HA 233

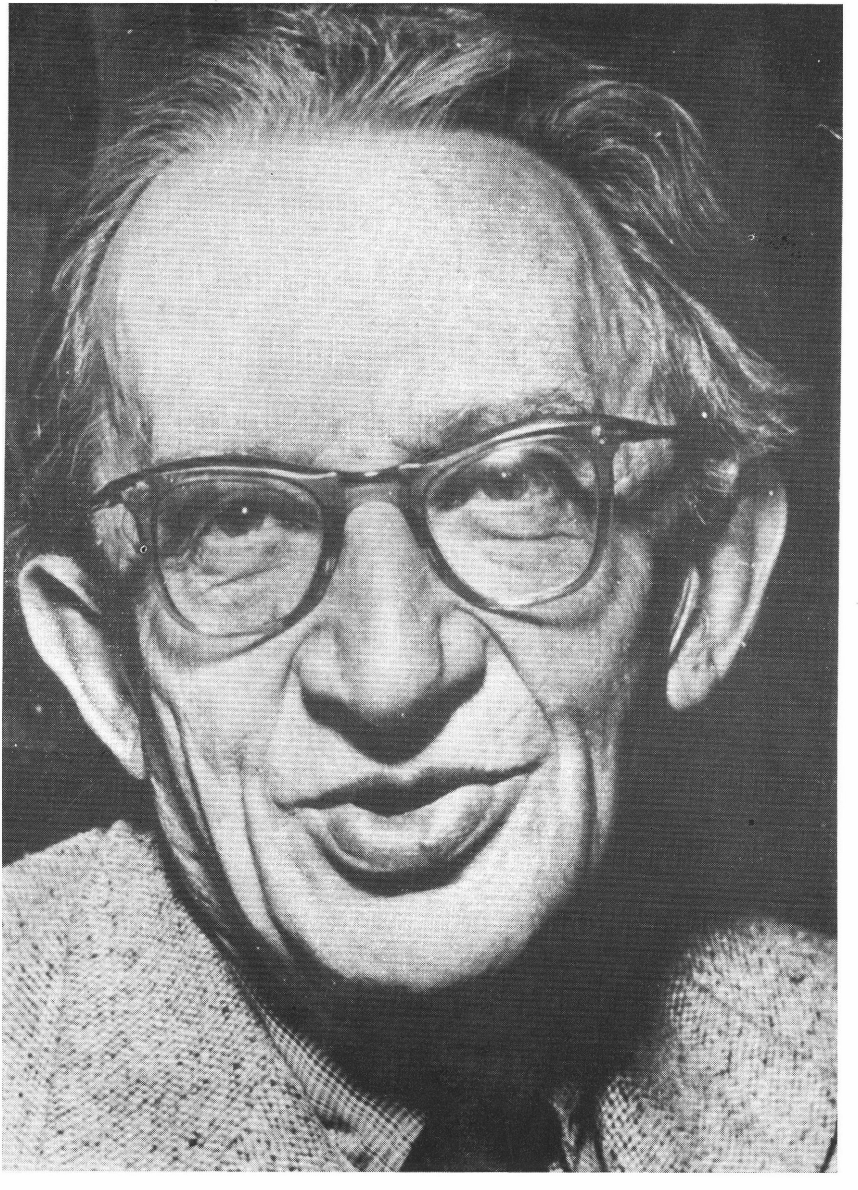
TIZENÖTÖDIK ÉVFOLYAM 1971/1–2

magyar filozófiai szemle

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST



LUKÁCS GYÖRGY
1885—1971

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTUR, KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA, RUZSA IMRE, TŐKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM, ZOLTAI DÉNES

1971/1—2

TARTALOM

HERBERT APTHEKER: Imperializmus és irracionalizmus 1
LUDASSY MÁRIA: „Valóra váltjuk a filozófia igéreteit...” II. 8
LUKÁCS GYÖRGY: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. I. 56
MAKAI MÁRIA: Az egydimenziós ideológus (Herbert Marcuse) 90
JEMNITZ JÁNOS: Gondolatok a Kommün 100. évfordulóján 115
WIRTH ÁDÁM: A történelmi materializmus és a társadalmi struktúra vizsgálatának metodológiai problémái 125
FEHÉR FERENC: Problematikus-e a regény? 157
ZOLTAI DÉNES: A nyitott forma és típusai az új zenében 196
GARAI-LÁSZLÓ: Az önfejlődő rendszerek két formális feltételéről 213
RUZSA IMRE: Modális szemantika 216
MÁRTONFI FERENC: A kínai szófaj kérdéséhez 242

SZEMLE

Feuerbach Hegelről 258
I. T. FROLOV: Leninizmus, filozófia, korszerűség 260
L. I. GREKOV: A humángenetika filozófiai, szociális és etikai problémái 277

KÖNYVSZEMLE

BELOHORSZKY PÁL: Egy szintézis módszere 288
BÜKY BÉLA: Max Black a nyelvfilozófiáról 291
SZOLNOKI JÁNOS: Könyv a leninizmus filozófiai aktualitásáról 294
VARGA FERENC: A zene fejlődése 296
Az NDK filozófiai könyvkiadásának előzetes távlati terve 1971—1975 301

A szerkesztőség címe:

Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795

Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE
1971. ÉVI XV. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

Herbert Aptheker: Imperializmus és irracionalizmus. (Fordította Lukács Katalin) ..... 1—2 1—7
Ludassy Mária: „Valóra váltjuk a filozófia igéreteit . . ." II. ..... 1—2 8—55
Lukács György: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. I. (Fordította Révai Gábor) ..... 1—2 56—89
Makai Mária: Az egydimenziós ideológus (Herbert Marcuse) ..... 1—2 90—114
Jemnitz János: Gondolatok a Kommün 100. évfordulóján ..... 1—2 115—124
Wirth Ádám: A történelmi materializmus és a társadalmi struktúra vizsgálatának metodológiai problémái ..... 1—2 125—156
Fehér Ferenc: Problematikus-e a regény? ..... 1—2 157—195
Zoltai Dénes: A nyitott forma és típusai az Új Zenében ..... 1—2 196—212
Garai László: Az önfejlődő rendszerek két formális feltételéről ..... 1—2 213—215
Ruzsa Imre: Modális szemantika ..... 1—2 216—241
Mártonfi Ferenc: A kínai szófaj kérdéséhez ..... 1—2 242—257
Csanády András: A tőkés szellemi termelés felépülésének vázlata. I. ..... 3—4 313—337
Kiss Artur: A szocializmus és a társadalmi egyenlőtlenség néhány problémája ..... 3—4 338—363
Heller Ágnes: A szerencsétlen tudat fenomenológiája. Kierkegaard „Vagy-vagy"-ának történelmi funkciójáról ..... 3—4 364—394
Lukács György: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. II. (Fordította Révai Gábor) ..... 3—4 395—424
Ripp Géza: A félreolvasott Marx ..... 3—4 425—443
Jerzy Wiatr: Az antikommunista „szovjetológia" szociológiai elméletei az USÁ-ban ..... 3—4 444—455
Bizám Lenke: Lukács György esztétikájáról ..... 3—4 456—471
Földényi László: Elvek, utak és lehetőségek a szürrealizmusban ..... 3—4 472—484
Szigeti József: A társadalmi életszituációk és magatartásformák tipikája és az esztétikai minőségkategóriák ..... 3—4 485—529
G. Andrejeva: A mikro- és makroszociológia viszonyáról .(Fordította Kovács Ferenc) ..... 3—4 530—539
Guy Besse: Lenin és a kulturális forradalom. (Fordította Horváth Henrik) ..... 5—6 569—587
Csanády András: A tőkés szellemi termelés felépülésének vázlata. II. 5—6 588—612
M. G. Jarosevszkij: A freudizmus és a motiváció kategóriája. (Fordította Köcski Margit és Keleti Judit) ..... 5—6 613—636
Almási Miklós: Sade Márki és szerencsétlen örököse. I. ..... 5—6 637—660
Biró Gábor: Fizikatörténet és mechanikus materializmus ..... 5—6 661—681
Tóth Tamás: A tudomány szerepe a fiziokraták doktrínájában ..... 5—6 682—697
Kaán Zsuzsa: A tánc és a marxista esztétika ..... 5—6 698—709

SZEMLE

Feuerbach Hegelről. (Fordította és a bevezető sorokat írta Rathmann János) ..... 1—2 258—259
I. T. Frolov: Leninizmus, filozófia, korszerűség ..... 1—2 260—276
L. I. Grekov: A humángenetika filozófiai, szociális és etikai problémái. (Fordította Buk Pál) ..... 1—2 277—287

Belohorszky Pál: Egy szintézis módszere. (Mezei József: A szimbolista élmény kialakulása.) ..... 1—2 288—291
Büky Béla: Max Black a nyelvfilozófiáról. (Max Black: The Labyrint of Language.) ..... 1—2 291—294
Szolnoki János: Könyv a leninizmus filozófiai aktualitásáról. (Wirth Ádám: Lenin, a filozófus.) ..... 1—2 294—296
Varga Ferenc: A zene fejlődése. (Curt Sachs: Die Music der alten Welt.) 1—2 296—300
Az NDK filozófiai könyvkiadásának előzetes távlati terve 1971—1975 1—2 301—309
Erdélyi Ágnes: Nyelv és gondolkodás. (Általános nyelvészeti tanulmányok VII.) ..... 3—4 540—549
Vajda Mihály: Antonio Gramsci — a filozófus. (Antonio Gramsci: Filozófiai írások.) ..... 3—4 550—557
Ágh Attila: A marxista filozófiatörténet alapkérdései. (Bogdanov: A filozófiatörténeti elemzés lenini alapelvei) ..... 3—4 557—559
Kelemen János: A marxista filozófusok Olaszországban. (Olasz marxista filozófusok írásaiból.) ..... 3—4 559—562
Szebenyi Péter: A marxista—leninista történelemtanítás útjai. (Balázs Györgyné: Korkép kialakítása a történelemoktatásban.) ..... 3—4 562—565
Lukács József: A vallás és a vallásosság alakulása Magyarországon (1945—1970). Tervtanulmány ..... 5—6 710—715
Gál István: David Hume magyar vonatkozásai ..... 5—6 716—718
Horkay László: Magyar hegeliánusok ..... 5—6 719—728
Szigeti József: Marxizmus és relativitáselmélet. Opponensi vélemény Elek Tibor doktori értekezéséről ..... 5—6 729—737
Polányi Károly gazdaságtörténeti munkáiból. (Összeállította, bevezető jegyzettel ellátta Kiss János—Márkus György.) ..... 5—6 738—763
Duczynska Ilona: Polányi Károly. Jegyzetek az életútról ..... 5—6 763—767
Ruzsa Imre: Körkép a deontikus logikáról. (Risto Hilpinen: Deontikus logika.) ..... 5—6 768—773

Recenziók a valláselmélet és valláskritika tárgyköréből

Rácz Zoltán: Az ateizmus története. (M. M. Grigorjan: Rövid előadások az ateizmus történetéről.) ..... 5—6 774—775
Balázs György: Első magyar kísérlet egy marxista vallástörténeti kislexikon összeállítására. (Gecse Gusztáv: Vallástörténeti kislexikon.) ..... 5—6 776—778
Rácz Zoltán: Útmutató valláskritikai propagandisták számára. (Ateisták kézikönyve.) ..... 5—6 778—779
Rudas László: Magyar nyelvű valláskritikai tanulmányok a Szovjetunióban. (Hit és meggyőződés.) ..... 5—6 779—780
Horváth Henrik: Valláselmélet — vallástörténet — valláskritika. (Az Esti Egyetem vallástörténeti-valláskritikai tankönyvei.) ..... 5—6 781—785
Újvári Márta: Ismeretelmélet és modern teológia. (John E. Smith: Tapasztalat és Isten.) ..... 5—6 786—789
Horváth Henrik: „Világi" teológia? (Johann Baptist Metz: A világ teológiájához.) ..... 5—6 789—792
R. L.: Modern teológiai kísérlet egy Jézus-életrajzhoz. (Hugh J. Schonfield: A húsvéti összeesküvés.) ..... 5—6 792—795

IMPERIALIZMUS ÉS IRRACIONALIZMUS

HERBERT APTHEKER

Engels már 1877-ben, a „Szocializmus fejlődésé"-ben megállapította: „A burzsoázia politikai és intellektuális csődje maga a burzsoázia előtt is alig titok már . . ."[1] Száz évvel ezelőtt talán még Engelsnek kellett lenni ahhoz, hogy ezt lássa valaki; ma már maguk a csődben vétkesek adják tudtul a csődöt. Így például 1965 nyarán Richard Goodwin — akkor az Egyesült Államok elnöke mellett működő tanácsadó testület tagja — ezt mondta: „Nem vagyunk bizonyosak abban, hogy merre megyünk . . . Tudjuk, hogy új problémák merülnek fel, de e nemzet intellektuális erőforrásai — a társadalmi haladás történelmi rezervoárja — nem egykönnyen adnak rájuk választ."[2]

Nemcsak füstködtől és könnygáztól bűzös a levegő: ezek csupán a nyilvánvalóbb bomlási termékei egy pusztuló társadalmi rendnek. Ha Gibbon ma az Amerikai Birodalom hanyatlásának és bukásának megírásán dolgozna, ugyancsak megtelnének a jegyzetfüzetei.

A lealacsonyodás a jelenkornak nemcsak terméke, hanem szándéka is, nem kétséges tehát, hogy nemcsak szisztematikusan, hanem szándékoltan is folyik. Bizonyosan nem utolsó sorban áll erényei között az a tény, hogy jövedelmező is. Lényege az irracionalizmus: az értelem háttérbe szorulása, a tudomány tagadása, az okszerűség elvetése. Mindennek a normális eredménye cinizmus, az abnormális — szadizmus, a végső következménye pedig — fasizmus.

A színvonal változó. Itt van például az igen drága áron árult szemét, amely egyre nagyobb helyet bitorol az amerikai könyvesboltok polcain; itt aztán nincs sem motiváció, sem igazi érzelmek, nincsenek nehézségek, sem kétségek, nincsen sem melegség, sem szerelem, sem könyörület, sem gondolatok — nincsenek emberi lények. Kevésbé pretenciózus irományok ezek, mint például a Spillane-féle bestseller-„irodalom", bár egyébként nemigen különböznek ettől. Fokozott mértékben áll mindez a mozira — nemcsak az Amerikai Légió férfiösszejövetelein vagy a Times Square „művészeti" klubjaiban bemutatott filmekre, hanem egyre inkább azoknak a nyilvános moziknak a műsorára, amelyeknek sikerül valahogyan fennmaradniuk. A központi és közös vonás megintcsak a brutalitással kevert értelmetlenség.

Josep Wood Krutch, az irodalmi kritikusok idősebb nemzedékének tekintélyes és némileg „régimódi" ízlésű képviselője szerint „az erőszak, perverzió és nihilizmus hangsúlyozása", amely a mai amerikai regény- és színműirodalom jelentős részének jellemzője, úgy látszik „a világ iránti megvetésben gyökerezik". Ezt írja:

[1] Marx és Engels Művei, **19**, Bp. 1969, 215.
[2] „The New Yorker", 1965. aug. 14.; idézi Richard Rovers.

„Ritkán — ha ugyan egyáltalán — akadt olyan művészet, amelyet ennyire uralt volna a mindenre kiterjedő gyűlölet. Azelőtt az író gyűlölt egy-egy ‚rossz embert'. Aztán ehelyett elkezdte gyűlölni a társadalmat, mert felelősnek hitte a rossz emberek létrehozásáért. Ma nem egyének vagy ezek társadalma ellen irányul a gyűlölete, hanem a világegyetem ellen, amelyben a rossz emberek és a rossz társadalmak csupán maga a világegyetem alapvető gonoszságának kifejezései."[3]

Nézzük meg, hogyan reklámoz egy új regényt a „New York Times" (1967. máj. 3-i szám): „... valóságos labirintusa a kegyetlenségnek, fájdalomnak, vérnek — ütések, nyögések, üvöltés, kínzás, fogság és — gyönyör; korbácsolás, pofonok — az érintés extázisa ..."

Russell Baker, a „New York Times" szemleírója megjegyezte (1967. aug. 3.): ritka az olyan esti televíziónézés, amely alatt a „mulatság" részeként ne találkoznánk „egy csapatra való áldozattal, akiket agyba-főbe vernek, géppuskával leterítenek, leszúrnak, pisztolyaggyal leütnek, lelőnek, tankkal agyonlapítanak, ököllel eszméletlenre püfölnek vagy más módon elintéznek". Nézzük, mit ír ugyanennek a lapnak a filmkritikusa, Bosley Crowther (1967. júl. 4.) egy akkoriban játszott filmről: „... heves robbanások, puskaropogás, golyók süvítése és halálos ütést kapott emberek megpördülő teste — szemnek és fülnek ez szolgáltat morbidan kéjes izgalmat".

A Broadwayn — ahogy távolodunk a Broadwaytól, valamelyest kevésbé van így —, mint Walter Kerr írta nemrégiben („New York Times", 1969. jan. 26.): „... manapság nem illik megkérdezni, hogy miről szól a darab, amit látunk; a meseszövés elavult dolog, a tartalom irreleváns, a tudatos szerkesztés gyanús. Egy színdarab egyszerűen véletlenül adódó, egymást rendszertelenül követő impressziók sorozata ... Elvárják tőlünk, hogy nyugodtan üljünk a helyünkön, készen bármiféle reagálásra, és soha, de soha se keressünk összefüggést."

Mindaz, amit a fentiekben elmondtunk, meredekebb hanyatlás, semhogy csupán az elidegenedés irodalmi visszatükröződése volna; ennek képviselőivel továbbra is találkozunk, de ezek nem jelentik az értelemnek olyan teljes mérvű elutasítását, mint a legtöbb modern termék.[4]

Egy másik lényeges és sajátos forrása és kifejezése az irracionalizmusnak az Egyesült Államokban a rasszizmus. Ennek az összefüggésnek hasznos vizsgálatát készítette el Reese Cleghorn, a georgiai „Atlanta Journal" egyik szerkesztője; 1969-ben megjelent pamfletjának félrevezető címe: „Radicalism — Southern Style: A Commentary on Regional Extremism" (Radikalizmus — déli módra. Széljegyzetek a regionális szélsőségességhez). Azért nevezem a címet félrevezetőnek, mert a pamflet nem a radikalizmusról, hanem a reakcióról és különösen a George Wallace-féle mozgalomról készült tanulmány.

Adott témánk szempontjából mindenesetre az a lényeg, hogy — mint Cleghorn hangsúlyozza — a Wallace-mozgalom az uralkodó déli politikára annyira jellemző irracionalizmust fejezi ki; ez az irracionalizmus, mondja, a

[3] „The Saturday Review", 1967. máj. 6. — E tendenciák korábbi és beható elemzését lásd Sidney Finkelstein: „Elidegenülés és egzisztencializmus az amerikai irodalomban" (Kossuth Könyvkiadó 1968).

[4] A fent említett Finkelstein-könyvön kívül lásd még „Marxism and Alienation", esszégyűjtemény, szerk. H. Aptheker (N. Y. 1965, Humanities Press); G. C. LeRoy: „Marxism and Modern Literature" (1967) és A. Kettle—V. Hanes: „Man and the Arts" (1968), mindkettő az American Institute for Marxist Studies kiadása.

rasszizmust tükrözi vissza, amely különösképpen a déli államokat sújtja és amely a demokratikus alapelvekkel nyílt konfliktusban álló ideológia. A gondolkodás, írja Cleghorn, „a bűntudatnak, a rögeszmés védekezésnek, a szűk látókörnek" paranoid kifejezésévé válik; maguk ezek az érzések persze mások leigázásából, elnyomásából és extra-kizsákmányolásából erednek — bár Cleghorn ez utóbbi pontról nem nyilatkozik ennyire világosan. Világosan beszél azonban arról, hogy a rasszizmus táplálta irracionalizmus maga a kvintesszenciája az irracionalizmusnak. Újabb és csattanós bizonyíték ez arra, hogy a rasszizmus milyen káros az amerikaiakra, bármilyen legyen is a bőrük színe.

Az értelem háttérbe szorulása sok más, néha meglehetősen nehezen megfogható és kifinomultan rafinált formát is ölt. Ide sorolhatjuk azt a — különösen a szociológiában érvényesülő — tendenciát, amely a módszertant a technikai eszközök túlzott alkalmazása, az aritmetika, a matematikai modellek irányába tolja el. Ugyanez áll arra a tendenciára is, amely az okszerűséget igyekszik kiküszöbölni vagy nyíltan, vagy úgy, hogy tagadja az okok értékelésének lehetőségét, vagy hogy az okok és okozatok végtelenségét hangsúlyozza: minden oka mindennek, tehát egyetlen magától való ok sem tárható fel, különösképpen a történetírásban. Hasonlóképpen itt említendők Herman Kahn emberietlen írásai vagy Z. K. Brzezinski erőfeszítései; Norman O. Brown apokaliptikus látomásai, erősködése, hogy csak a szubjektív és az úgynevezett tudattalan számít, nem pedig az objektív és a tudatos elem; A. H. Maslow álláspontja, amely elveti a társadalmi megújulás központi szerepét a jobb élet lehetővé tételében, és ezt (az utópia és a forradalom koncepciójának egyaránt alapjául szolgáló társadalmi megújulást) a pszichikus impulzusok felszabadítására irányuló törekvésekkel helyettesíti, úgyhogy nem „utópiá"-val, hanem „eupszüchiá"-val lenne dolgunk; Herbert Marcuse legújabb írásai, elmélkedései a közeli kétségbeesésről, s nála is a szubjektív és a pszichológiai elem hangsúlyozása; és az arra irányuló törekvések, hogy az egzisztencializmust társadalmi kérdésekre alkalmazzák, mint például John Wild művében, amely a társadalomtudományokból ténylegesen törli az objektív valóság megállapításának lehetőségét, vagy Timothy Leary hitvallásában, akinek felfedezője leszögezi: „Nem-verbális érintkezési formákat kell fenntartanunk, ha idegrendszerünket fel akarjuk szabadítani a szavak fojtogató egyszerűségének zsarnoksága alól."[5]

Az értékek és az etika ellen intézett — s ezek megismerhetetlenségét vagy a „tudomány" szempontjából irreleváns voltát hangsúlyozó — közismert támadások mellett egyre több jele mutatkozik az egész felvilágosodás elvetésének. Bizonyosan helyes rámutatni arra, hogy a felvilágosodás hagyományaiban — legmagasabbrendű, vagyis marxista aspektusát sem kivéve — vannak elhanyagolt területek; olyan kérdésekre gondolok például, mint a hatalom természete, a gonoszság jellemzése, a pszichológia egésze stb. De egészen más dolog ez, mint például Ronald V. Sampson „The Bramble of Power" (A hatalom tüskéi) című tanulmánya, ahol ezt olvashatjuk: „*Csakis* a magánegyénre apellálva adhatunk értelmet az olyan jogos eszményeknek, mint haladás, de-

[5] Kimerítő bibliográfiára helyhiány miatt nincs lehetőség, így csak a következőkre utalunk: N. O. Brown: „Love's Body" (N. Y. 1966); John Wild: „Existence and the World of Freedom" (Englewood Cliffs, N. J. 1963); Timothy Leary—R. Alpert: „The Politics of Consciousness Expansion", „The Harvard Review", I. (1963 nyár) (i. h. lásd 35.)

mokrácia és szocializmus." Sampson az alábbi következtetésre jut — teljesen logikusan, ha kiindulópontja ez a „csakis":

„Hosszútávú cselekvésre van szükség a pszichoterápia, a családi erkölcs, a gyermekgondozás és egy olyan típusú nevelés terén, amely kooperatív, nem pedig konkurrencia-szellemű, s amely azt célozza, hogy az ember kezének és agyának munkájával kitermelje egész teremtő potenciálját egy olyan élet során, amely nem szakadt el a természettől."[6]

Semmiképpen sem tagadjuk Sampson tanulmányának fontosságát, ha megjegyezzük, hogy az, amit itt leírt, nemcsak Marx előtti, hanem Owen előtti gondolat is, s hogy nem jutunk előbbre azzal, hogy visszafelé megyünk. Világos, hogy egy konkurrencián alapuló társadalom konkurrencia-szellemű nevelést igényel; a harc minden szinten folyik, beleértve a nevelésit is — de ne feledkezzünk meg soha a *stratégiáról*, nevezetesen a társadalom átalakításáról.

Az értelemtől való menekülésnek talán egyik legdrámaibb új keletű megnyilvánulása a McLuhan-féle fantasztikus hóbort, más néven mcluhanizmus. Lényeges, hogy éppen az Egyesült Államok — beleértve annak tudósvilágát — fogadta a leglelkesebben ezt a silányságot, a „belső világ" valóságos kultuszát fejlesztve belőle. D. W. Harding angol tudós mélyrehatóan elemezve e jelenséget megjegyezte: „McLuhan kirívó gondolati összefüggéstelenségei, a mindennapi megfigyelés semmibevétele nem korlátozódik periferikus jelenségekre; a rendszer csomópontjain is beleütközünk. A mcluhanizmus kultusza mégis felütötte a fejét. Van valami a nevelési rendszerünkben, ami elősegíti a józan észnek azt a félretételét, amelyet a McLuhanben való hit megkövetel."[7]

Pamela Hansford Johnson, a kiváló angol írónő fontos — és ezért mellőzött — könyvében kifejti, hogy „mindenkinek tudnia kell, mi a szado-mazochisztikus, hamisítatlan pornográfia áradatának alapvető oka". Íme az „alapvető ok":

„Nem holmi jóságos altruisták teszik közzé az ilyesmit, akik úgy vélik, hogy egy kellemesebb, műveltebb társadalom létrejöttét segítik elő. Lehet, hogy vannak ilyen emberek; de korábban utaltam már arra, hogy a kereskedelmi társadalomban van egy másik óriási hatalommal rendelkező erő. Az emberek azért jelentetnek meg szemét műveket, mert pénz rejlik bennük. Az indíték egész egyszerűen a profit, és ezen a módon gyors és biztos forgalmat érhetnek el."[8]

Úgy vélem, ez a közvetlen ok; de az alapvető ok nem ez. Mert gondoljuk csak meg: a profithajhászás már jó ideje létezik, de Mrs. Johnson azért írta a könyvét éppen most, mert manapság, mint írja, „áradattal" állunk szemben. És az efféle áradat csak az olyan társadalomban jelenik meg, amelynek uralkodó parancsa a halál; bomlást tükröz és intenzívebbé is teszi ezt a bomlást. Azok indítéka pedig, akik ezt a társadalmat kormányozzák, nemcsak az efféle áru eladásából eredő profit, hanem egyszersmind az embertelenség terjesztése.

Nemrégiben megkérdezték Walter Lippmannt: „Úgy gondolja, hogy ez eddigi életének legrosszabb időszaka? És mi a véleménye az országot illetően?" Lippmann, akinek közéleti tevékenysége az Egyesült Államokban e század első évtizedéig nyúlik vissza, ezt válaszolta: „Igen, azt hiszem. Az ország hely-

[6] „The Nation", 1968. dec. 16.

[7] „New York Review of Books", 1969. jan. 2.—S. Finkelstein megsemmisítő kritikában részesítette McLuhant „Sense and Nonsense of McLuhan" című írásában (N. Y. 1968, International Pub.).

[8] „On Iniquity" (N. Y. 1968, 113.)

zete jobban nyugtalanít, mint valaha . . . Azt látom, hogy szertefoszlik a remény és a hit, semmivé lesz az akarat, az akaraterő és az erkölcs . . . kétségbeesést és romlást látok . . ."[9]

Henry Steele Commager, aki egyidős Lippmann-nal és olyan a rangja a történetírás terén, mint az övé a publicisztikában, körülbelül ugyanabban az időben igen hasonlóan fejezte ki magát: „Nemcsak zavar: tehetetlenség is uralkodik rajtunk . . . tehetetlenek vagyunk intellektuális és morális szempontból egyaránt . . . Elvesztettük önbizalmunkat, elherdáltuk energiáinkat, megöltük álmainkat, anti-elvekkel helyettesítettük elveinket, anti-politikával politikánkat . . . elveszítettük hitünket az emberben."[10]

Miközben e sorokat írom, egy hasonló témájú tanulmány kerül a kezembe; írójának rangja csak Lippmanné hoz vagy Commageréhoz hasonlítható: Lewis Mumfordról van szó, és tanulmányának ezt a találó címet adta: „The Cult of Anti-Life" (Az anti-élet kultusza). Mumford itt kijelenti, hogy azok a tendenciák az uralkodóak, amelyek az életet visszataszítónak látják, tehát egyre nagyobb örömüket lelik a pszichotikus jelenségekben és a halálban. Írásának záró részében utal a „mai nyugati civilizációra jellemző irracionális ösztönzésekre és meddő célokra"; befejezésül óva int „attól a betegségtől, amely most az egész társadalmi organizmust támadja".[11]

Azt hiszem, az Egyesült Államok történetében nem volt még példa arra, hogy egy olyan tekintélyes testület, mint a National Committee for an Effective Congress (a kongresszusi határozatok érvényességéért küzdő országos bizottság), miután vizsgálta a nemzet állapotát, erre a következtetésre jutott: „Amerika két nagy válságot élt át története során: a polgárháborút és a harmincas évek gazdasági depresszióját. Az ország a jelek szerint ma egy újabb traumának, a nemzeti kedélyállapot depressziójának küszöbén áll." A bizottság a „rossz közérzet", „kudarc", „elidegenedés" szavakat találta alkalmasnak az uralkodó hangulat leírására. Megállapítása szerint „az embereket, az amerikai élet bármely szintjén helyezkednek is el, ugyanez a félelem, bizonytalanság és mardosó kétség gyötri, mégpedig oly intenzív fokon, hogy az országot a jelek szerint egyfajta idegösszeroppanás sújtja".[12]

Ez a bomlás azért ennyire akut, mert az Egyesült Államok a fő bástyája annak, ami még megmaradt az imperializmusból; az angol „New Statesman" egyik cikkírója (1967. okt. 27.) a következőképpen általánosítja a kérdést: „A Nyugat — civilizáció filozófia nélkül, és éppen ezért velejéig rothadt." Elemzésében a cikkíró, James Hemming, tovább megy, mint az üzleties amerikai sajtó szokott: „A munkásként és fogyasztóként kezelt ember, bármilyen vastag is a fizetési borítékja, tekintélyes a munkabér-utalványa, méltóságától megfosztott, manipulált, lealacsonyított, bukott, elidegenedett ember. Íme, ide juttatott bennünket az elüzletiesedett társadalom."

Marxot nem említette a cikkíró, feltehetően azért, mert olyan — szinte a szószaporításig menő — mértékben kölcsönzött tőle, hogy ennek beismerését szükségtelennek tartotta!

Sem Lippmann, sem Commager, sem Mumford, sem pedig a National Committee for an Effective Congress nem szolgálnak magyarázattal a példátlan kétségbeesésre és elidegenedésre, amelyet leírnak. Hasonlóképpen Hans J.

[9] „New Republic", 1967. dec. 9.
[10] „New York Times", 1967. dec. 26.
[11] „Virginia Quarterly Review", 1970 tavasz, XLVI, 198—206.
[12] „New York Times", 1967. dec. 26.

Morgenthau „Mi bántja Amerikát?" című írásában azt látja, hogy „felbomlóban vannak a hűségnek és lojalitásnak azok a kötelékei, amelyek állampolgárt állampolgárhoz, az állampolgárokat pedig a kormányhoz fűzik",[13] de ennek forrását nem látja világosan, hacsak nem a szörnyűséges háborúban, amelyet az Egyesült Államok kormánya Indokína népe ellen visel. E háború viszont, miközben hallatlan mértékben alkalmas arra, hogy beszennyezze és elrontsa az életet Amerikában, e szenny és ártalom mélyebb gyökereit is visszatükrözi. Nevezetesen az a tény, hogy az USA kormánya képes ilyen kegyetlen háborúra, már önmagában is az alapokig ható rothadás tünete. Minden bizonnyal igazak W. E. B. du Bois figyelmeztető és figyelemreméltóan profétikus szavai, amelyeket még 1904-ben mondott: „Hiszem, hogy a gyengébb és sötétebb bőrű népek bűnös meghódítása fehér bőrű és erősebb népek által csupán előrevetíti az efféle erő halálának árnyékát."[14] De a faji hódítás önmagában egy strukturálisan élősdi, kizsákmányoló társadalmi rend logikáját tükrözi, és úgy vélem, itt ragadhatjuk meg a mai amerikai vezetésben és politikában uralkodó eszeveszettség gyökerét.

Biblikus nyelven szólva, a büntetés realitásáról, a pszichiátria nyelvén szólva, paranoiáról, marxista nyelven pedig antagonisztikus ellentmondásokról és az általuk ejtett gyógyíthatatlan sebekről beszélhetünk.

A nehézség magva abban a tényben van, hogy az Egyesült Államok társadalmi rendjére a termelési eszközök magántulajdona és a profit magánelsajátítása jellemző. Az ilyen viszonyok és motivációk idejüket múlták és ezért hanyatlóak. Az idejétmúltság, amely a szocializmus terjedésében és a gyarmatosítás hanyatlásában is megnyilvánul, azt jelenti, hogy az agresszív külpolitika és az elnyomó belpolitika nemcsak embertelen, hanem kudarcra ítélt is — mégpedig gyakorlati értelemben kudarcra ítélt. Nem járható út ez, és ezért az USA politikája, az ország minden gazdagsága és hatalma ellenére is, egyik katasztrófát a másikra halmozza.

Azok számára, akik ragaszkodnak ahhoz, aminek az ideje lejárt, mindennek az elismerése lélektani képtelenség; ebből ered aztán a paranoia. Ezt úgy értem, hogy lévén a valóság kibírhatatlan, tagadják, és a képzeletben alakítanak ki olyan világot, amely megfelel egy elavult társadalmi rend szükségleteinek. Ez az értelem tagadását jelenti.

A mindenfelé tapasztalható elidegenedést az egészség jelének is tekinthetjük; úgy vélem, hogy ha így szemléljük, jobban megközelítjük az igazságot, mintha pusztán betegség tükröződését látjuk benne. Hiszen a kórtünetek maguk is a betegség elleni küzdelem pszichológiai formái; az elidegenedés széles körben tapasztalható megnyilvánulásai azt mutatják, hogy a nép alapvetően egészséges és egyre tűrhetetlenebbnek érzi kudarcra kárhoztatott vezetőinek embertelen és irracionális politikáját.

Morgenthau professzor joggal panaszolja, hogy az USA kormánya „nem alkalmilag, mint államérdek diktálta kínos kényszerűséget, gyakorolja a csalást, hanem következetesen, mint valami vidám sportot, amelyben a csaló élvezi erejét".

[13] „New Republic", 1967. okt. 28.

[14] Első ízben megjelent: „The Independent" (N. Y.), 1904. okt. 6. — Lásd „A Documentary History of the Negro People in the U. S.", H. Aptheker kiad., N. Y. 1951, 899.

Továbbmenve, a csalás manapság azért olyan mindennapos, mert szükség van rá; a politika olyan rettenetes és annyira kudarcra ítélt, hogy *szükségképpen* hamisításba kell burkolni. A néptömegeknek azonban egészen mások a szükségleteik és — természetes hazafias hajlamaik ellenére — idejében ráébrednek majd, hogy hazugsággal etetik őket, és követelni fogják az étrendváltoztatást. Az Egyesült Államok radikalizálódásáról elterjedt minden szóbeszéd valódi értelme az, hogy *a néptömegeknek ez egyre inkább meggyőződésévé válik és egyre inkább fellépnek ezzel a követeléssel.*

E folyamat megmásíthatatlan azért, mert a tömegek követelései reálisak és egyértelműek; teljesítésük, amely elengedhetetlenné teszi a szervezett, tudatos, ésszerű magatartást, egyszersmind az igazság értelme.

Fordította Lukács Katalin

„VALÓRA VÁLTJUK A FILOZÓFIA ÍGÉRETEIT...” II.

LUDASSY MÁRIA

III

„A minisztérium egy papiros-világ . . . A képviselő, a tábornokok, a közigazgatás vezetői hivatalnokokkal vannak körülbástyázva, mint hajdan az udvari emberek. A bürokrácia lépett az egyeduralmi rendszer helyébe, az írás démona hadat visel ellenünk és senki sem bír vele.” (Saint-Just)

A „színeinket viselő ellenforradalom” (Robespierre a népi szekciókról) — az-az a forradalmi társaságok — leverésének hatása hamarabb megmutatkozott a mindennapi élet mozzanataiban, mint a forradalmi fellendülés lelkesültsége. A második év fagyhavának (frimaire) Párizsában ezt figyelhette meg a hatalom elméleti ura, a sans-culotte („Le Sans-Culotte Observateur”, numéro du 20 frimaire an II): „A fagytól vacogó sans-culotte mindenekelőtt azon vágytól hajtva, hogy elolvassa azokat az újságokat, melyekben egy boldogabb jövő reményét találhatja, mely jobb jövőt azon törvények alapozzák meg, melyeket nap mint nap bocsájt ki a Konvent, bemegy egy kávéházba és tisztes hangon egy kis csésze kávét kér. Megvetően válaszolnak neki, hogy félcsészével nem szolgálnak fel . . . Majd szót szeretnék váltani néhány polgártárssal arról, hogy a szegénység és az igazi patriotizmus mindenütt megvetés tárgyává vált, beszélni akarok a köz dolgairól, de ajtót mutatnak nekem felháborodva és gúnyosan: ‚A kávéházban nem beszélünk közügyekről!’ ”[1]

Nem is olyan könnyű eldönteni, hogy sans-culotte megfigyelőnknek vagy a cinikus kidobóembereknek volt-e igazuk: a közügyekről társalogni akkor és csak akkor értelmes, ha ez a társasági társalgás valamiképpen társadalmi tett, a közügyek megbeszélése közélet. Egy társalgási téma azért maradt a „Köztársaság egysége és oszthatatlansága” nevében meggyilkolt közélet kimúlása után is: az éhség, mely a Gironde vesztét okozta (a másik ok, a külháború állása a „harmadik forradalom” felszabadította hatalmas harci energiák jóvoltából a köztársaság számára kedvezően alakult). A kormány kezében összpontosított óriási hatalmat — a politika primátusa jakobinus elvének megfelelően — a gazdasági élet radikális átszervezésére lehetett felhasználni. Ezt a lépést valóban nem tehette meg a „spontán” népi mozgalom, mely főként az hébertista hatás jóvoltából legfeljebb a kereskedők kollektív kirablásának nagyon is részleges radikalizmusáig jutott el (néhány elszigetelt földosztási kísérlet is kialakult, egy-két „teljhatalmú” Konvent-biztos, pl. az ekkor éppen hébertista Fouché támogatásával).[2] A tulajdon területén lehetséges volt a népérdek álta-

[1] G. Walter: „La Révolution française vue par ses journaux”, 413. *(Les échos de la vie quotidienne.)*

[2] Az emigránsok és papok kisajátított birtokainak eladását sikerült úgy megoldani, hogy sem az állam, sem a szegényebb parasztok nem jártak jól az eladásnál. Azok a hírhedt „fekete bandák”, melyek működéséről Michelet számol be a legjobban a francia forradalom történetírói közül, felvásárolták a földeket — részletre, ami az assignaták rohamos elértéktelenedése miatt köztudottan kolosszális üzlet volt. Persze minden

lánosságának keresztülvitele a „nép védői" számára is, a politikai centralizáció raison d'être-je csak ez lehetett. A gazdaság *irányítása*, az állami interven-cionalizmus válhatott volna a nép — mint Saint-Just mondta, „materiális" — érdeke kielégítésének eszközévé. De éppen azok a jakobinus vezetők, akik túlzottan is természetesnek találták a politikában az „egy akarat" elvét, a gazdasági életben természetellenesnek tekintették a liberális laissez faire *végleges* felfüggesztését. Extrémebb kényszerintézkedésnek vélték a nacionalizált ipar és az ármaximum létét, mint a cenzúráét vagy a „certificat du civisme"-ét (állampolgári megbízhatósági igazolvány). Ez nem azt jelenti, mintha Robespierre nem lett volna a *szabadverseny* apologétáinak egyik legkövetkezetesebb kritikusa. Azonban a jakobinus „végcél", a kisárutermelői idill a maga harmonikus „antik arányaival" éppúgy kizárja az „állami beavatkozás" gyakorlatát, mint a thermidorista alkotmány. *A forradalomban a tulajdonosi* létnek előfeltétele *az állampolgári-politikai* létezés, s ez 1791 elveinek teljes megfordítását jelenti. De a „normális", *kistermelői arányok* mellett éppúgy a gazdaság és politika békés, nem-interveniáló dualizmusának a helyreállítását akarták, mint ahogy az a klasszikus kapitalizmus körülményei között végbement.

Rousseau hű követőjeként Robespierre-nek legkorábbi beszédei is tele vannak „az erényt és magát a tehetséget is megrontó luxus és nagy vagyonokkal örökölt egoizmus" ostorozásával; a „szabadság khiméra"[3] mindaddig, amíg „a törvények és intézmények nem tesznek meg mindent a nagy vagyonkülönbségek lerombolásáért"[4]; a *„felesleg" köztulajdon.* Ennek a köztulajdonnak a képzete azonban nagyon is *a hajdani királyi kincstár hagyományaihoz* kötődött: a hadügy stb. finanszírozása mellett maximum a politikai preferenciákat tükröző állami adományok forrása (mégha ez utóbbi a demokratikus forradalom szellemében *nem egyénekre,* hanem a forradalom szolgálatában kitűnt szegény sans-culotte-ok egyes csoportjaira terjed is ki). Az irányított gazdaság eszméje legalább annyira új volt, mint a forradalmi kormányé. A forradalmi diktatúra teoretikusai azonban e téren teoretikusan messze *elmaradtak saját gyakorlatuk* „forradalmisága" mögött is, mely elmaradás, éppen a saját maguk által megkövetelt állandó elvi-ideológiai önkontroll miatt, negatíve hatott vissza magára a gazdaságpolitikai tevékenységre is. A *termelés adott szintjén* persze nem volt mit „társadalmasítani", de még az *elosztás* irányításában is — sőt a nacionalizált nagyipar terén szintúgy — ugyanazokat a *„kincstári* módszereket" (Saint-Just) alkalmazták, mint a régi rend centralizált abszolutizmusa.[5]

Robespierre éppen a burzsoázia ellen intézett legélesebb támadásaiban tesz tanúbizonyságot „az ökonómiai elemzőkészség hiányáról" (Soboul). A „gazdag egoisták" léte, az a tény, hogy a forradalom, sőt a terror idején is félelmetes vagyonok keletkeztek és koncentrálódtak, az erkölcsi korrupció következ-

---

visszaélés ellenére kialakult és konszolidálódott az a kis- és középparaszti földtulajdon, mely alapjaiban visszavonhatatlanná tette a forradalom eredményeit — még a restauráció idején is. *Ingyenes* földet — személyenként mindössze 1 holdat — juttattak a jakobinusok a teljesen nincsteleneknek, főleg a köztársaság katonái özvegyeinek és a hadiárváknak (a Saint-Just-féle dekrétumok alapján).

[3] A teljes vagyonegyenlőség is „khiméra"; lásd 1793. ápr. 24-i „motion".

[4] 1791. április 7-i, az Alkotmányozó Gyűlés konzervatív képviselői állandó félbeszakításai között mondott beszéd.

[5] „Az újítás, a ‚tervezés' helyett inkább a tradicionális eljárásokat alkalmazták: a rekvirálásokat, az adórendszert, a korlátozásokat. Robert Lindet volt a felelős ezekért az ‚átmeneti' megoldásokért." Marc Bouliseau: „Le Comité de Salut Public", VIII. ch. *„L'économie dirigée et la politique sociale".* (I. k.)

ménye, melynek csak egy gyógyszere van — a terror. A jakobinus gazdaságpolitika — mely sohasem elégíthette ki tömegbázisa egyre inkább polarizálódó érdekeit — morálfilozófiába és a terror túlkapásaiba konkludál. A „népen" belüli „különérdekek" jelentkezése erkölcsi korrupció, a megoldás meg az erőszakos „erényre kényszerítés". A gazdasági élet központosított irányítása — amely tehát csaknem teljesen kimerült az adminisztratív kényszerintézkedések régi típusú alkalmazásában — még a jakobinus szociálpolitikában sem jelentett új perspektívát, nemhogy társadalmi távlatot nyitott volna. Ennek a centralizálásnak is csak egy biztos eredménye volt: az adminisztráció hihetetlen mérvű felduzzadása, a még a politikai állam hatalma által sem ellenőrizhető helyi hatóságok hivataldzsungele, az egyéni visszaéléseknek tág teret táró „lebírhatatlan papirosvilág".

A jakobinus vezetők jól tudták, hogy „a nyomorúság szülte a forradalmat, a nyomor teheti tönkre" (Saint-Just[6]) — de a burzsoá „egoizmus" erkölcsi bírálatával (és legfeljebb terror általi elnyomásával) szimmetrikusan a nyomorúság inkább csak erkölcsi elismerést nyert uralmuk alatt: „A nyomorultak a föld hatalmasai . . . Ők parancsolhatnak kormányaiknak . . ." (Saint-Just ventôse-i beszédéből.) A „nincstelenek létének" — mely „a szabad állam lényegével összeegyeztethetetlen" — a felszámolására vonatkozó tervezgetéseik azért maradtak teljességgel utópisztikusak (méghozzá e felszámolás konkrét formáját — a termelés fejlődésének, expanziójának, a visszafogása — tekintve reakciósnak nevezhető utópia), mert valóságos gazdaságpolitikájukból még elméletileg megkonstruálható út sem vezet a „sem szegényeket, sem gazdagokat" nem ismerő[7] ideál irányában. És egyedül ez a retrográd utópia — a kapitalista ellentétek kibontakozása ellenszereként a fejlődés „feltartóztatására" tett teoretikus kísérlet — emeli Robespierre-éket a riválisi jakobinus irányzatok koncepciótlansága felé. *Danton* „végcélként" lényegében fenntartotta a levert girondistáknak „szabad" kapitalista kibontakozást igenlő elveit; *Hébert* pedig a kereskedők elleni kirohanásokra (a közellátás — különösen Párizs élelmezése — hihetetlen rossz helyzete miatt ez volt a leg-„népszerűbb") korlátozta programját; és ezt a veszettek is legfeljebb néhány népítélettel, a Párizs „kiéheztetése" tervével meggyanúsított kereskedők kivégzésével toldották meg.

Nem túl könnyen — nem is túl korán — fogadták el a robespierre-isták *az általános gazdasági növekedés* és a *magángazdaságok felhalmozása* felfedett összefüggéséből adódó következtetést, azt hogy *a privátvagyonok hatalmának megtörése csak a gazdasági növekedés visszaszorításával* lehetséges. Saint-Just 1792-ben még nem feltétlen híve a kereskedelem korlátozásának, a *„luxus"-kritika* erkölcsi előnyeiből következő — esetleg egész Európához képest végzetes elmaradást eredményező — *ipar-visszafejlesztésnek*. „Nem dönthetem el, hogy a luxus önmagában jó-e", de meglehet „a Köztársaságnak luxusra van szüksége, mert különben olyan erőszakos törvényeket kényszerül hozni a gazdagság ellen, melyek vesztébe kergethetik a Köztársaságot." Az árutermelő Európa közepette „nem élhetünk úgy, mint a szkíták vagy az indiánok". A bővülő termelés visszaszorítása ellen szóló érv a háború is, mely távolról sem tiszta eszmei indíttatású: „Ne gondoljuk, hogy Európa kereskedőnépei a mi szép szemünkért érdeklődnek a lázadók ügye, az ellenünk hadakozó királyok iránt; ezeket a

[6] 1792. november 29-én a Konventben mondott beszéd.
[7] Saint-Just: „Köztársasági intézmények" (Vázlattöredékek 1793—94-ből).

népeket kereskedelmünk, pénzügyeink érdeklik, gazdaságunk meggyöngülését figyelik . . ."[8] S ha csak a *belső* gazdasági problémákat tekintjük: nem a luxus*ban*, hanem a luxus*ból* élők, a „sokaság, mely nemrég még egy másik osztály bűneiből élt", létkérdéséről van szó a „fölösleg és fényűzés" felszámolása, az úgynevezett „szükségletek szintjére" szorítás erőszakos gazdaságpolitikájának problémájánál. „Védjük a szabad gabonakereskedelmet — a szabadság nevében harácsolnak; gyakoroljunk kényszert a földtulajdonosokkal szemben, kergessük el az iparűzőket —, a terror a kereskedők kibúvója lesz."[9]

A történelem túl gyorsan igazolta Saint-Just predikcióit. De a forradalmi logika a feltárt antinómián belüli következetességre kényszerít: ha „szabadságunk a nyomorúság lánya", akkor meg kell akadályozni, hogy a „szabadság" a nyomor szörnyeit szülje kivívói számára; ha „a szabadság hadat visel az erkölcs ellen" — akkor az erkölcs hadat üzen ennek a „szabadságnak", az „erény emanciója, a terror" (Robespierre) eszközével. Ez az eszköz azonban csak arról gondoskodhat, hogy valamivel kevesebb gazdag legyen, de éppen nem a több gazdagság megteremtéséről. Saint-Just, aki 1792-ben még tiltakozott a civilizáció fogyasztásának az állítólagos „természetes" szükségletek szintjére való visszaszorítása ellen (ez a vadság természeti állapotához vinné vissza az országot, mondta), 1793-ban már úgy látta, hogy a „szabadelvű szabadság" viszont a monarchia vad „erkölcseit" restaurálja, az önzés egyeduralmát. „Hasztalan hízelgünk magunknak, hogy köztársaságot csinálunk, ha a lesújtott nép képtelen elfogadni"[10] — a nép felemeléséhez nem elég ellenségeit lesújtani, úgy tűnik, magának a „szabadság" elméletének egy részét [a laissez faire liberalizmusát] is szét kell zúzni. „Hivatkoztak önök előtt Smithre és Montesquieu-re. Smith és Montesquieu sohasem szerzett tapasztalatokat arról, ami most nálunk történik . . . Merem állítani, hogy nem létezhet jó, gyakorlati gazdasági kézikönyv . . . Ami Angliában vagy bárhol másutt van, abban semmi közös sincs Köztársaságunk történetével; mi csak saját dolgaink természetét vizsgálva állapíthatjuk meg társadalmi szervezetünk betegségeit és kell megkeresnünk orvoslásukat."[11] „Nincs többé külkereskedelem — de értelmesebb lemondanunk a termékfölöslegről, mint a Köztársaságról és az erényről."[12] A jakobinus erény és esély e döntése nem lehetett kétséges — de a következmény sem: a „többlet" eltűnése távolról sem teremtette elő a „szükségest". A *termelés* irányítása terén pedig nem sokat tehetett a terror — legfeljebb gyanakodva nézte saját állami hadigyártásának nagyipari jellegét (és méltán, mert az itt kialakult struktúra ásta alá leginkább a „végső soron" restaurálandó kistermelői idill alapjait; a thermidoristáknak már csak a nacionalizáció „béklyóját" kellett levenniük erről a nagyiparról).

Azoknak az elveknek első megfogalmazása, melyeket a par excellence jakobinus gazdaságelmélet alapjainak szoktunk tekinteni, Robespierre 1792. december 2-i beszédében hangzott el.[13] *Nem „briliáns elmélet", hanem a „józan ész első belátásai" alapján* kell leszámolni az „előítéletes törvényekkel, melyeket a királyi zsarnokság, a nemesi arisztokrácia, az egyházi és burzsoá birtokos

[8] „Beszédek és beszámolók", 82—83.
[9] Uo. 85.
[10] I. m. 81.
[11] Saint-Just számára Montesquieu elmélete „elégtelenségének" bevallása a saját *tavalyi* világnézetével való leszámolást jelentette.
[12] Saint-Just 1793. okt. 10-én (Konvent).
[13] „Textes", II, 82—90. „*Sur les subsistances*" (Konvent).

szemlélet alapított" — leszámolni ezekkel, de azzal a tudattal, hogy „*egészen idáig ezeken kívül más törvénnyel nem rendelkezünk*". Mit védtek ezek a törvények? „A kereskedelem korlátlan szabadságát és a bajonetteket, melyekkel az éhséglázadásokat leverik." Mi az „elmélet" fő hiányossága? Hogy a létszükségleti cikkek cseréjére is kiterjeszteti a csak a luxusfogyasztásra érvényesíthető elveket, hogy „semmi különbséget nem tesz például a gabona és a festék forgalma között". És e disztinkciótól függetlenül: „az általános elmélet, amely jó lehet közönséges időkben, nem találhat alkalmazásra olyan kritikus korszakban, mint a forradalom". Azt az elvet, hogy „az egyik ember szabadságának korlátja a másik ember joga", csak egyképpen értelmes alkalmazni: *a tulajdonos szabadságának korlátja a nép* létfenntartási joga. *A „tulajdonosi princípiumok sérthetetlenségének védője"* azt a jogot követeli, hogy szabadon „megölhesse embertársát" — az éhínségre való „*spekuláció szabadsága nem cserekereskedelem, hanem útonállás*". Aki él és visszaél a „monopóliummal — az közönséges gyilkos" — és e monopóliumok szabadsága lenne a „legitimitás"? „Én a nép gyilkosait jelentem fel nektek, s ti azt válaszoljátok: *'laissez-les faire!'*" És milyen perspektívát jelent, ha nem hagyja a törvény „szabadon tenni" a népgyilkosokat? Mit tehet a törvényhozó „az előítéleteknek az elvek, az egoizmusnak a közérdek ellen viselt háborújában"? Az első *közellátás*ról tartott robespierre-i beszéd már előlegezi mindazt, ami a következő évben, a mindent megváltoztatás hatalmas heroizmusa közepette is változatlanul meghagyja az — éhséglázadásokat és az ezt leverő bajonetteket: „*A legnagyobb szolgálat, amit a törvényhozó tehet az embereknek, az, hogy kényszeríti őket arra, hogy becsületes emberek legyenek.*"

Ez a meglepő és mégis szinte „várt" fordulat távolról sem egyszerűen jólhangzó szónoki semmitmondás. *Saint-Just*, aki „Köztársasági intézményei"-ben leírta azt a mondatot, hogy: „*Nemigen akad kormányzat, mely saját gazdasági rendszere hibáival szemben kellő ellenállást képes kifejteni*", annak a „megállapításából, hogy gazdaságunk és erkölcseink dolgában oly sok a hasonlóság, hogy aligha lehet külön-külön vizsgálni részleteiket", arra a „praktikus" következtetésre jut, hogy „csakis a sztoicizmus, mely a szellem és a lélek erénye, képes gátat vetni a romlásnak egy erkölcstelen és kufárkodó köztársaságban". A — nagy népi mozgalmak követelésére létrejött — *ármaximum* kudarcának hasonló „erkölcsi alapon való" magyarázata („ha az erkölcsök megreformálásának mellőzésével szabályozzuk az árakat, akkor csak a kapzsiság kerekedik felül") a jakobinus gazdaságpolitika egyik legelhibázottabb lépéséhez, a *bérmaximum* elrendeléséhez vezetett (thermidor 5-én !).[14]

A történelmi magyarázat kézenfekvő: az *infláció* természetszerűleg a *nominál*bérek gyors emelkedését *is* eredményezte, különösen a hadiiparban foglalkoztatott munkaerő iránt nőtt meg a kereslet. Egyes szakmákban munkaerőhiány, míg másutt a munkanélküliség kuszálta Párizs amúgy is zavaros gazdasági helyzetét. Bár erőteljes *antiinflációs politikában az általános* (együttes ár- és bér-)*maximum* bevezetése logikus lépés — *forradalomban* (különösen annak olyan szakaszában, amikor a forradalmi kormány politikai hatalmának a népmozgalomtól való elkülönülése minden kormányrendelkezéssel szemben

[14] E rendelkezés történetéhez lásd A. Soboul: „Le maximum des salaraires parisiens et le 9 thermidor"; *Annales historiques de la Révolution française*, 1954/1, 1—22.

bizalmatlan, ha nem ellenséges fogadtatást „eredményezett") *ez a logika ésszerűtlen.* Robespierre és Saint-Just nemcsak „polgári korlátaik" miatt hagyták érvényben a La Chapalier-féle (a korporációellenesség ürügyén) munkásellenes törvényt, és léptették életbe a bérmaximumot, inkább *a kereslet—kínálat* törvényének az olyannyira tisztelt *Munka „megrontásával"* fenyegető hatását megelőzendő. Az „önzetlenség" nemes és sztoikus erényét demokratikusan-egyenlően megkövetelték a harácsoló hadiszállítótól és az 1791-es névleges bér néhányszorosát kereső hadigyári munkástól — bár ez utóbbi a „harácsolók" jóvoltából magasabb bérért még annyit sem tudott vásárolni, mint a régi rendben, amikor nem túl sok pénz (azaz assignata) és áruhiány, hanem pénzszűke és árufölösleg jellemezte a gazdasági „egyensúlyt". A *„munka szeretetét és a szent érdeknélküliséget"* követeli Saint-Just *mindenkitől* „Köztársasági intézményei"-ben, ahol (Robespierre-rel ellentétben ő csak e nem-publikus vázlattöredékekben) a forradalmi kormány pénzügyi politikája következményeként írja le a *népi* erkölcsök korrumpálódását, azt, hogy a munka megszűnt morális szükségletnek lenni, hogy a *munka* a szegény citoyen számára már nem több, mint a pénzszerzés puszta *eszköze.* „Hiába, bármennyire tisztelem a népet, kénytelen vagyok észrevenni a kialakuló új erkölcsöket. Nap mint nap számos citoyen adja fel apja mesterségét, hogy csak néhány napig dolgozva a munka helyett ama puhaság tiszteletének adja át magát, mely a monarchia emlékét oly utálatossá teszi. Hogy lehet az, hogy amikor a haza szörnyű háborút visel, s egymillió-kétszázezer polgártársunk ontja vérét, akkor az államkincstár — e roppant tömegű pénz kibocsájtásával — a feslettséget és a szenvedélyeket táplálja ahelyett, hogy a fukarságot és önzést igyekezne elnyomni?" Azt tehát, hogy az „irányított gazdaság", a jakobinus állam gazdasági beavatkozásának utolsó intézkedése ez az öngyilkos lépés, a bérmaximum bevezetése volt, nem lehet egyszerűen a „polgári érdekek" védelmére visszavezetni (mint azt nagyjából Soboul is teszi). Éppen ellenkezőleg a „burzsoá", a piac törvényeinek *a munkára* (a „munka árára") való teljes kiterjesztését kívánták megakadályozni. Meggátolni azt, hogy a „polgári státusz" egoizmusa a legalább annyira *erkölcsi,* mint *közgazdasági* kategóriának tekintett *munka* (ezen önmagában is *állampolgári* tevékenység) morálját lerombolja; hogy olyan, Saint-Just által leírt tények, hogy egyes iparágakban háromnapi munka fedezvén a heti szükségleteket, a másik háromnapi munka már nem szükséglet, ne ronthassák egy nem „kufárkodó" köztársaság kialakításának esélyeit, *„a munka tisztelete és a polgártársak közötti kölcsönös tisztelet nélkülözhetetlen erénye"* győzelmének a lehetőségét.

Igazságtalan paródia lenne mindebből azt a következtetést levonni, hogy a jakobinusok az éhezők követeléseivel szemben alkalmazták az aszketikus erényről szóló idézeteiket. Ezeket a követeléseket sokkal inkább azért nem tudták kielégíteni, mert a „terror nélkül tehetetlen erény" (Robespierre) a terrorral együtt is tehetetlen volt az újgazdagok diadalmas „antiaszketikus" gyakorlata ellenében. A „népérdek"-re való hivatkozás a közgazdaság kérdésében távolról sem volt absztrakt politikai jelszó számukra, hanem a *nép* „nagyobb része boldogságának", ha kell erőszakos eszközökkel történő kiharcolásának ideológiai fegyvere. *„Egy népnek, mely nem boldog, nincs hazája"* — mondta Saint-Just első gazdaságpolitikával foglalkozó beszédében, és erre rímelt a nincstelenség megszüntetését célzó ventôse-i dekrétumok e híres mondata: „A boldogság új eszme Európában!" Ez a „boldogság" — bár a „filozófia ígéretei" is visszacsengenek a szóban — azt a *föld*osztó „igazságot jelenti, mely boldoggá

teszi a népet és konszolidálja a dolgok új rendjét".[15] A vagyontalanság és a nagy vagyonok felszámolása — mint a jakobinusok legautentikusabb tettei általában — egyszerre a legrealistább és a legutópistább program. Realizmusa abban állt, hogy a „dolgok új rendje konszolidálásának" valóban ez volt a *conditio sine qua non*-ja. „Állítom, hogy a szabadság nem honosodik meg, ha a nincstelenek fellázíthatók a dolgok új rendje ellen — írta Saint-Just ‚Intézményeiben' —, tehát úgy kell rendeznünk dolgainkat, hogy ne legyen több nincstelen, hogy mindenkinek legyen némi földje." A jakobinusok a *„loi agraire"*-t, a nacionalizált nagybirtokok és a kisajátított egyházi földek *ingyenes* fölosztásának a követelését — amíg az a *„veszettek"* követelése volt — „khimérának" ítélték. Ventôse, az hébertisták leverésének hónapja az *enragés*-program „kisajátításának" is az ideje volt. Robespierre és Saint-Just éppen a baloldali ellenzék felszámolásának a pillanatában látták szükségesnek, hogy visszautasítsák a „mérsékeltek" tömegbázisának — a „forradalomban meggazdagodottaknak" (J. Roux) — a támogatását. *Ez* a ventôse-i dekrétum lényege. „Az események ereje olyan eredményekre vezet bennünket, amelyekre nem is gondoltunk. *Létezhet-e állam oly módon, hogy a polgári kapcsolatok a kormányzat formájával ellentétes viszonyokra vezetnek?* Aki félig csinál forradalmat, csak saját sírját ássa meg.[16] A forradalom elvezet bennünket azon elv felismeréséhez, hogy aki országa ellenségének mutatkozott, az nem rendelkezhet benne tulajdonnal . . . Netán azért ontja a nép hazánk határain a vérét, azért visel minden család gyászt gyermekeiért, hogy elnyomói zavartalanul élvezzék az életet? El kell ismernünk a következő elvet: csakis annak vannak jogai hazánkban, aki felszabadításában közreműködött. Szüntessék meg a szegénységet, amely megbecsteleníti a szabad államot; a hazafiak tulajdona szent, de az összeesküvők gazdagsága a nincsteleneket illeti." Csak így tud a népképviselet „hazát adni a népnek" — azaz boldogságát biztosítani. A boldogság saint-justi leírása sűrítve mutatja be a jakobinizmus erkölcsi utópiájának elviselhetetlenül korlátolt „erényét", mellyel szemben ellenfelei kritikája legalább annyira jogosult, mint az övé a dantonisták stb. ellenében: „Szóltunk önöknek a boldogságról, ám az önzés visszaélt ezzel az eszmével . . . Nyomban vágyakat ébresztett ama boldogság után, mely a másokról való megfeledkezésben és a fölösleg élvezetében áll. Boldogság, boldogság! — kiáltották. Ámde nem Perszepolisz boldogsága volt az, amit mi kínáltunk — ez a boldogság az emberiség megrontóinak boldogsága; mi Spárta boldogságát és Athén szép napjaiét kínáltuk fel; az erény, az önzetlenség és a mértékletesség boldogságát; azt a boldogságot, mely megleli örömét a szükségessel is, dúskálás nélkül; mi boldogság gyanánt a monarchia bűneinek gyűlöletét, egy kunyhónak meg a kezetekkel megművelt termékeny földecskének az örömét kínáltuk."[17]

[15] Saint-Just ventôse 8-i beszámolóját lásd „Beszédek és beszámolók", 137—155.

[16] A „félig csinált" forradalomnak ezen eszméje igazolhatja, hogy a dantonisták elleni fellépés — melyet az héberisták megsemmisítésétől még három *hét* sem választott el — felháborító formája ellenére sem magyarázható a személyi hatalmi harc vagy akár kizárólag a terror kérdésében való különbség „motívumával". (Az én kiemelésem — L. M.)

[17] Ventôse 23-i beszéd. Vö. a „Köztársasági intézmények" következő passzusával: „Ahol nagy földbirtokok vannak, ott földtelen szegényparasztokat láthatunk . . . Az ember nem arra született, hogy gyári szövőszék mellé, majd kórházba vagy menhelyre kerüljön — minden ilyesmi embertelenség. Az ember arra született, hogy függetlenségben éljen, hogy minden férfinak takaros felesége legyen és erőteljes, egészséges gyermekei: nem kellenek sem gazdagok, sem szegények."

Ventôse végre tett valamit a „proletár polgártársakért" — pontosabban elrendelt egy tettet. (A végrehajtást a Közjóléti Bizottság hébertista tagjai — akik plágiumnak ítélték — még inkább akadályozták, mint a konzervatív képviselők, akik rábízták a kezükben tartott hivatali hálózatra, mely magától is megfojtotta.) Közvetlen következménye több tucat új „comité" alakulása volt — ami igencsak ellentétes volt Saint-Just ventôse 3-i végrehajtási utasításának szellemével. „*Egyszerű módszerekkel, nem kincstári módon, kevés hivatalnokkal*" — írta a „Közgazdasági intézmények" közgazdasági fejezetében, amikor a „kincstári módszerek" már felülkerekedtek a forradalomban. „Ameddig azt látjuk, hogy egyetlen polgár is az állami és kormányhivatalokban előszobázik, addig semmit sem ér a köztársasági kormányzat. Szörnyűség, ha az emberek kénytelenek az igazságukért könyörögni."

A ventôse 23-i Saint-Just beszéd[18] — „A külföld frakcióiról" — a parlamenti harcok erkölcsisége szempontjából nem nevezhető a legnemesebbnek. Mindenekelőtt azért, mert a „külföldi" konspiráció mítoszát tette a jobb- és baloldali ellenzék felszámolásának az ideológiájává. De — írja bár a „külföld" számlájára — a „hivatalok háztartása korrumpáló osztályának" létében helyesen (és egyedül ő) ismerte fel a forradalmi kormányzat legfőbb ellenségét, azt, hogy „*ha a hivatali hatalom a nép és a kormány közé áll, akkor mindkettőnél hatalmasabb lesz*". Bár a társadalmi forradalom felé tett első lépésnek tekintett ventôse-i dekrétumok végrehajtását szabotáló bürokrácia sokban segítette e felismeréshez — a *hierarchikus elv* babonás *tisztelete* csak a diagnózis megtételére és legfeljebb tüneti kezelésre teszi alkalmassá az e kérdésben legradikálisabb jakobinust is.[19] „Már nem a nép ítélkezik a kormányzat fölött; a szövetkezett hivatalnokok, befolyásukat egyesítve elhallgattatják a népet, megfélemlítik, elválasztják törvényhozóiktól, akiknek a néptől elválaszthatatlanoknak kellene lenniök . . . A demokrácia elveszett Franciaországban, ha a közhivatalnokoknak nagyobb a befolyásuk, mint a népnek . . . Még senki sem merte kimondani ezeket az egyszerű igazságokat, éppen azért, mert a kormányzat hierarchiájának felborulásával egyetlen eszme, egyetlen elv sincs a helyén, azért, mert maga a kormányzat is félni látszik számvivői bitorolt befolyásától . . ."[20] Ez a „félelem" annak a magyarázata, hogy a „terror a nép ellen fordult", ez akadályozza meg „a republikánus szerénység" diadalát, azt, hogy az „ember betölthesse célját", azaz „névtelenül éljünk, és kiköltözhessünk a folyópartok mellé, hogy kis kunyhóban ringatva gyermekünket, megtanítsuk őket az érdekmentességre és a rettenthetetlenség erényére". Azok hatalomvágya, akik „a forradalomtól azt várták, hogy most ők élhetnek olyan aljas módon, mint a monarchia alatt a nemesek és a királyi hivatalnokok", bizonyítja, hogy „semmit sem tettünk a királyság felszámolásával". „*Hol van hát az ország? Majdnem teljesen a hivatalnokok birtorolják. . . . Valamennyien kieszközlik maguknak a függetlenséget és az abszolút hatalmat, azzal az ürüggyel, hogy forradalmian cselekszenek, mintha a forradalmi hatalom őbennük lakozna.*"[21] 1793 elveit — „ha

[18] „Beszédek és beszámolók", 156—181.

[19] *Michelet* azt írja „A francia forradalom történetében", hogy Saint-Just ama fordulata, hogy „az új világ zsarnokai a bürokraták", „megrettentette Robespierre-t" (XIII. könyv IX. fejezet) — persze azt elég nehéz eldönteni, hogy Robespierre e leírásnak megfelelően elsápadt-e 1793. október 10-én, de az bizonyos, hogy ő *jegyzeteibe* csak azon személyek nevét írogatta be, akik hivatalba kerülvén megőrzik majd megvesztegethetetlenségüket, ő csupán „megtisztítani" és nem felégetni akarta a „papirosvilágot".

[20] „Beszédek és beszámolók", 166—167.

[21] Uo. 172.

köztársaságot akarunk csinálni, akkor a lehető legkevesebb hatalmat vegyük ki a nép kezéből, s bízzuk rá a lehető legtöbb funkció gyakorlását"[22] — „felfüggesztették". És a következménye: hogy „a nép még a népi társaságokban is csak közönsége lehet a hivatalnokoknak, ahelyett, hogy bírálná őket... Minél inkább elfoglalják a hivatalnokok a nép helyét, annál kevesebb a demokrácia."[23]

A „megfagyott forradalmat" már csak egy eszme melegítette — az, melyet hajdan Robespierre a legkevésbé sem akart a demokratikus forradalom quid pro quo-jaként elfogadni —, a nemzeti érzés, mely még mindig a forradalom és ellenforradalom tiszta frontvonalain érezhette magát, a Pitt-kovácsolta konzervatív-feudális koalíció jóvoltából. A „nemzet a nép" mondta Robespierre, mikor a girondista háborús párt a nemzeti érdekek primátusa jelszavával akarta harcba vinni a francia népet; a „nép a nemzet" mondta a jakobinus Comité, amikor kormányzata inkább a nemzeti érdekek (külháború sikerei) képviselőjének bizonyult, mint a politikai hatalomból kiszorított és a pozitív gazdasági intézkedések eredményeit a „hatalmat bitorló" bürokrácia jóvoltából későn vagy sehogy sem érzékelő nép érdekképviseleti szervének. „Reálpolitikusok" voltak a jakobinusok, amikor — utolsó — „népszerű" ideológiájuknak elfogadták a „francia nagyság" Brissot-tól és Dantontól levetett jelszavát, amikor a nagyon is illuzórikusnak bizonyult igazi népérdek realizálása-„képviselete" helyett megelégedtek a megvalósíthatóval: a francia nép érdekeinek a reális képviselésével.

IV

„A legabszurdabb eszme, amely megszülethet egy politikus fejében, az a hit, hogy elég egy idegen néphez fegyverrel a kézben behatolni ahhoz, hogy elfogadtassuk vele törvényeinket és alkotmányunkat. Senki sem szereti a fegyveres hittérítőket."
(Robespierre)

Robespierre két alkalommal döbbentette meg a Jakobinus klubot „filozófiaellenes" felszólalásával a kozmopolitizmus kérdésében. Először 1791 telén, híres háborúellenes szónoklataiban:[24] „Akik fegyverrel a kézben akarnak szabadságot adni egy népnek, soha sem lesznek mások, mint idegenek és hódítók"[25] — mondta a fény terjesztésére hivatkozó háborús párt képviselőinek. Másodszor, amikor a köztársaság II. éve pluviôse havának 11. napján *minden angol fogoly kivégzését követelte:* „Mi ez az undorító anglománia a filantrópia

[22] Saint-Just 1793. február 12-i beszéde. Robespierre 1793. május 10-i beszédében az önkormányzat elvében látta „az ambíció és az önkény" ellenszerét: „Hagyjunk fel a kormányok azon ősi mániájával, hogy mindent túlságosan kormányozni kell... hagyjuk meg a közösségeknek a hatalmat, hogy önmagukat saját ügyeikben kormányozzák."

[23] „Beszédek és beszámolók", 149. A következő mondat mintha magának Robespierre-nek szólna: „Amikor egy népi társaságban tartózkodom, és a népet figyelem, mely tapsol, ám másodrangúvá vált, mennyi gondolat szomorít." (Uo. 150.)

[24] „Textes", I (avril 1791—juillet 1792), 95—158.

[25] „Textes", II, 102.

maszkja alatt, a filozófiai szólamok leplében?"[26] A „filozófiai szólamoknak" *ez* a kritikája semmiben sem közös pl. a liberális laissez faire elméletének „vaines abstractions métaphysiques"-ként[27] való kárhoztatásával vagy akár későbbi „philosophisme" elleni szónoklataival. Még az általa mindvégig elítélt annexiós politikának is több köze van egy „ugyanolyan új elmélethez, mint maga a forradalom", mint annak „az ösztönös gyanakvásnak", mellyel — mint maga dicsekszik vele — Robespierre „viseltetik már a forradalom kezdete óta az olyannyira demokratikus idegenek iránt". 1793—94 telén közelebb került a hajdani hatalmas vitapartner, Mirabeau márki 1790—91-es nemzeti „realizmusához", mint a teoretikus tevékenysége egyik csúcsát jelentő, csaknem egyedül (a „lelkiismeretével") vívott híres háborúellenes harcának elveihez (1791—92 tele).

1790. május 20-án az Alkotmányozó Gyűlésben *Mirabeau* megtámadta a Robespierre által képviselt pacifista nemzetközi jog-koncepciót. „Megkérdeztem magamtól, vajon az, hogy mi hirtelen megváltoztattuk politikai berendezkedésünket, azt fogja-e jelenteni, hogy más nemzeteket arra kényszerítünk, hogy hasonlóképpen változtassák meg a magukét? . . . Mind a mai napig az örök béke rousseau-i terve álom maradt, mégpedig igen veszélyes álom, mivel lefegyverzi Franciaországot egy felfegyverzett Európával szemben." A „világtestvériség" álma *és* a hódító háború politikai programja a Gironde és a köréje csoportosult „világpolgárok" (akiknek francia állampolgárságot szavaztak meg) nem is kevéssé konfuzus jelszava lett.[28]

Condorcet kísérelte meg, hogy „Európa felszabadítása" és a francia „forradalom" területi expanziója számára egységes elmélettel szolgáljon. „Nem szólok most az érzelmek erkölcsi kötelékéről, melyet egy nemes lélek mindig megőriz hazája irányában, *akár igazságtalanság árán is* . . . De azt mondom, hogy minden polgár kötelessége a hazához való tudatos elkötelezettség vállalása: az abszolút szabadság csak a vadember állapotához illő; a szolgálat, a kölcsönös kötelezettségek, a védelem és a veszélyek vállalása kölcsönös kötelék a haza és polgárai között."[29] Most inkább ő a rousseau-i nacionalizmus örököse, amikor Robespierre pacifizmusának állítólagos „hazafiatlanságával" polemizál: „Azt akarják elhitetni, hogy a francia nép ama szent vágya, hogy függetlenségét megőrizze és szabadsága hatalmát kiterjessze, egy frakció törekvése.

[26] Jellemző, hogy ezt az indítványt fenntartás nélkül csak az a Barère támogatta, aki thermidor 7-én „Éloge de Robespierre", 9-én pedig „Robespierre démasqué" címmel tartott beszédet. „Nem kellenek foglyok, csak a halottak nem térnek vissza." Ez alkalommal mondta e hírhedt szavakat — „Ugyan miféle szellemi járvány vetette be magát hadseregeinkbe, mily hamis fogalmak a filantrópiáról? Ha az angolokkal bánunk emberségesen, akkor a brissotinek álhumanista tanát és Doumouriez álhazafias gyakorlatát folytatjuk. Az az igazi emberszeretet, ha kiirtjuk ellenfeleinket — így érez az igazi francia." (Les „Mémoires" de B. Barère, publié par H. Carnot, Párizs 1843; idézi Macaulay: „Bertrand Barère", London 1844.)

[27] „Textes", II, 154. *(Sur la gouvernement représentatif.)*

[28] A német Cloots — korábban a Gironde kozmopolitái, később az hébertista és külföldi összeesküvés amalgámjában —, aki magát „az emberi nem szónokának" nevezte, kétségkívül ritka zavarosságról tett tanúbizonyságot. „A népek szükségképpen rosszak, csak az emberi nem jó" — mondta; majd: „Mivel békét akarok, éppen ezért követelem a háborút". (A Jakobinus klubban, 1792. január 1-én.)

[29] 1791. október 25-én a Törvényhozó Gyűlésben. (Az én kiemelésem — L. M.)

Milyen frakció az, mellyel szemben az a vád, hogy az emberi nem felszabadításáért konspirál? Ez maga az emberiség!"[30]

A filozófus fejtegetései után érdemes egy pillantást vetni a *„forradalom finánca"*, a Gironde és a Jakobinus klub uralma idején egyaránt pénzügyminiszteri teendőket ellátó *Cambon* — a híres *„háborút a palotáknak, békét a kunyhóknak"* jelszó szerzője — fejlődésére a „filozófia nagy princípiumait elterjesztő" háború ideológiai indoklása terén. „Egyáltalán nem a nagyravágyás vagy a hódítási szándék vezet bennünket; egyetlen nép fölött sem akarunk uralkodni, mi éppen hogy nem a népek szolgaságát akarjuk — jobban, mint bármikor tiszteljük a nemzeti függetlenséget" — mondta 1792. december 15-én.[31] — „De jaj annak a népnek, mely felszabadítása pillanatában nem töri össze azonnal a láncait . . ." A „népek felszabadítása" e fura felfogásával igencsak összeegyeztethető a kevésbé hangzatos jelszó, a *„háborúnak kifizetendőnek kell lennie"* kihirdetése. „A háború megüzenése Hollandiának *tisztán pénzügyi művelet*, éppen ezért ez a leghatalmasabb csapás, melyet ellenségeinkre mérhetünk."[32]

Danton — bár a háború kirobbanása előtt nem fordult szembe a királyi udvar és a „köztársasági párt" háborús terveivel egymaga szembeszálló Robespierre-rel — 1793 eleji állásfoglalásával már két (a forradalom további fejlődése szempontjából igen lényegesnek bizonyuló) ponton szembekerül a kibontakozó jakobinus politikával. A külháborúra hivatkozva a *nemzeti egység* helyreállítását követeli (Robespierre nem is túl implicite éppen ezen egység kialakulását megakadályozandó vállalta a „pacifista" platformot), és az *angol liberális* párt balszárnyának előretörését várván, a két nagy *polgári* állam szövetségét tervezgette. „Ma meghódítjuk Hollandiát, holnap szövetkezünk az angol köztársasági párttal, holnapután Franciaország diadalmenetben vonul át Európán, így megyünk mi a dicsőséges utókor felé. Töltsük be a francia nagyság eme elhivatottságát — semmi vita, semmi belharc, a hazánkat kell megvédenünk!"[33]

A francia forradalom idézett — igencsak különböző — irányzatairól mondható el tehát A. *Sorel* jellemzése: „Az emberiség jövőjét azonosították hazájukéval, a nemzeti ügyet az összes nemzet ügyével. Teljesen természetesnek tűnő módon keverték össze az új doktrina terjesztését a francia hatalmi terjeszkedéssel, az emberiség emancipációját a köztársaság nagyságával, az Ész uralmát Franciaország uralkodásával, a népek felszabadítását az államok meghódításával, az európai forradalom győzelmét a francia forradalomnak Európa feletti győzelmével."[34] Ezt az „azonosítást" Robespierre is megtette, sőt nemcsak napi politikai jelszavait, hanem egész történelemfilozófiáját arra az „azonosságra" alapozta, hogy *a francia forradalom ügyével* áll vagy bukik *a világtörténelem céljának* beteljesedése. Azonban az „összekeverés" nélkül, és így épp ellenkező elvi és praktikus-politikai következtetésre jutván: amely nép nem szabadítja fel önmagát, azt külső erővel nem lehet és nem is kell megkí-

[30] 1791. dec. 29-én. *A. Sorel* így kommentálja a filozófus felszólalását: „És a Gyűlés megtapsolta ezeket a frázisokat . . . A filozófia arra redukálódott, hogy az *államraison* apológiája legyen; a filozófusoknak nem adtak más feladatot, mint a *kész tények* jusztifikálását." („L'Europe et la Révolution française", I—IV. Párizs 1889.) II, 433.

[31] „Moniteur", XIV, 788.

[32] Ti. hogy „Hollandia a királyok bankházából a köztársaság kincstárává" váljon. (1792. március 2-i beszámoló.)

[33] 1793 márciusa. („Moniteur", XV, 680.)

[34] A. Sorel, i. m. I, 541—542.

sérelni felszabadítani. Ez az elv azonban igen különböző konkrét politikai elhatározások fedőneve lett — alig kevesebb ellentmondással, mint a girondisták nacionalizmussal kevert kozmopolitizmusa. A Törvényhozó Gyűlés idején — melynek mondhatni saját indítványára[35] nem volt tagja — vált a Jakobinus klub Robespierre politikai és eszmei küzdelmei igazi színhelyévé (a vitathatatlanul reakcióssá vált alapítók, Barnave, a Lameth fivérek stb. fokozatos kiszorításával). S talán ez a helyszín is magyarázza, hogy három híres háborúról szóló beszédében[36] tökéletes tisztasággal végig tudta vinni a politikai döntéseknek (melyekben e helyzetben nem vehetett részt) az elvi-elméleti értékelését és a konkrét szituáció elemzésével való összekapcsolását. És éppen ezzel a fellépésével kockáztatta legjobban, hogy elveszti az alkotmányozó gyűlésbeli szereplésével — következetes demokratikus követeléseivel — kivívott népszerűségét. Nem „hizelgett a pillanatnyi tömeghangulatnak", a régi „előítéleteket" újra felmelegítő „felizgatott közvéleménynek". A háború a forradalmi harcokkal ellentétes erkölcsi-emberi tulajdonságokat követel, tehát a háború követelése nem forradalmi követelés. „*A háború alatt a passzív engedelmesség szokása* és a sikeres vezetők iránti természetes lelkesedés a haza katonáit könnyen a tábornokok, a katonai despotizmus zsoldosaivá teheti."[37]

Az „*igazi Coblenz Franciaországban van*" (azaz belső ellenforradalom a fő veszély) és a „*hazafiság lángja egy katonai kényuralom ambícióját tüzelheti*" — ezek a Brissot beszédei ellen felhozott jól ismert érvei. Nem kevésbé jelentős azonban az a fordulat, mely talán Condorcet-nak szól: ha „elsőként sértjük meg — bármely jól hangzó jelszóval is — szomszédjaink földjét, ez lesz a legigazságtalanabb háború, és annak a jele, hogy nálunk és nem náluk elégtelen a felvilágosodás fejlődése és a fény, a filozófia elterjedése". Hogy vinnénk el a szabadságot a szomszédba? „Tételezzük fel, hogy győztes hadseregeink a szomszéd népek területein mindenütt megalapítják a municipális hatóságokat, a direktóriumokat, a mienkkel analóg nemzetgyűlést — ti úgy találjátok, hogy ez rendkívül nemes gondolat, mintha a birodalmak valóságos sorsát a retorikai frázisok irányítanák."[38] A belső fejlődéstől függetlenül, különösen e belső függetlenség letörésével nem lehet *forradalmian* megváltoztatni egy ország fejlődését. Robespierre hitte leginkább, hogy a francia forradalom megváltoztatja Európa képét — de nem Európa térképe megváltoztatásával. „A legmesszebb állok attól, hogy feltételezzem, forradalmunk nem fogja befolyásolni, meghatározni a földgolyó sorsát . . . Isten őrizzen, hogy valaha is megtagadjam vagy elveszítsem e szép reményt." De e remény nevében nem nevezi ki *az egészen más jellegű* nemzeti mozgalmakat a francia forradalom örököseivé: „a szomszéd országok népmozgalmai teljességgel függetlenek a mi forradalmunktól és jelen elveinktől".[39]

[35] A képviseleti rendszer rousseau-i kritikájából — no meg az Alkotmányozó Gyűlés „kedvezőtlen" összetételéből — azt a következtetést vonta le, hogy üdvös, ha a képviselőket 1791-ben nem lehet újraválasztani — és a konzervatív „constituante" megszavazta saját kizáratását a politikai életből.

[36] 1791. dec. 18.; 1792. jan. 2.; 1792. jan. 25.

[37] „Textes", I, 99. *Sur la proposition de guerre.* (Az én kiemelésem — L. M.)

[38] „Textes", I, 129. *Erre* a Robespierre-re áll legjobban *Lukács György* méltatása: „A szó pompája, a szónokiasan magával ragadó ékesszólás még nem teszi a tribunt. Nem a ragyogó szónok Mirabeau vagy Vergniaud vagy akár Danton volt a francia forradalom igazi tribunja, hanem az egyszerű Marat és a száraz Robespierre." („Lenin, néptribun vagy bürokrata?" Magvető 1970, 134.

[39] Belgiumról beszél, melynek II. József elleni nemzeti felkelése nem volt sokkal „forradalmibb", mint a mi „*kalapos király*" elleni nemesi lázongásaink.

Előbb ezekről a tényekről és elvekről kell tájékoztatni a francia népet — azután a szomszédban propagandát folytatni a francia felvilágosodottság és forradalom fejlődéséről; csak reális lehetőségek alapján jogos „lelkesíteni" a népet. „Azt mondjátok, hogy én elbátortalanítom a nemzetet; nem, én szabad embereket megillető módon felvilágosítom a népet"[40] — a *tudatos*, tehát igazán szabad választás egyedül legitim voltát jó helyen idézi Robespierre — és éppen Condorcet ellenében! És valóban, ekkor a filozófus „pártja" volt az, amely „a régi előítéletek, a régi szokások, a szolgaság uralomvágya" feltámasztásán fáradozott; ahogy két évvel *később* a (nagyon is kétértelműen — azaz *konzervatív* felhanggal — idézett) *„népi érzületek"*-re hagyatkozó Robespierre is, amikor a *„haza"* és a *„köztársaság"* örök idézésével ugyanazt akarta elfeledtetni, amit hajdan a háborúpárti „köztársasági párt" — a n é p demokratikus jogainak (és élelmezésnek) hiányosságait.

Robespierre akkor is, amikor Camille Desmoulins jellemzése — „Robespierre tudtán kívül annak a Brissot-nak a szerepét játssza tovább, aki nemzetivé akarta tenni a háborút"[41] — már igaz volt, abból az alapelvből indult ki, hogy *„a francia néptől idegen az a mánia, hogy más nemzeteket önmaguk ellenére boldoggá és szabaddá tegyen"*.[42] Messzemenőkig elismerte a történelmi tradíciók, a fejlődési fázis nemzetenkénti különbözőségét — épp ez az „elismerés" vált a francia „elhivatottság" ideológiájának alapjává. Egyedül a francia nép csinált elvi-elméleti tudatosságú, tehát igazán „általános emberi" forradalmat[43] — ezzel elszakadván nemcsak az eddigi „véletlen" történelemtől, hanem az ebben a történelemben még benne élő „szolganépektől" is — akik a francia példa *után* alig kevésbé bűnösek, mint elnyomóik. A francia forradalom érdeke a világtörténelmi érdek: *„Franciák, ne feledjétek, hogy a ti kezetekbe van letéve a világmindenség sorsának az irányítása!"*[44]

E szinte vergiliusi pátoszú („Tu regere imperio populos, Romane memento . . .") fordulat éle mindenekelőtt Anglia, azaz azon ország ellen irányult, mely csaknem másfél évszázada bitorolja a legfejlettebb, tehát az emberi nem haladását vezérlő ország szerepét. A forradalom *előtti* egy-két elismerő megjegyzést leszámítva (Anglia a királyság formája ellenére is köztársaság — az államforma „relativisztikus" értékelését talán e 1788-as félmondat is motiválja), Robespierre az „angol kérdésben" mindvégig Rousseau negatív elfogultságának őrzője és védője volt. A képviseleti-parlamenti demokrácia közvetettsége a kritikájának tárgya — és annak az „haute bourgeoisie"-nak az uralma, melynek franciaországi uralomrajutása ellen talán még korábban kezdte meg küzdelmét, mint a királysággal szemben. A fő cél annak megakadályozása,

[40] „Textes", I, 139.

[41] Idézi Michelet: „A francia forradalom története", XVI. könyv IV. fej.

[42] „Textes", III, 94. *Réponse de la Convention Nationale aux manifestes des rois ligues contre la République*, 15 frimaire an II. (1793. dec. 15.)

[43] „A francia forradalom az első a világtörténelemben, mely az igaz elveken és az emberi jogok elméletén alapszik" — *utolsó*, thermidor 8-i beszéde a Konventben.

[44] 1793. augusztus 10-i beszéd (a forradalom évfordulóján). Az „univerzum sorsának irányítása" formájában nincs túl messze a bonapartista hódító háborúk „pátoszától". A jakobinus diktatúra által „megszervezett győzelem" ténylegesen összekapcsolta a Gironde és Thermidor expanzív törekvéseit, és Napóleon is mindig elismeréssel adózott a hadsereg robespierre-i saint-justi irányításának. Robespierre antimilitarista beállítottsága azonban kérdésessé teszi a „kontinuitást". „Robespierre nem nagyon szerette a mi dicsőséges győzteseinket" — mondotta *Barère* thermidor 11-i beszámolójában.

hogy „*a nép csak azért hagyja el az egyeduralmi rendszert, hogy Angliához vagy Amerikához hasonlatos arisztokratikus alkotmányhoz érkezzen meg*".[45]

Robespierre osztotta E. Burke ama véleményét, hogy a dicsőséges forradalom dicsősége abban állt, hogy nem volt forradalom — épp ezért nem volt hajlandó értékkülönbséget tenni a feudális és a „pénzarisztokrácia" uralma között, különösen nem ez utóbbi javára. „*Nem látok mást az angol népben, mint olyan szolgákat, akiknek nehezebb összetörni a láncát, mint a többi népnek*" — éppen mivel e láncok *könnyebbek*. A liberális nagyburzsoázia szövetségét — melyet a meghódított vagy felszabadított *Belgiumban* sem fogadott szívesen — visszautasította, mivel az önkényuralmi rendszerrel ellentétben ezek konszolidálódni képes hatalmat tudnak kialakítani, méghozzá a nép számára „a legrosszabb fajta arisztokrácia uralmát, a gazdagság zsarnokságát". *Dantonnak Foxhoz*, a valóban szabadelvű whig vezető győzelméhez fűzött reményeit éppúgy elutasította, mint Marat,[46] sőt ha lehet, még károsabbnak tekintette. A „*világmindenség*" *fejlődésének* — kompromisszumos kapitalizmus vagy kispolgári radikalizmus plebejus demokráciája — meghatározásáért folyt a „rivalizáló" küzdelem az angol polgári társadalom és a francia forradalom állama között, ezért élesebb e harc, mint az egyszerű visszafejlődést követelő „külső" Coblenz, az emigránsok ellen. Bár *Saint-Just a bonapartei „embargót" előlegező kereskedelmi blokád* tervezetében hangsúlyozza, hogy „a mi Carthagónk nem az angol nép, hanem a londoni udvar", Robespierre nem bocsátotta meg ennek a népnek, hogy félutas szabadsága miatt nehezebben forradalmasítható, mint a „*féodalité*" elnyomottai. „Nagy-Britannia illusztris parlamentje, sorold fel nekem hőseid nevét! *Nektek van ellenzéki pártotok. Nálatok a despotizmus diadalmaskodik, tehát a többség romlott.*"[47] Ebből a „tehát"-ból adódott a jakobinusoknak az angolokkal szembeni, az egész európai közvéleményt, azaz éppen a szimpatizáns intellektueleket megdöbbentő „antifilantróp" politikája.

„Minden ország emberei testvérek, a különböző népeknek legjobb képességük szerint kell segíteniök egymáson, mintha egyetlen állam polgárai volnának. Aki egy nemzetet elnyom, az valamennyi nemzet ellenségének deklarálta magát" — így hangzott a robespierre-i „Déclaration" 26. cikkelye. Saint-Just verziójában ezt találjuk: „A francia nép kijelenti, hogy minden népnek barátja, testvére."[48]

1793. október 16-án (25 vendémiaire, an II) — egy héttel az alkotmány felfüggesztésének megszavazása után — Saint-Just a Konventben az angolok elleni törvény előadójaként vállalta a kormányból kimaradt dantonisták vádját, a „*nationaliser la guerre*" programját.[49]

[45] „Textes", II, 99. *Sur les relations avec les peuples étrangers.*

[46] „Angliával fenyegetnek minket? Angliában a zsarnokság rég halott, a nép meg reánk tekint. Ott barátaink vannak . . ." (Danton.) „Azt gondolják egyesek, hogy az angol nép mellettünk áll. Nem találhatunk mi más szövetségest Angliában, mint a filozófusokat, és a társadalomnak ez az osztálya nem éppen a legnépesebb." (Marat) idézi A. Sorel, i. m. III, 279—280.

[47] „Textes", III, 97. *Réponse aux manifestes des rois.* (1793 dec.)

[48] „Oeuvres", 148. *(Des relations extérieurs,* 1. cikkely.) Érdemes itt felhívni a figyelmet a 4. és a 9. cikkelyre:

4. „A köztársaság pártfogásába vesz mindenkit, akit hazájában üldöztek vagy hazájából száműztek, mivel a szabadság szent ügyét védte."

9. „A francia nép megszavazza a világszabadságot." (149.)

[49] „Oeuvres", 183—189. Az 1792-ben a „*gloire* és *grandeur française*" jelszavát szívesen idéző Danton — miután 1793 júliusától gyakorlatilag ellenzékbe vonult („egy Comitének

Saint-Just első indoka az angolellenes intézkedések védelmében az, hogy az angolellenesség *népi* érzület, „és aki megkülönbözteti magát a néptől, az elveszett".[50] A filozófiai filantrópia viszont népszerűtlen és káros princípium. „Túl sokáig szolgált az emberszeretet a minket megrontó eszmék álarcaként. A filantrópia pusztított el 100 000 franciát és 1200 millió livre-t Belgiumban." (Dumouriez „humanista háborújára" utal, mely a belga liberális burzsoázia megnyerése érdekében tanusított tolerancia miatt igen „deficites" vállalkozás volt.) Saint-Just itt a filozófia és politika pragmatista szembeállításával maga kovácsolja az antijakobinus kritikák kedvenc fegyverét: „Brissot volt az, aki a filozófiával akart becsapni bennünket . . . csak erővel győzhetünk és nem azokkal a skrupulusokkal, melyeket a filozófia szuggerál nekünk."

Az államraison és a nacionalista eszmék „anyagi" alapja nyíltan szerepel Saint-Just szónoklatában — Angliának nemcsak képviseleti „képmutatása", de kereskedelme is keresztezi a köztársaság *érdekeit*. „A Comité, amikor elrendelte az összes angol letartóztatását és minden angollal a kereskedelem megtiltását, csupán országunk gazdasági érdekeit vette tekintetbe. Ez lenne az a szörnyűség, amit ‚a háború nemzetivé tételének' neveznek? Az lehetetlenség, hogy minden nemzetközi-jogi kapcsolat mindig kölcsönösen előnyös legyen; nekünk mindenekelőtt saját hazánk hasznát kell figyelembe vennünk. Az ember kívánhatja a föld összes népének a javát, de hatékonyan csak saját népe javára cselekedhet. Kormányunk megfontolván ezen igaz elveket, az egész világon semmi másra nincs tekintettel, mint a francia népre."[51]

Van azonban olyan fordulata is Saint-Just „Sur la loi contreles Anglais" c. beszámolójának, melyet nem magyarázhat egyetlen nép — a francia *forradalmi néptömegeké* a legkevésbé — érdeke sem; legfeljebb a kormány pillanatnyi érdeke — bár a francia *forradalmi kormányé* a legkevésbé. „*Egy szabad nép hazája a föld minden szabadságszerető embere előtt nyitva áll*" — fél évvel ezelőtt így szólt Saint-Just[52] a „Déclaration" bevezetőjében *(Dispositions fondamenta-*

---

sem kívánok tagja lenni, de fenntartom magamnak a jogot, hogy mindegyiket bíráljam" — mondta, mikor hívei helyett Robespierre és barátai kerültek a Comité de Salut Public-ba) — az angol választásoktól várta befolyása és újonnan kialakított békepolitikája megerősödését. Angliában azonban — nem utolsósorban a valaha „whig" Burke *Pittet*, a koalíciót és az intervenciót támogató kampánya miatt, elsöprő konzervatív győzelem született.

[50] Messze kerültek a robespierre-isták attól a Robespierre-től, aki „az évszázados előítéletek és a pillanatnyi közhangulat" ellen küzdött — mint mondta — „seul avec ma conscience".

[51] A *hódításról* ebben az őszinte expozéban sincs szó: bár maga Saint-Just a „természetes határok" meghódításáért folyó harc hőse lett (a jelszót lehetett *Rousseau*-tól is idézni), ez a *visszahódítás* és a jobb védelmi lehetőségek — nem is egészen alaptalan — ideológiájával történt (Rajna, Pireneusok, Alpok, La Manche: a jakobinus plánumok a mai Franciaország vázlatát rajzolták meg). Inkább az *elzárkózás* elve érhető tetten Saint-Just szónoklataiban — amit legélesebben megint csak a „Köztársasági intézmények" vázlattöredékei közt láthatunk viszont. Itt a „boldogságfeltételek" között ez is szerepel: „*Annál boldogabbak leszünk, minél jobban elszigeteljük magunkat.*" Szinte Fichte „Tökéletes államában" *(a zárt kereskedelmi államban)* érezhetjük magunkat. Ez magyarázhatja azt is, hogy Fichte fejlődésében — aki ekkor a „Francia forradalomnak közvéleményünk előtti védelmében" ezeket a híres, a jakobinus diktatúrát jusztifikáló sorokat írta: „Nem, ez a vér nem vér, nem, ez a halál nem halál; bármit tesz a francia köztársaság, az jól van téve . . ." — a *nacionalizmus* fordulata nem jelentett olyan törést, mint a romantikusoknál.

[52] „Oeuvres", 121.

les). E „diszpozíciók" feladásával egészen más alapra helyezkedett — és *ezt* már nem lehet a *forradalmi hatalom* szükségleteire visszavezetni. „Nem lehet bízni a' Franciaországba menekült angol ‚forradalmárokban', mivel ezek egy országot — saját hazájukat, mit a természet törvénye tilt — már elárultak." Az, hogy a „gouvernement révolutionnaire" uralkodásának első hetében a „szabadság ügyének védői" a *szabadság* zsarnoksága birodalmában „hazaárulók" lettek, a „veszettek" vádját igazolja, hogy ez a zsarnokság nemcsak a „szabadságé", s döntései gyakran csak „sub specie authoritatis" érthetők meg.[53]

S ez a leplezetlen hatalmi pozíció a „köztársaság II. évében" már legalább olyan részben magyarázza *Robespierre idegenellenes* mentalitását (mely néha szinte a mai francia kispolgár „sale étranger" reakciójával rokon), mint az a tudat, hogy a francia forradalom sorsán áll vagy bukik „a világtörténelem végcéljának beteljesedése". „A filantrópiára hivatkoznak? Én sohasem hittem azoknak az *idegeneknek* az emberszeretetében, akiket szabadságunk hajnala óta kell elszenvednünk körünkben. Ezek az olyan nagyon forradalmár külföldiek mind a zsarnokok ügynökei. Ha van a nagyszámú külföldi között olyan, aki valóban méltó a filozófus névre, az elég okos lesz ahhoz, hogy ne akarjon a francia szabadság mártírja lenni."[54]

Hogy lehetne egy külföldi „forradalmárabb a franciáknál", amikor *„a francia nép az egész világmindenségben egyedül küzd a közös ügyért"*?[55] *E „kozmikus" küldetés tudata* mindent összevetve mégis jelentősebb a *jakobinus nacionalizmus* motivációjában, mint a kispolgár kisstílű idegengyűlölete — bár még az első is ez utóbbit táplálta. *„Az egész világegyetem érdekelve van a mi megőrzésünkben"* — a francia forradalom bukása az emberi történelem végét jelentené, tehát e tudattal kell őrizni a forradalom értékeit. — *„Tételezzük fel, hogy Franciaországot legyőzik vagy megsemmisítik: az egész politikai világ összeomlása lenne ez."* Az azonban, hogy *egyetlen ország* — egyedül Franciaország — *„küzd a közös ügyért"*, azt is jelenti, hogy az összes többi ország *ellenében* kényszerül küzdeni. Franciaország „morális és politikai létezése" (mely fontosabb, „mint fizikai és gazdasági léte"!) az egész „emberiség szent reménye" — de a létért való küzdelem „az ellenünk felkelt Európa" ellen folyik. *„Mi maradna a filozófiából és a humanizmusból a Köztársaság bukásával?"* — de a köztársaságnak *a filozófiai filantrópia ellen is* harcolnia kell, ha magát és *„az emberi értelem legnagyobb csodáját"*, azaz a *pacte social* teremtette *„tudatos" társadalmát* meg akarja *védeni*.[56]

[53] Jacques *Roux*, a „guillotine permanente" követelés kitalálója — miután Robespierre Marat özvegye felvonultatásával elvette tőle az „Ami du peuple" szerkesztésének jogát, majd a szabadságot is — a börtönben, öngyilkossága előtt azt írta, hogy „Franciaország, mely forradalmunk következtében talán meghódítja a világot, egy hatalmas Bastille-já változtatta magát, ugyane forradalom következtében". Mit kell elsőnek felszabadítani? Egy éve Robespierre még azt mondta volna, hogy a „belső" Bastille-t. G. Walter: „La Révolution française vue par ses journaux" (1793 Année de faim et de sang), 328.

[54] Vendémiaire 25 an II. (Konvent) „Sur la proposition de rapporter la loi contre les Anglais". (Az én kiemelésem — L. M.)

[55] „Textes", III, 57—80. *Sur la situation politique de la République.* Konvent 1793. nov. 18-i (27 brumaire) beszéd.

[56] „Mi közös lehet még a többi nemzet és a francia nép között? . . . Nálunk a nép képviselőinek keze, a viharok közepette, a halhatatlan táblákra felvéste a franciák társadalmi szerződését . . ." (Az 1793-as alkotmányról van szó.) „Textes", III, 95.

Ennek a forradalmi szerződés szülte társadalomnak az *elvesztése „az egész természet gyásza"* lenne, nélküle „a remélt emberi haladás" helyett *„az emberi nem mindörökre visszahull a barbárság állapotába"*. Tehát le kell győzni a „barbár", a nem-tudatos történelmi társadalmakat — akár tudatosan barbár eszközökkel is. Ezen eszközként Robespierre — aki a jakobinusoknál az „optimizmus fatalizmusa" ellen beszélt[57] — még a *Condorcet-típusú ész-fanatizmust és racionalista eszkatológiát is vállalja:* „A francia köztársaság legyőzhetetlen, mint az emberi értelem, és halhatatlan, mint az isteni igazság." Persze ennek van világibb változata is: „Amikor a szabadság olyan hódítást tett, mint Franciaország, semmilyen emberi erő nem győzheti le többé."[58]

Mi jellemzi a szabadság e „visszavehetetlen" hódítását? „Az örök igazság törvényeit, melyeket hiába hívtak a jó emberek álmai, mi a realitás hatalmával ruháztuk fel. *Az erkölcs eddig csak a filozófiakönyvekben volt található—mi a népek kormányformájává tettük.*" „Egyszóval *a mi célunk, hogy betöltsük a természet terveit, realizáljuk az emberiség rendeltetését, valóra váltsuk a filozófia ígéreteit, kiszabadítsuk a gondviselést a tirannia hosszú uralma fogságából; hogy Franciaország, e tündérkert a szolganépek sivatagában, elhomályosítsa az összes valaha is létezett szabad nép dicsőségét és minden nemzet modelljévé váljon . . .*"[59] (Az én kiemelésem — L. M.)

E cél megvalósítását a *„frakciók"* akadályozzák — és a hírhedt „külföldiek összeesküvése", a frakciók elleni küzdelemre kívánt „népszerű", azaz nacionalista köntöst adni. „Az olyan nagy demokrata külföldiek minden bajunk forrásai. *Ők azok, akik felváltva a mérsékeltség mérgét, majd a túlzás művészetét alkalmazzák velünk szemben.* Megbízóik, a zsarnokok, jól kitanították őket, hogy a legforróbb hazafiasságot színleljék, hogy játsszák meg a legszélsőségesebb forradalmiságot; sürgölődjenek a legtiszteletreméltóbb patrióták körül, még a legerényesebb törvényhozók körébe is furakodjanak be, csakhogy elfogadtassák a titkos szempontjaiknak leginkább megfelelő eszméket."[60] A *pártharcok „nemzetivé tétele"* tudatosan a filozófia „általános emberi" pretenzióinak a feladásával, megtagadásával történt. „Mi a teendő a jelen körülmények közepette? Talán a filozófus szólamaival szónokolni? Nem, nekünk az okos politika, a felvilágosult törvényhozó nyelvén kell beszélnünk" (brumaire 17-én a jakobinusoknál). S a „jelen körülmények közt" az „emberiség" ügyének védelme kevesebbet ér, mint a francia nemzeti ügy védelmezése. „A jakobinusok nem tekintenek testvérüknek egy olyan úgynevezett sans culotte-ot, akinek 100 000 livre jövedelme van, és aki az összeesküvőkkel ebédel" — mondta *Clootsnak* a Jakobinus klubból való kizáratása (ami a Fouquier-Tinville előszo-

[57] 19 frimaire an II. *(Met en garde la Société contre un optimisme excessif.)* „Úgy gondolom, hogy az éberség és az aktivitás jobban szükségeltetik, mint bármikor máskor . . . Ellenségünk veszedelmesebb, mint valaha, mert minden eddiginél romlottabb . . . Mivel megváltoztatta taktikáját, nekünk is meg kell változtatnunk védelmünk eszközeit". *Journal de la Montagne*, 28, 220—221.

[58] „Textes", III. *(Réponse de la Convention Nationale aux manifestes des rois ligues contra la République.)* 15 frimaire an II. (Konvent.)

[59] „Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l'administration intérieure de la République." 18 pluviôse an II. (Konvent.) „Textes", III, 110—131.

[60] Abban, hogy ez a „külföldi konspiráció" létezett még a leghithűbb robespierre-ista történetíró sem hitt. Lásd Mathiez: „A francia forradalom" (Budapest 1957), III, VIII. fej. *A külföld összeesküvése.*

bájába vezető út első lépése volt) érdekében tartott felszólalásában.[61] „A jakobinusok nem tekintenek barátjuknak egy külföldit, aki jobb demokrata akar lenni, mint mi, franciák, aki mindig túl elöl vagy túl hátul haladt, mert Cloots sohasem volt pontosan a Hegypárton, ő mindig a citrák vagy az ultrák között tanyázott. Sohasem volt ő a francia nép védelmezője, csak az emberi nemé." Ebben a kampányban Robespierre használt olyan fordulatokat, melyek alapján nem tűnik egészen abszurdnak a „zsarnokiság" vádja: „*Egyáltalán nem kellenek nagy tehetségek* a Konventben, különösen nem külföldi tehetségek" — mondta Thomas *Paine*[62] védelmezőinek.

Hogy fogadták — és hogy tudták elfogadni — ezt az elfogultságot a forradalom őszinte, de véletlenül nem francia származású hívei? Őket ugyanaz az „értelem-fatalizmus" éltette (még Fouquier-Tinville előszobájában is), mint a kiközösített Condorcet-t, az a hit, hogy „a forradalom nem kegyetlenebb, mint maga a természet, mely feláldozza az individuumokat, hogy fenntartsa a speciest" (Danton). Hallgassuk meg *Georg Forstert*, aki saját nemzeti kötelékeit elszakította forradalmár elkötelezettsége érdekében (szülőföldje, Elzász francia annexiójának az élharcosa volt, csak így látván a német tartomány feudalizmusának a felszámolását biztosítva). „Az egyes emberek sorsa mit sem számít e hatalmas küzdelemben; de talán éppen az egyes ember semmibevétele az ára annak, hogy diadalmaskodjék az értelem, az egyenlőség ügye . . . Persze ebben az individuumokkal való nemtörődésben talán túl messze mentek a mieink . . . Meglehet, ez nemcsak lehetséges, hanem szükségszerű is volt . . . Talán szükségesek az olyan végletek, hogy még az ész és tehetség arisztokráciájában is veszélyt kell sejtenünk. Talán éppen így áll helyre az egyensúly — hacsak nem akarja a sors az emberiséget végromlásba dönteni. Persze ezek az eszközök . . . De más az eszköz és más az ügy maga . . . Bármilyen pusztítást okozzanak is a szenvedélyek, az önző érdekek szerepe, a fő az, hogy a végeredmény kielégítse az ember erkölcsi igényeit."[63]

Robespierre „erkölcsi igényeit" az eddigi európai fejlődés végeredménye nem elégítette ki. A jakobinus nacionalizmus extremitásának az okai között a szellemi (tudományos és művészeti, technikai és filozófiai) fejlődés és az „erkölcsök előbbrehaladása" diszkrepanciájának rousseau-i elve legalábbis egyenrangú a hatalmi harc machiavellizmusával. A rousseau-i történelemfilozófia ezen tételéből vezette le Robespierre az „erkölcsmentes" haladásban elöljáró Európa (elsősorban Anglia) elleni külpolitikáját — és az erény szolgálatában nem jeleskedő tudománnyal és művészettel szembeni kultúrpolitikáját. „*Európa népei látványos haladást tettek abban, amit művészeteknek, mesterségeknek és tudományoknak neveznek, de a közmorál legegyszerűbb fogalmait sem ismerik;*

[61] Frimaire 22-én a jakubinusoknál. (*Journal de la Montagne*, II/32, 259—260.) Egyébként az, hogy ki kivel vacsorázott, Hébert és Danton perében is központi „bizonyító" anyag volt.

[62] Tom *Paine*, az amerikai függetlenségi háború és az „emberi jogok" revolucionista elméletének harcosa, E. *Burke* legjelentősebb vitapartnere (a francia forradalom védelmében); Condorcet barátja, Konvent-tag, akinek neve bekerült „Robespierre füzetébe", és visszaemlékezései tanúsága szerint valóban csak véletlenül maradt életben egy börtönőr tévedése folytán. 1795-ben, ő, a terror igazán ártatlan áldozata, figyelmeztető levelet ír a thermidoristáknak, hogy a rémuralom módszereinek megszüntetésével ne adják fel 1793, a híres „an II" demokratikus vívmányait. Lásd „Le carnet de Robespierre" (éd. Mathiez), ill. „The living Thoughts of Tom Paine" (New York 1963), 130, 141.

[63] G. Forster levele feleségéhez 1793. szept. 30-án Arrasból.

úgy látszik mindent tudnak, kivéve kötelességeiket és jogaikat." — A francia köztársaságban viszont „a politika tudománya az elsődleges" — ez a tudomány pedig: „a filozófusok könyveibe száműzött morált törvénybe iktatni, az erkölcsöt az adminisztrációba helyezni".[64]

V

„Utasításban kell rögzíteni az elveket, melyek az erkölcsökre, a hatalom gyakorlására, a kölcsönös kötelességekre és jogokra, a forradalom szellemére és céljára, a szabad nép boldogságát befolyásoló és tudását képező eszmékre vonatkoznak." (Saint-Just)

„Filozófus, tudós vagy költő? Tehát tehetségét talán jobban tisztelik, mint azokét, akik kormányoznak! El lehet szenvedni azt, hogy nagyobb figyelmet szenteljenek a szerzőnek, a rímeknek, mint az uralkodónak, aki aranyrácsú páholyában unatkozik? G y a n ú s!"[65] A „Vieux Cordelier" legnépszerűbb számának — Camille Desmoulins Tacitus-„fordítása" — legnépszerűbb idézete volt ez. „A természettudósok és irodalmárok elvesztették becsületüket ebben a forradalomban" — mondta Robespierre floréali beszédében —, amikor a forradalom már elvesztette a „filozófusok" becsülését, sőt még a természettudósok támogatását is. „A köztársaság megbecsüli a mesterségeket, a művészeteket és a szellemi értékeket" — írta Saint-Just, aki ezekből az értékekből talán kevesebbet áldozott volna fel az erény oltárán, mint mestere. — „De mindenekelőtt a jó erkölcsöket, az önzetlenséget és az önfeláldozást követeli meg polgáraitól."[66] Ez a „de" még a legszolidabb megfogalmazása a jakobinus kultúrkritikának, mely még „megbecsüli a művészi és szellemi értékeket", azonban azonnal szükségesnek látja a morál megkövetelésének elsődlegességét hangsúlyozni. A „II. év" (1793—94) Robespierre-je számára ez az értékhierarchia egyre inkább szembeállítást, pontosabban „objektív" összeegyeztethetetlenségnek vélt szembenállást jelentett. Brumaire 3-án a Konventben — a különben mérsékelt lelkesedéssel üdvözölt forradalmi naptár vitájában[67] — *Robespierre követelte, hogy az erény napja nagyobb ünnep legyen, mint a zseni ünnepe.* „Caesar zseni volt, Cato pedig erényes ember, és nekünk Catót többre kell értékelnünk, mint Caesart, mivel

[64] Robespierre floréal 18-i beszéde; „Textes", III, 157—158.

[65] „Le Vieux Cordelier", 3. du 25 frimaire.

[66] „Köztársasági intézmények". Persze a politikai és erkölcsi preferenciák a művészetek „megbecsülésében" is érvényesülnek: „Költészeti díjat csak ódák és eposzok kaphatnak."

[67] Robespierre elvileg nem sokra tartotta az életstílus, ruházkodási és beszédmód „forradalmasítását" — ő volt az egyedüli ember a Konventben, aki a régi rend divatjához tartotta magát. A naptárreformot — mely lényegileg az hébertista kezdeményezésre kibontakozó „kereszténytelenítési" mozgalom részévé vált — éppen túlzottan is toleráns vallászpolitikája (és az új naptár szerzője, Fabre d'Églantine dantonizmusa) miatt nem értékelte sokra; de mint a francia nép világtörténelmi különállásának a jelképét végül is elfogadta.

Cato a haza megmentője volt, míg Caesar nem több, mint hazája leigázója és zsarnoka."[68]

„A mesterségek, művészetek és szellemi értékek", valamint az emberi-erkölcsi viszonyok „egyenlőtlen fejlődése" tendenciájának történelemfilozófiai tézise (a rousseau-i elidegenedéselmélet) azonban csak igen absztrakt-általános „premisszája" volt a jakobinus kultúra-koncepciónak és kultúrpolitikának. A jakobinusok híres vagy még inkább hírhedt tudomány- és művészetellenesnek mondható intézkedéseit motiválta az, hogy nem tudták megbocsátani a tudománynak, művészetnek stb., hogy puszta létükkel apologétái voltak annak a történelmi fejlődésnek, mely az ember ekölcsi dezintegrálódása „árán" ment végbe. Ezért talán nem tekintették túl nagy árnak a „szellemi értékekről" való lemondást, ha az emberek közötti egyenlőség és az egyes *ember egységének* érdeke — az erény uralma — úgy kívánja. Azonban nem lehet a konkrét lépéseket *a rousseau-i* „Discours"-ok megfelelő passzusaival magyarázni: a jakobinus politika „idealizmusa" mögött — még a természettudományoktól is az erkölcsi eszmények és a demokratikus princípium szolgálatát megkövetelő képtelenségei esetében is — nem lebecsülendő reálpolitikai érzék fedezhető fel. A jakobinus vezetők számára az ideológia, az elvek egysége nemcsak szubjektív szükséglet, a „magányos lelkiismeret" harcának támogatása volt. Az ő nevükhöz fűződik az a felfedezés, hogy *a „közvélemény" megszervezése* forradalmi diktatúrájuk szempontjából ugyanolyan fontos, mint a jakobinus szervezetek kiépítése (1793-ig ez utóbbiak feladata lényegében az első, *a „közvélemény megnyerése"* volt, csak június 2 után a *„centre unique de l'opinion publique"* kialakítása). Robespierre átvette a „standard" felvilágosodástól *a közvélemény* történelmi szerepe fontosságának elméletét. Azonban az eredeti koncepcióval (pl. Helvétiusé) mindig összekapcsolódó lényegében irracionalisztikus fatalizmus nélkül (a *„közvélemény uralmának"* kiszámíthatatlansága). Nála a közvélemény nemcsak determináns — méghozzá meghatározhatatlan, befolyásolhatatlan hatóok —, hanem elsődleges determinálandó: olyan társadalmi tényező, melynek tudatos irányítása-determinálása — éppen meghatározó szerepe miatt — az egyik legfontosabb forradalmi feladat. Ezért nincs lényegi ellentmondás 1791—92 ultraliberális „korlátlan szabadsajtó, állami ellenőrzéstől független színházak" stb. követelései és az ezekkel oly látványosan szembeállítható „a kormányunkhoz hűtlen írókat szigorúbban kell megbüntetni, mint a hazához hűtelen tábornokokat", ill. „egy színházi fejedelem nem kevésbé veszedelmes, mint egy igazi Habsburg" 1793—94-es extrém elvei között. Mindkét hangnem ugyanazon témának variációja: *a közvélemény jakobinus meghódításának* (ill. e „hódítás" megtartásának) minden eszközt elfogadó politikájáé. „Minden eszközzel lelkesíteni, bátorítani, tüzelni kell a sans-culotte-okat" — írta 1793 júniusában jegyzetfüzetébe Robespierre —, ez a sajtó hatalmának, „eszközének" megszerzését készítette elő. „Minden eszközzel meg kell akadályoznunk, hogy a romlott írók és a lélek méregkeverői (az újságírók — L. M.) megzavarják a közvélemény nyugalmát" — így nem egészen egy év múlva a híres robespierre-i *„Carnet"* egyik utolsó bejegyzése: ez a jakobinus sajtó „egységesítésének", a „Vieux Cordelier", ill. a „Père Duchesne" (azaz Camille Desmoulins és Hébert) likvidálásának előhangja volt. Robespierre éppúgy hitt az írás hatalmában, mint enciklopédista ellenfelei (Dideret-tól Condorcet-ig), akik az igaz szó kimondásának szinte

[68] Archives Parlementaires, LXXVII, 508.

mágikus erőt tulajdonítottak (mely megsemmisíti nemcsak a téveszméket, de végső soron a történelemben megtestesült „tévedések" társadalmi hatalmát is). Csakhogy Robespierre nemcsak az „igaz", hanem a „romlott" eszméket *is léttel bíró* társadalmi hatalmaknak tekinti — és ezt a hatalmat, a hamis ideák, a tévedések és megtévesztések befolyását, nem a történelmi múlt „megsemmisítésével" meghaladott és ezért erejevesztett valaminek tartja, hanem ellenkezőleg, olyan erőnek, mely a forradalmi hatalmat a fizikai fegyvereknél is veszélyesebben, azaz az új hatalom igazi alapjának ítélt *erkölcsi gyakorlat* és *morális eszmék* területén támadja. És ezen a területen Robespierre többre tartotta a tanulatlan népi „érzületet", mint a szépírók vagy filozófusok tanmeséit, vagy tanait — „a nép szelleme jó" mondta egyik első beszédében, melyben a „romlott széplelkek"-kel (bel esprit) szembeni „igazságszolgáltatásra" hívja fel a „romlatlan népi szellemet".[69]

Az, hogy Robespierre — az „empirikus többségi elv" rousseau-iánus kárhoztatója — a népítéletet „megbízhatóbbnak" tartja a tudományok, művészetek megítélésében, mint a „les hommes de lettres" véleményét — mivel ugyane népet néha „nem elég képzett az arisztokrácia intrikái elleni harcra" kitétellel jellemzi —, nem tekinthető őszinte demokratikus meggyőződése bizonyítékának. Nemcsak azért, mert a „mindenki akarata" e téren valóságosan visszahúzó erővé válhat — ahogy ezt *a politikai* döntésekkor túlzottan is figyelembe vette —, hanem azért is, mert itt *tudatosan* hagyatkozott az „érzelmek konzervativizmusára". (Ez a leghíresebb robespierre-i elvvel, a régi vallási érzelmeknek az új erkölcsi értékek támaszaként való elfogadásával is igazolható — de mivel ez komplikáltan kapcsolódik tényleges társadalomfilozófiai princípiumaihoz, talán szerencsésebb, ha azokra a nyílt konzervatív koncessziókra utalunk, melyeket „uralkodása" utolsó hónapjaiban tett az „előítéletekkel és szokásokkal" szemben vívott harc hajdani hőse — ugyanezen „örökölt" prejudiciumoknak pl. a paternalizmus terén.) Az, hogy a népszerűség, a *bon sens* előtti bizonyíthatóság követelése n e m előrelépés a megtagadott *tragédie classique*,

[69] Persze a „közvélemény meghódítása" során is jelentkezik az az antinómia, mely a jakobinusok demokratikus „nevelési" tervei autoratív (majd konzervatív) fordulatát, ill. a „népérdeket általános érdekké tevő harc" vélt befejezése után a jakubinus diktatúrának tömegbázisától való elszakadását (majd „a terror nép ellen fordulását") jellemezte. Ezt az antinómiát „realisztikusan" csak a k é s z népi előítéleteknek való olyan durva behódolás oldotta fel, mint a nacionalizmusban kifejezett „valóságos" érdekek következetes képviselete. Nem véletlen, hogy az olyannyira „kívülálló" jakobinizmus éppen „a háború nemzetivé tételével" képviseli a kontinuitást a Gironde és Thermidor között — sőt egészen a bonapartizmusig. A jakobinus kultúrpolitikában — mely mögött nem nehéz a rousseau-i kultúrkritika elveit felfedezni — szintén jelentkezik a „valóságos" népeszmék kritikátlan elfogadása, azonban itt még olyan ellentmondásos érdeket sem reprezentálhat, mint a gloire française; csakis a reális érdekellentétek elleplezését szolgálhatta. (Szinte szükségszerűen konkludálva a „köztársasági" kultuszok, az államvallás konstituálta „közösség" illúziójába.) És mégis: bár a „nemzeti nagyság" érdekeit nagyon is sikeresen meg tudta védeni a jakobinus kormányzat, és a „nemzet" a p o l g á r i forradalomban reálisabb létezőnek bizonyult, mint a jakobinizmus „népe", az „an II" még a legabszurdabb tudomány- és művészetpolitikai elképzeléseiben és intézkedéseiben is többet őrzött meg a „második forradalom", a *nem burzsoá* (sőt burzsoáziaellenes) uralom eszméiből, mint a nemzeti háború ideológiájában. A „demokratikus" színház és a természettudományok „demokratizálása" részleteiben igencsak retrográd — és egészében elég illuzórikus elképzelés, de ebben még a robespierre-izmus saját illúziói — azaz a polgári forradalomban önmagát kisemmiző „nép" eszméi — fedezhetők fel (míg a nemzeti szempont „realizmusában" a forradalom polgári kereteinek elfogadása). Ez természetesen nem változtat azon, hogy ezek a „népi" eszmék egyre inkább apológikus szerepet játszottak a népi érdekek kielégíthetetlenségét konstatáló jakobinizmusban.

a bírált filozófiai materializmus vagy a *modern természettudomány* terén, nem szükségképpen a „transzcendens kritika" leleplezése. Robespierre e követelményeket valamiféle „*vissza* a néphez" programnak szánta. Ez ugyan nem független a „vissza a természethez" kultúrkritikájától, de annál jóval ellentmondásosabb eszme, lévén hogy a „természet" tényleges tartalma a lehető legkétségesebb valami volt, míg a többségi ízlés, a mindennapi munkagyakorlattól elkülönült elméletet elvető népi „tudás" valóság, méghozzá eszményítése esetén reakciós realitás! Amikor nem szorosan vett politikai ideológiai kérdésekről, hanem általános filozófiai problémákról, művészet- és tudományelméletről van szó, a Condorcet-val vagy Dantonnal, Héberttel vagy akár a jövendő thermidoristákkal szembeni vitáiban Robespierre-nek látszólag minden bölcsessége Sganarelle szintjén áll: „Hogy mertek nem hinni abban, amit mindenki hisz?!" Azért látszólagos ennek a bölcsességnek primitivitása, mert Robespierre nagyon is okos politikával (persze távolról sem mindig a forradalmiság fokozásával) ezt a „mindenki hitét" megpróbálta egy egészen új politikai mechanizmus mozgásába és egy „semmi eddigivel sem közös" világ megteremtésének munkájába beépíteni. Az első kísérlet mindenesetre könnyebben sikerült.[70]

Annak a kíméletlen *küzdelemnek a jelentőségét*, melyet *a jakobinusok vívtak a közvélemény feletti uralom* megszerzéséért, először a reakció ismerte fel. Épp „a gondolkodás konfiskálásának" kísérlete jelentette számukra a jakobinizmus „extremitását", mely talán nem kisebb akadály restaurációs-ellenforradalmi vágyaik számára, mint a földek nacionalizálása. *E. Burke* és *J. de Maistre* — a maga ultrakonzervatív, ill. ultramontán álláspontjáról — annak bizonyítását látta a jakobinizmusban, hogy a politikai hatalom megszilárdításához elengedhetetlen feltétel egy ennek a hatalomnak megfelelő eszmerendszer „uralomrajuttatása". (Náluk jobban csak Robespierre hitt hatalma erkölcsieszmei bázisának elsődlegességében — „erkölcsi bizonyítékok elégségesek" mondta az „ennemie du pueple" kritériumaként hírhedt prairiali terrortörvényében, ugyanakkor olyan valóságos ellenségeit, mint pl. Billaud-Varenne, nem tudta támadni, mert ennek elvei — az „Elements du républicanisme" — ugyanazt a rousseau-izmust képviselték, melynek nevében „elméleti" ellenzékét likvidálta.) A jakobinizmusnak tehát komoly szerepe volt abban, hogy az ellenforradalom szükségesnek ítélje az ideológiai ellentámadást is — ilyen értelemben igaza volt Robespierre-nek: „A zsarnokság bűnei meggyorsítják a szabadság haladását, míg a szabadság haladása megsokszorozza a zsarnokság bűneit."[71]

Hogy *a Jakobinus klubnak „a közvélemény egységes központjává" történő megszervezése* milyen valóságos társadalmi erővé válhat, azt paradox módon magában Párizsban is inkább meg tudta ítélni a reakció, mint a „filozófiai forradalom" képviselője. *Condorcet a forradalmi erők* legveszedelmesebb *gyöngítését látta* Robespierre „dogmákból dedukált" tisztogatásaiban, ezen erők végzetes megosztását a felvilágosodás filozófiai polarizációjának a politikai pártküzdelmekben való végigvitelében (és Voltaire barátja csak ugyanazt tudta

[70] Robespierre „mindig hűséges ugyanazon gondolathoz, minden létezőt a demokratikus eszme értelmében interpretál, minden lehetőséget lefordít a szabadság és egyenlőség nyelvére" — írja *Jaurès* —, „de amennyire csak lehetséges, minden meglepetést, merész újítást elkerül; ilyen értelemben egyik legdemokratikusabb és egyúttal legkonzervatívabb forradalmár".

[71] „Situation politique de la République" (27 brumaire an II. — 1793. nov. 18.). Konvent.

mondani Rousseau tanítványáról, mint 30 év előtt Voltaire Rousseau-ról: „Robespierre pap és sohasem lesz más!"). — A költő *André Chénier* viszont, akinek már 1790—91 fejlődése is túlzóan forradalmi volt, a jakobinus „pártszellemben" a forradalom állandó radikalizálódásának legveszedelmesebb hajtóerejét, a forradalom „permanenciájának" végzetes bázisát látta. „Szektájuk szervezetét eszméikhez formálják, ezen eszméket pedig az antikvitás babonáinak formájához alakítják; a szabadságot és egyenlőséget egyfajta népies misztériummá teszik, a természetjog elvont elméletét egy okkult mitologikus zsargonnal valamiféle népvallássá alakítják."[72]

Bármennyire más előzetes elfogultságunk is van a jakobinizmussal szemben, a természetjognak „népi mítosszá" történő átalakítása nem valamelyes ideologikus kiindulópont, sokkal inkább reálpolitikusi kompromisszum volt a jakobinusok számára. Robespierre kétségkívül mindvégig azon hatalmas vállalkozásnak tekintette a forradalmat, amely az embert kiszabadítja „a személyes én kicsinyességéből" — de e felszabadulás útját először a valóságos élet, majd a még valóságosabbnak vélt politikai közélet, és csak végső kísérletképpen a legvalóságosabb létezőnek ítélt erkölcsi gyakorlat és eszmék forradalmasításában kereste. Az, hogy a kormányforma forradalma érintetlenül hagyta az életforma „monarchiáját", és az, hogy a forradalmi akciók tömegei mennyire saját tetteik mögött maradnak „igazi" érdekeik tudatosítása terén (amiből azt a következtetést vonta le, hogy jobb, ha a továbbiakban csak azok cselekednek, akik tudják, hogy mit tesznek), akkor vezette Robespierre-t az „eszmék forradalma" elsődlegességének következtetéséhez, amikor már nem volt eléggé forradalmár ahhoz, hogy ezt az elsődlegességet ne úgy értelmezze, mint ami a társadalmi és politikai élet forradalma *helyett* is elfogadható. Ezért ez az erkölcsi „idealizmus" a legrosszabb fajta reálpolitikusi önapológiává vált. Nem azért, mert Robespierre „morálfilozófiai" beszédei a hatalmát veszélyeztetni vélt frakciók ellen irányultak, hanem mert már ő sem nyújt az egyre inkább „elvtelenné" váló ellenzékkel szemben *más perspektívát* — mint *az elvek „tisztaságáét"*. És ez akkor már alig volt „demokratikusabb", mint az a dantonista „princípium", hogy a forradalom célja az, hogy „mi feküdjünk

[72] „L'esprit de parti" (1791-ből!). André Chénier — akit nyílt antijakobinus pamfletjai ellenére csak jóval a jakobinus sajtó (C. Desmoulins és Hébert) likvidálása után végeztek ki (thermidor 9-én, amikor a Konvent már megtagadja Saint-Just utolsó beszámolójának meghallgatását) — éppen e „doktrinérségben" látja azt az erőt, mellyel a „jakobinusok megkíséreltek odáig hatolni, ahová addig egyetlen forradalomnak sem sikerült — egészen a családi tűzhelyekig" (Michelet). „Az állandó kiátkozások, amint egy riválisról van szó, az örökös támadások a legkisebb eltérés esetén — melyek nem is annyira valóságos különbségeken alapszanak, mint a kifejezések különbözőségén —, ezeknek állandóan egészen a szakadásig való vitele, az eretneküldözés szenvedélye — ez csak a középkori szerzetesekhez hasonlítható; ellenséget keresnek, mert semmi más szenvedélyük sincs, mint harcolni, ez a küzdelem — a közvéleményért, a befolyásért, a hatalomért — az ő üdvösségük." — E jó költő és rossz politikus azonban nem áll meg az analogizálásnál — „Manapság a politikai viták vették át a skolasztikus-teológiai diszkussziók szerepét, de csak a módszer maradt változatlan; ezek a szofizmák, ezek a szekták megosztják a családokat, éppen mert mindenütt ugyanazt a szellemet követelik. A legabszurdabb vádaskodások — lopás, méregkeverés, gyilkosság — is valóságosnak hangoznak, míg a hiúság összes öndicsérete — az erény, a bölcsesség, a tisztaság — is igaznak tűnik, ha egyazon elvek szerelmeseiről van szó, akik senkit sem tartanak tisztességes embernek, aki másképp mer gondolkodni, mint ők." Chénier e sorai 1791 júliusából valók, amikor még La Fayette a királyi palota védelmében a köztársaságiakra lövetett, és Madame Roland Robespierre elbújtatásával fáradozott.

az arisztokraták ágyaiba az arisztokraták ágyasaival". „Mivel a Köztársaság lelke az erény és az egyenlőség elve" — mondta Robespierre a „politikai morál elveiről" tartott beszédében[73] —, „és a mi célunk az, hogy megalapozzuk és konszolidáljuk a Köztársaságot, politikai magatartásmódunk első szabálya az kell legyen, hogy minden operációnkat az egyenlőség elvére és az erény fejlődésére vonatkoztassuk; mivel a törvényhozó legfőbb kötelessége, hogy a kormányzat elvét erősítse. Tehát mindazt, ami a hazaszeretetet felizzítja, mindazt, ami az erkölcsök megtisztítására és a lelkek nevelésére irányul, mindazt, ami az emberi szív szenvedélyeit a közérdekre irányítja, el kell fogadnunk és meg kell szilárdítanunk. Mindazt, ami bezár a személyes én (moi personnel) alacsony világába, mindazt, ami a kicsinyes dolgok iránti vágyat élesztgeti és a nagy ügyek megvetését táplálja, vissza kell utasítanunk vagy el kell nyomnunk. A francia forradalom rendszerében mindaz, ami immorális, impolitikus is, a romlottság ellenforradalmi. A gyengeség, a bűnök és az előítéletek a királysághoz vezető út kövei . . ." Először arra vessünk egy pillantást, amit „vissza kell utasítani és el kell nyomni" (bár az a „m i n d a z", amit „elfogadott", ha lehet, még ellentmondásosabb).

*

Robespierre az ellenforradalom legreálisabb útjának a *forradalmi szellem* „megmérgezését" tartotta — *azt a hatalmas hatást*, melyet egy „Ami du peuple" (Marat) vagy Camille „Histoire des brissotins"-je játszott a forradalom permanenssé tételében, valóságos lehetőségnek tekintette a visszaút *publicisztikai propagandája* számára is. Ezért eleinte őszintének ítélhető az, hogy Robespierre oeuvre-jében az *„écrivains perfides"* elleni kirohanások csaknem olyan központi szerepet játszanak, mint Marat műveiben a „kapitalisták" elleni lázítás. „A törvény halálbüntetés terhe mellett üldöz minden kísérletet, mely az állam biztonsága, a szabadság és egyenlőség elvei, a haladás, a köztársaság egysége és oszthatatlansága ellen irányul. Felhívom a forradalmi bíróságokat, hogy a törvény szigorával üldözzék azon írások szerzőit, akik a szabadság elveit támadják" — mondta, amikor ez a bíróság még messze volt attól, hogy az ő hatalmi szerve legyen[74] —, „azokat az írókat, akik megkísérlik a királyság szellemének feltámasztását, akik a zsarnok és hívei halála miatt megpróbálnak szánalmat ébreszteni a népben, akik a közvélemény előtt rágalmazzák a hazafiakat."

A Comitéba kerülve egyik első követelése volt, hogy „a Comité de Salut Public rendelje el minden hűtlen újságíró letartóztatását, mivel ezek a szabadság legveszedelmesebb ellenségei".[75]

A kampányra azonban csak a Jakobinus klub elvi határozata teheti fel a koronát: egy hónappal a kormányhatározat kierőszakolása után Robespierre a klubban elkezdte meghonosítani azt a szellemet, mely majdan minden kritika elfojtását természetessé tette — mindenekelőtt magának a *jakobinus* újság-

[73] „Sur les principes de morale politique . . ." 18 pluviôse (1794. febr. 5.).

[74] 1793. március 10-én a Konventben. (Archives parlementaires, LX, 61—62.)

[75] 1793. júl. 16-án. (Archives parlementaires, LXVI, 582.) Ugyanekkor szembeszállt azzal az hébertista követeléssel, hogy minden, a girondisták védelmében valaha is felszólalt képviselőt tartóztassanak le: A „73-ak védelme" a terrorista thermidoriak egyik legfőbb vádpontja lett, amíg a Konventbe visszatérve ez a 73 ex-girondista képviselő nem helyezte vád alá thermidor 9. „hőseit". „Fölösleges megsokszoroznunk ellenségeinket" — mondotta.

írásnak a „megtisztítását". „Ezek az emberek (az újságírók — L. M.) azok, akik egész éltüket az igaz patrióták és így magának a népnek a rágalmazására szentelik, akik megmérgezik a közszellemet, akiknek bérgyilkos tolla nap mint nap kábítószert és mérget csöpögtet a lelkekbe."[76] Az eredmény biztos volt: Brissot és Marat, Condorcet és Camille Desmoulins egyéni stílusú és eredeti elvű publicisztikája után olyan, minden kományváltozást üdvözlő lapok váltak hivatalossá, mint a „Moniteur" (és persze a mindent túlélő Barère újsága) — melyekben thermidor első hetében Robespierre „Frankhon Orpheusza" volt, a következő héten viszont véres „bálvány" — rendszere pedig „idôlatrie".[77]

A XVIII. század politikai nyilvánosságának másik nagy formája, a *színház* a forradalom előkészítésében jelentősebb szerepet játszott, mint magában a mozgalmakban — de ez sem mentette meg a „köztársasági követelmények" nem túl termékenynek bizonyult befolyásától. Az „antikizálás" itt — d'après Rousseau — távolról sem az athéni demokrácia drámáinak nagyságát idézte, hanem Spárta (meglehetősen rekonstruálhatatlan) katonai ceremóniáinak szellemét, méghozzá ilyes „tartalomhoz" követelve „köztársasági" dramaturgiát. „*Encourager*" és „*démasquer*" — Robespierre „drámaelmélete" kimerül e két szóban. Nem csoda, hogy ez, ha lehet még rosszabb szolgálatot tett a „forradalom szelleméhez méltó dráma" (melyet pedig kívánt) fejlődésének, mint a politikai publicisztika e mederbe terelése.[78]

Amikor Robespierre a forradalmi dráma szükségességéről beszél, aligha adhatunk más értelmet szavainak, mint a népünnepélyek allegorikus alakjainak megidézéséét, a Erényt dicsérő és az Önzést kárhoztató kórusok „dialógusait". „Miért van az, hogy színházaink még mindig olyan kevéssé méltók a forradalomhoz? Miért hagyjuk, hogy ezeken a pódiumokon még mindig a hízelgés és a szolgaszellem hangjai hallatsszanak?... A színház a népért van. Legalább meghatározott napokon kizárólag olyan drámai remekműveket kell játszani, melyek az erény édességét és a szabadság szépségét hirdetik, olyan hősökkel, mint Brutus, Tell Vilmos és a Gracchusok."[79] Ezekre a „remekművekre" pályázatokat írnak ki; a drámai díjakat, a demokrácia elveinek megfelelően, maga a nép ítéli oda: „Mivel ha a hazafiság tényéből indulunk ki, akkor Párizs népi társaságai jobb bíráknak bizonyulnak, mint a francia Akadémia."[80]

Azért a kormány még jobb bírálónak bizonyul, mint a népi társaságok,

[76] Hogy ne legyen félreértés, meg kell mondani, hogy ez a beszéd a „veszettek", az „Ami du peuple" örökösei — J. Roux és Leclerc — ellen irányult, tehát távolról sem a „régi rend fanatizmusának felélesztői" ellen. Lásd Walter: „Robespierre", II, 295—296.

[77] Lásd Walter: „La Révolution française vue par ses journaux", 353—359.

[78] Rousseau politikai „továbbfejlesztése" sem használt a klasszikus örökség kezelési módjának. A filozófus ama hírhedt okoskodását, hogy „Alceste erényes, Alcestet kinevetik, tehát a színház nevetségessé teszi az erényt", politikus utódai úgy folytatták, hogy „azaz Alceste jó jakobinus jellem, míg Philinte feuillant vagy girondin lenne manapság".

[79] Brutusszal megjárta — nemcsak azon jól ismert esetek miatt, hogy klasszikus „zsarnokságellenes" műveket be kellett tiltani, mert a „zsarnokság" elleni tirádákat a közönség igencsak kétértelmű tapssal köszöntötte — hanem mert egy „Caesar halála" c. ismeretlen író színművében, az új idők szellemének megfelelően, Antoniust *beszéde megtartása előtt letartóztatták* — Robespierre ama hírhedt elvének megfelelően, hogy a szándék ugyanolyan bűnös, mint a tett.

[80] Discours du 10 février 1792, aux Jacobins. (Egyébként ehhez a kitételhez a későbbiekben is tartotta magát: az Akadémiát három hónappal előbb zárták be, mint a szekciókat.)

és egyre inkább kizárólag a kormányrendezvények számára tartotta fel képletesen még a drámai díjat is. Egyébként jobbára a kritikai szellemmel gyanúsított — vagy hatásuk miatt ilyenné vált, mint pl. Marie Joseph Chénier drámája — műveket tiltottak be a „szolgaság szellemének terjesztése" címmel. A II. év nivôse havának 2. napján a kormány részletes listát készített a „gyanús" művekről, az élő szerzők megítélése inkább az író politikai, mint a mű művészi értékelésének függvénye volt. „A Comité de Salut Public elhatározta, hogy véget vet azoknak az ellenforradalmi manővereknek, melyek a köznyugalom megzavarására irányulnak az Operában, a Comédie Françaiseben és más színházainkban."[81]

A legeslegjobb bíró azonban maga a klub, a jakobinusok, az „erény őrei" (egy ilyennek a részvétele minden színházi előadáson kötelező volt!). Robespiere 1793. szept. 6-án a politikai rendőrség (Comité de Sûreté Générale) „túlzott toleranciáját" támadja, a színházak, de különösen a Comédie Française „veszedelmes" propagandája iránt tanúsított még veszedelmesebb türelmet. „A színházi hercegek nem jobbak, mint Ausztria hercegei. Az elsők éppoly romlottak, mint e másodikok, szavaik egyforma veszélyt jelentenek, ezért egyformán kell üldöznünk őket."[82]

Bármilyen komolyan gondolta is Robespierre, hogy a leírt vagy nyilvánosan mondott szó valamiképpen reális társadalmi létező — és hogy a „rossz", a tévedés csöppet sem gyengébb társadalmi realitás, mint az igaz erény eszméi —, az már meglehetősen valószínűtlen, hogy a klasszikus tragédia és a Habsburgház hercegeit ténylegesen egyforma veszélynek vélte volna „az erény uralma" számára. Inkább itt is a múlt, a történelmi társadalmak teremtette értékek megvetése érhető tetten — leszámítva persze a „szabad népek történetét", ill. a jakobinusok stilizált római világát —, mely meggondolás jóval nagyobb szerepet játszott a jakobinus világképben, mint a történelemfilozófiáját tekintve jóval „történelmietlenebb" forradalmi irányzatok ideológiájában. Ez utóbbiak ugyanis csak lebecsülték az eddigi történelem termékeit, és amit értéknek tartottak, annak szerintük semmi köze sem volt ahhoz a történelmi aberrációhoz, mely keletkezése korát jellemezte. Rousseau nyomán Robespierre viszont elismerte a művészi stb. alkotások történetiségét — de ez éppen azt jelentette, hogy bocsáthatatlan bűnül rótta fel a keletkezésük korával való koegzisztenciát („a művészetek virágfüzérrel ékesítik fel láncainkat" — írta Rousseau *első* „Discours"-jában).

Arról, amit „támogatni kell", alig maradt más hírünk, mint az, hogy a robespierre-ista vezetés támogatta. Prudhomme „Les crimes des empereurs d'Allemagne" c. művének követelt a klubban (1793. szept. 8-án) hivatalos elismerést. „Követelem, hogy kérjük fel a jó köztársasági Prudhomme polgártársat az írásra, még inkább azt, hogy a társaság nyomtassa ki műveit, mivel

[81] Az ezt követő listában — az államilag támogatottaknál semmivel sem jelentősebb művek címei — egy-két szerző személye érdekes: *Hérault de Séchelles* („Paméla" c. műve, mivel egy nemesembert embernek ábrázol) — az egyetlen tagja a „Nagy" Comitének, akit kivégeztek; *Léonard Bourdon* („La Tombeau de l'imposture" —„a vallási viták káros felújításáért") — Fouché mellett Robespierre messidori és thermidori támadásainak állandó célpontja, mint „az ateizmus fanatikusa"; *Fabre d'Églantine* („Philinte" — az egyedüli, mely még ma is drámai műnek nevezhető) — akinek valóságos pénzügyi visszaélései az egész dantonista per fedőnevéül szolgáltak; és végül *M. Joseph Chénier*, aki öccse kivégzésekor sem szólt egy szót sem, most is szótlanul fogadta, hogy a nem várt közönségsiker miatt drámáját a „Köztársaság összes színpadáról" letiltsák.

[82] „Journal des Jacobins", 491.

azon írók, nyomdászok és zsurnalisták bűnei, akiket a külföldi hatalmak fizetnek, megakadályozzák a hazafiakat az igaz írásban."[83] Megjegyzendő, hogy ugyanez esti ülésen intézett támadást azon *szekciók ellen*, melyek más neveket emeltek ki és dicsértek: ekkor már a *színikritikusi jogot is* megvonta a népi társaságoktól (pedig az Akadémiát már pont egy hónapja bezáratta). A „forradalmunkhoz méltó színházért" folyó kampány záróakkordja a következő kormányfelhívás, mely szép summája a „köztársasági" drámára vonatkozó inkább „elvi," mint „esztétikai" elvárásoknak. „A Comité de Salut Public felhívja a költőket, hogy ünnepi dalban köszöntsék a francia forradalom főbb eseményeit, hogy ünneplő himnuszokat, valamint köztársasági drámákat komponáljanak, hogy népszerűsítsék a szabadság katonáinak hősi tetteit — a köztársasági heroizmust, a francia hadsereg győzelmeit. Felhívást intéz az író polgártársakhoz is, hogy az utókor számára örökítsék meg Franciaország regenerációja nagy folyamatának halhatatlan eseményeit; adjanak a történelem számára dicső példákat azokról az eseményekről, melyekben egy nagy nép meghódítván a szabadságot térdre kényszeríti egész Európa összes zsarnokait. Felhívjuk tehát a szépírókat, hogy alkossanak klasszikus könyveket, melyekben a köztársasági moralitást propagálják, valamint hogy ezt az erkölcsiséget a közoktatás számára készülő könyvekben szükséges egyszerűséggel is írják meg . . ."[84]

A felhívás eredményéről — az Etre Suprême ünnepén énekelt himnuszokat meg néhány „köztársasági katekizmust", illetve katekizált „sans-culotte filozófiát" leszámítva nem sokat tudhatunk. Következménynek tekinthetjük az 1793—94-es színházi évad repertoárját, melyből (tudtommal) csak e következő címek maradtak fenn: „Egy köztársasági özvegye", „A népi elöljáró", „Mutius Scaevola", „Marat halála", „Marat illegális munkája", „Lepelletier Saint Fargeau", „Toulon visszavétele", „Jean-Jacques Rousseau", „A négerek felszabadítása", „A hazafias család", „Az emigránsok bűnei", a „A forradalmi falu", „A feudalizmus bűnei", „A haza felhívása", A törvény igazi barátai", „Vendée banditái", „A polgári ünnep", „Az áltudósok".[85]

Az, hogy mi „antidemokratikus", egyre kevésbé volt tartalmi kérdés — miután a népi szekciókat arisztokratizmus vádjával marasztalták el —, Robespierre a népi stílus védelmezőjeként kívánta a nép nélkül csinált „demokratikus" politikája népszerűségét biztosítani. „Egy ember, aki az elvek igazságához hű beszédet mond a tribünön, legyen bár kevéssé képzett, meghallgatásra kell találjon körünkben . . . Senki sincs inkább a nép érdeke és az egyenlőség szelleme ellen, mint az, aki nehéz nyelvezetet használ. A stílus bonyolultsága azon személyek romlottságának a jele, akik magukat művelt embereknek tart-

[83] „Journal des Jacobins", 492. Személyes ízlését tekintve nem annyira a német császárok bűneit, mint inkább az érzékeny szerelmi históriákat szűziesen leíró műveket kedvelte: köztudott, hogy híres thermidori barangolásaira — melyek a kormányban történt kisebbségbe szorulását követték (Saint-Just a határokon harcolt) — mindig a „Paul et Virgine"-t vitte magával. *Bernardin de Saint-Pierre* volt az egyetlen író (és természettudós: az egyetlen államilag támogatott és Rousseau szellemét is idéző tudomány, *a botanika* művelője), akit Robespierre valóban protezsált. B. de Saint-Pierre lett a nacionalizált „Jardin du Roi" igazgatója — amelyet az hébertista Chaumette a többi parkkal egyetemben (Párizs közellátását javítandó) krumpliföldé kívánt alakítani.

[84] 27 floréal an II. (1794. május 16-i dekrétum: azaz ekkor már az Etre Suprême tanának népszerűsítése is bennefoglaltatott e felhívásban.)

[85] Lásd Edmond et Jules Goncourt: „Histoire de la Société française pend[illegible] a Révolution" (Párizs 1879), XII. fej. (L'Opéra sans-cullottisé.)

ják"[86] — mondta germinal 23-án „a politikai beszédek nyelvéről és stílusáról való reflexiók" címmel tartott beszédében a jakobinusoknál. — „Ha azt akarjátok látni, hogy a szabadság ügyét jól védelmezzék, ha azt akarjátok látni, hogy szónoki emelvényeteket erényes emberek foglalják el, akkor figyelmesen hallgassátok azokat, akik igaz elveket vallanak; ezek kevéssé virágos nyelvezeten beszélnek, és ez bizonyítja, hogy az ő nyelvük az igaz hazafiság hangja."

*

A „népszerű" nyelvezet követelménye természetesen nem a politikai publicisztikában volt igazán végzetes. (Ami pedig a „demokratikus" színházat illeti: a „közérthető" köztársasági propaganda követelményrendszere esztétikai elméletként nem is sokkal abszurdabb a direkt természetutánzás Diderottól Condorcet-ig kísértő princípiumánál.)A népinek nevezett nyelvnek a tudósok „elkülönült" — tehát elitarisztikus! — nyelvezetével, pontosabban a tudományos nyelvvel való szembeállítása azonban a politikai „objektivációkon" kívül semmilyen más, a mindennapok népi életéből kiemelkedő szféra értékeit el nem ismerő jakobinizmus legnegatívabb jegyeit hozza felszínre. Mélyebben „tudományellenes" ez az elképzelés, mint azt a korabeli tudósok vélték. Nemcsak hogy „tudománytalan", retrográd követelést támaszt a természettudománnyal szemben — ti. azt, hogy az ne legyen modern, a népi ismeretekhez képest „idegen" tudomány, mégcsak nem is a politikai preferenciáknak való (a valóban „ideologikus" irodalom eseténél ez is képtelenebb!) közvetlen alárendelés kívánalma miatt. Az erkölcsi és politikai értékek elsőbbsége *(ez* a kettő a jakobinus ideológia illúzióiban egy és ugyanaz)—amikor a társadalmi tevékenységben más mozgástere már nem nyílik ezeknek az értékeknek — egyre inkább a „másodlagos", a művészeti és tudományos, a technikai és filozófiai értékeknek a rombolását jelenti (vagy most már olyan jellegű szubordinációját a politikai hatalomnak, az „erkölcsi" szempontoknak, mely egyértelmű ezzel). Nem „vandalizmus" ez, ahogy a francia forradalom angolszász elemzői oly szívesen nevezik — hanem (ha nem megengedhetetlenül modern e terminus) az az általános objektivációellenesség, amely már a „közvetlenség" rousseau-i álmában is kísért, s amely itt a „regulatív" államhatalom apparátusát is felsorakoztathatta érvei között.

Mindenekelőtt Marat volt az, aki egész tevékenységével a „modern sarlatánok elleni" („Contre les charlatans modernes" pamfletja, 1791-ből) támadásokat — azaz a kétségkívül tömegméretekben növekvő értelmiségellenességet — népszerűsítette. „A nép barátja" nemcsak kialakítója, kifejezője is volt a közhangulatnak, mely — a rousseau-izmus tényleges társadalmi elterjedésével[87] —

[86] „Journal de la Montagne", II, 153, 1234. Egyébként az épp ezen hónapban felszámolt ellenzéki jakobinus újságok „stílusa" köztudottan „demokratikusabb" (de minden bizonnyal népiesebb) volt, mint a nagyon is rafinált filozófiai zsargonban beszélő és író Robespierre-é. („A személyes én korlátai közé zárt ember", „a siker standardjével meghatározott igazság", „a közéleti morál ismerete nélkül növekvő tudományos tudás" kritikája kevésbé tartozhatott egy valódi sans-culotte hétköznapi szókincséhez, mint Marat, Hébert, Camille vagy a veszettek káromkodásokkal és trágárságokkal tarkított „politikai stílusa".)

[87] A rousseau-i eszmék nagy hatású „vulgarizálódásának", népi diffúziójának szociológiai leírását adja *A. Soboul*: „Jean Jacques Rousseau et le jacobinisme" (IN: *Paysans*,

a természettudományt egyre kevésbé érezte azon felszabadító racionális mítosz részének, mint a múló század, sőt egyre inkább egy ellenséges, „népidegen" világkép (sőt világrend) részesének.

„Feljelentem nektek e korifeust, e sarlatánt, Lavoisier urat, e kémikusinast és adóbérlőt, a királyi lőporkészlet igazgatóját, aki Párizst fallal akarta körülvenni, hogy a levegő mozgását megakadályozván megfojtsa a várost . . . Minden felfedezés önjelölt atyját, akit már augusztus 6-án fel kellett volna húznunk az első lámpavasra!"[88] Marat azonban még csak a *tudósokat* támadta — egy *tudomány* elleni támadás, a természettudomány értékeinek forradalmi devalválása idegen volt gondolatvilágától, mellyel önítélete szerint tudományosan, filozófiailag stb. (azaz saját terepükön) meghaladta és nem megtagadta az Akadémia és az „Enciklopédia" eredményeit. (Helvétius-cáfolatként terjedelmes antropológiai monográfiát írt — ő is „De l'Homme" címmel —, mely az „orvosi materializmus" és a Rousseau-típusú dualizmus nem túl szerencsés egyvelege.) A „szakemberekkel" szembeni gyanakvást nagyban terjesztette a „Nép barátja", de a szaktudás szerepéről vagy esetleges funkciófosztásáról egy forradalmi társadalomban sohasem elmélkedik. Marat az egyes forradalmi akciók akadályának tekintette a tudományos testületek — ugyan a forradalmat is kiszolgáló, de kétkulacsosnak ítélt — működését; Robespierre az eme intézményekben megtestesült természettudományos szemléletet tartotta elégtelennek, és így sajátos logikája alapján károsnak a forradalmi aktivitást magyarázni és segíteni képes világkép kialakítása szempontjából. Robespierre szemében a „gens d'examens" képviselték azt,

---

Sans-Culottes et Jacobins, 257—279.), ill. „Classes populaires et rousseauisme" (*Annales historiques de la Révolution française*, 1964/4, 421—438.); jó példa ez a népi „szabadsághimnusz":

A szabadság tehát csak a törvényben van;
A törvény terméke az általános akaratnak,
E törvény az én művem, magam csináltam,
Engedelmeskedem a törvénynek, azaz magamnak.

[88] „Ami du peuple", N° du 27 janvier 1791. Marat 1780-ban „Recherches physiques sur le Feu" c. tanulmányt nyújtott be az Akadémia Lavoisier vezette szekciójának, melyet a modern kémia megteremtője meglehetősen avitt szemléletű műként elvetett. „Úgy vélem, végiggondoltam az emberi szellem minden etikai, filozófiai és politikai bölcsességét és leszűrtem magamnak a legjobb eredményeket. Az emberre vonatkozó metafizikai, anatómiai és fiziológiai kutatásaimról nyolc kötetet írtam, húsz kötetben ismertettem felfedezéseimet a fizika különböző tárgyköreiből . . ." — írta Marat Önéletrajzában (*Journal de la République française*, 1793. jan. 14-i szám) — „Tekintve, hogy a Királyi Természettudományi Akadémia egy teljes évtizeden át üldözött, talán nem túlzok, ha kimondom, hogy célt értem. Ezek az urak belátták, hogy a fényre vonatkozó kutatásaim száz évi munkájukat borítják fel, és én mégis már kevéssé törődöm azzal, hogy felvesznek-e tagjaik sorába vagy sem. Az olyan emberek, mint d'Alembert, Caritat (Condorcet — L. M.), Leroy, Meunier, Lagrange, Monge, Cousin, Lavoisier és a tudós testület többi kuruzslói egyedül akartak maradni a porondon, és mivel a hírnév harsonája az ő kezükben volt, meg is akadályozták felfedezéseim Európa-szerte való elismerését, megszervezték ellenem az összes tudományos társaságokat, minden tudományos folyóiratot elzártak műveim közlése elől, úgyhogy semmi módom nem volt a publikálásra." Marat (még szolidnak tekinthető) sajátos hangnemétől eltekintve a legközkeletűbb vádakat fogalmazza meg a tudományos testületek (azaz „korporációk"!) ellenében: protekcionalizmus, elzárkózó-elit jelleg. A forradalom reakciójának legpregnánsabb kifejezését a különben távolról sem tudományellenes baloldali jakobinus, *Cassini* adta: „Hadd legyen *mindenki tudós, aki csak akar!*"

amit Saint-Just szerint (a különben szintén „szakismeretekre" támaszkodó) bürokrácia: a forradalom „megfagyásának"[89] okát.

Természetesen Robespierre elmélkedése arról a történelmi paradoxonról, hogy azok a „nagy geométerek, festők, írók és tudósok", akik végső soron hozzájárultak ahhoz, hogy „az emberi szellem a trónok ellen fordult", ugyanakkor a királyok által nemcsak megtűrt, hanem támogatott és magának a „királyság ügyének" is jó szolgálatot tevő tevékenység részesei (floréali beszédében), messze nem volt olyan „népszerű", mint a „Nép barátja" uszítása az Akadémia és a „modern sarlatánok ellen". Persze Robespierre is használt Marat-tól plagizált fordulatokat egy vulgáris „értelmiség"-ellenesség szellemében, de ez csak úgy viszonyult a társadalmi igazságosság és a természettudományos igazság lehetséges összeegyeztethetetlenségének elméletéhez, mint a francia „Gloire" népszerű nacionalizmusa a „világtörténelem végzetét kézben tartó" francia forradalom féltéséhez. És ami a legfontosabb: Robespierre akkor fordult ezekhez a „népszerű" fordulatokhoz, akkor használta fel a „mindenki tudós lehet" jelszavát, amikor már visszájára fordította a hajdani Condorcet-val való vitájában kifejtett valóban „tiszta" elvét, hogy a *közélethez* nem kell külön képesítés. „*A demokrácia nem egy olyan berendezkedés, ahol a nép állandóan ülésezve minden közügyben saját magát vezeti, még kevésbé egy olyas állapot, ahol a nép százezer frakciója (!) izolált és ellentmondásos eszközökkel az egész társadalom sorsát meghatározza: ilyen állam sohasem létezett és sohasem létezhet . . .*"[90] Ekkor kapta meg a nép (vagy akár annak egy „frakciója") a tudományos kutatások ellenőrzése jogát.

Milyen volt a természettudósok valóságos szerepe abban a forradalomban, melyben Robespierre szerint „általában becstelennek bizonyultak"? A legjellemzőbbnek a legjelentősebb tudós attitűdjét tartom, *Lavoisier-jét*, aki technológiai találmányaival tökéletesítette a technikailag sem túl sikeres assignaták gyártását, bár ci-devant pénzügyi szakemberként a papírpénz involválta infláció elvi ellensége volt. Saint-Just szemében éppen az volt elfogadhatatlan, hogy Carnot ilyen mentalitású szakemberek segítségével „szervezi a győzelmet", hogy a forradalomban növekvő társadalmi hatalmat nyerhet egy olyan erkölcsileg el-nem-kötelezett eszköz (tudományos technika), melyet az ellenség éppúgy, ha nem jobban, fel tud használni. És Lavoisier azzal

[89] A Comité de Salut Public-ban R. Lindet (a gazdaságügy), Prieur (az iparügy) és főleg Carnot (a hadügy irányítója), valamint a kormányon kívül Cambon (a pénzügyek vezetője) voltak a „politikusok" előtt gyanús szakvezetők. Saint-Just híres polémiája Carnot-val, a „győzelem szervezőjével" — „Semmi hadiművészet, semmi manőver, csak tűz, forradalmi lelkesedés és hazafiság!" — csak azért nem vezetett a Cambon—Robespierre viták „eredményéhez" hasonló csődhöz, mert az Északi és a Rajnai Hadsereg ifjú konventbiztosa értett a megvetett hadi mesterséghez. Robespierre azonban csak a forradalmi princípiumok és a pénzügyi manőverek lehetséges *veritas duplex*ének elismeréséig juthatott el thermidor 8-i Cambonnal való szóváltásában: „Én csak az általános elvekből folyó megfontolások alapján kívántam megjegyezni, hogy Cambon pénzügyi eszméi nem olyan kedvezőek a forradalom sikere számára, mint feltehetően ő ezt elvárja. Csak ennyi az én külön véleményem, melyet meg mertem mondani, és nem hiszem, hogy ez bűn lenne . . . Nem kívántam a konkrét financiális ügyletekbe beleszólni, csupán arra az elvre felhívni a figyelmet, hogy Forradalmunkban a szegények java a legfőbb törvény . . ." Persze leszavazása előtt távolról sem ilyen finoman fogalmazta meg „magánvéleményét": „A közgazdaságban ott van az ellenforradalom!" A következő nap „az assignaták atyja" (ahogy „a győzelem szervezője" is) bebizonyította, hogy igaza volt — igaz, még ők sem tudták, hogy ez a konspiráció kivételesen tényleg ellenforradalom.

[90] „Textes", III, 113. *Sur les principes de morale politique* (18 pluviôse).

akarta megnyerni a Jakobinus Konventet, hogy bebizonyította neki: ezen eszköz tökéletesítésére a forradalom teremtette feltételek a lehető legragyogóbb lehetőséget jelentik! Condorcet, aki pedig csak az „1789-es társaságban" volt együtt Lavoisier-val (később — 92-es kizárásáig — a Jakobinus klub tagja), az „Ami du peuple" és az „Ami du roi" propagandája szerint ugyanazon „Rendet" és tekintélyt romboló tudományos forradalom harcosa, mint a kiváló kémikus — és azt a forradalmat a forradalmi és reakciós *romantika* egyaránt elvetette. (Condorcet filozófiája — hiába adoptálta Comte — kevésbé volt a valójában következő század előhangja, mint Lavoisier „prognózisa". Éppen Condorcet-nek azon XVIII. századi „segédhipotézise" miatt, hogy egy „az emberi szellem fejlődésében tökéletesedett" eszközt nem használhat fel bármilyen berendezkedés, csakis humánus, haladó és racionális rend.)

Az „Enciklopédia" forradalmi felfedezése, az „*arts*", azaz *a mesterségek* tudományos és filozófiai fontosságának elismerése volt az a varázsszó, mellyel a feuillante-tól az hébertizmusig a legkülönbözőbb politikai platformon álló tudósok a forradalom szolgálatához vezető kaput meg kívánták nyitni. S valóban a „mesterségek megtermékenyítése" lehetett az a jelszó, mely időlegesen integrálhatta az „Enciklopédiát" idéző baloldali jakobinusok és természettudósok törekvéseit: de ez eleve felbomlásra rendelt harmónia volt, nem kevésbé, mint Madame Roland és Robespierre, Charlotte Corday és Saint-Just rousseau-izmusáé. (Az ambivalencia már az „Enciklopédiában" adott: a kézműves tapasztalat idealizációja és az e tapasztalattól teljesen függetlenedett, heurisztikus hipotézisek-orientálta természettudományhoz kapcsolódó nagyipari technika anticipációja egyaránt kiolvasható Diderot és társai művéből.[91])

A „Lycée des Arts" megszervezése volt a legjelentősebb kísérlet a természettudósok tevékenységének a forradalmi feladatok folyamatába történő integrálására. (Az új mértékrendszer kidolgozását, ill. a hadiipar technológiai patronálását nem tekinthetjük *intézményes* beilleszkedési törekvésnek.) A „Journal du Lycée des Arts"-ot a tudósok, első száma tanúsága szerint — melyben Fourcroy, az egész thermidorig leglojálisabb jakobinus kémikus a tudomány célját „faire servir les Arts à l'utilité publique" formában fogalmazza meg — igen mérsékelt programmal indították. „Célunk, hogy bebizonyítsuk, hogy a Forradalom nem annyira ellenséges a tudományok irányában, mint azt ellen-

[91] *Ch. C. Gillispie* ragyogó hipotézist állított fel Lavoisier és a jakobinusok konfliktusa „tudományelméleti" magyarázatára. „Science in the French Revolution", ill. „The Encyclopédie and the Jacobin Philosophy of Science" (IN: *Behaviourial Science*, Vol. 4. N° 1. — 1959 jan., ill. *The Sociology of Science*, New York 1962). E szerint Lavoisier elárulta az „Enciklopédia" álmát, a kvalitatív kémia kiteljesedéséhez fűzött reményeket: hogy a „kémia, a szegény ember manuális metafizikája", mely „két nyelvet egyesít, a népét és a tudományét" a mesteremberek és természettudósok testvéri egyesülésének alapja lesz. Lavoisier a kémiát is „a matematika megalázó absztrakciója" elérhetetlenségébe emelte, elszakítva a sans-culotte-ok napi munkája tapasztalatának a világától. Gillispie feltevése azonban túlextrapolált: a jakobinus „tudományfilozófiának" csak egyik, méghozzá kb. a „matematikai absztrakciókkal" egyidőben háttérbe szorított *(hébertista)* irányzata hivatkozott az „Enciklopédiára", mint a kézműves gyakorlat primátusát tételező tudományelméletre. (A robespierre-izmus még kistermelői munkamegosztás feltételezte technikai és „tudományos" színvonallal sem foglalkozott.) Ugyanakkor az „immanens" törvényei szerint önállóan fejlődő tudomány értékére (önértékére és technikai értékesíthetőségére) vonatkozó elveivel Lavoisier nem kevésbé jogosan idézhette az Enciklopédiát, mégha annak „Chimie" cikke új Paracelsus jöttéről ábrándozott is — mely jóslatra az oxigén felfedezője valóban rácáfolt.

ségei szeretnék elhitetni."[92] A tudósok legelőször is a forradalmiságnak a tudománnyal inherens voltát kívánták elhitetni — a forradalmi frazeológia természettudományos beszámolóikban történő tragikomikus alkalmazásával. („A mértékrendszer egyformasága az egyenlőség emblémája, a forradalmi testvériség kifejeződése, mely az emberi nem egyesítésére hivatott."[93])

Lavoisier megőrizte azt a magabiztosságot, mely a tudomány társadalmi szükségességének tudására támaszkodott: a tudomány szervezésébe beleszólhat a társadalmi forradalom, de a tudomány szerkezetébe nem (inkább ez utóbbi fog beleszólni a társadalom szervezetébe!). Az „alkalmazkodás", csakúgy, mint az *alkalmazás*, akkor a legértékesebb, ha a tudomány független fejlődése értékeiből indulhat ki. Éppen *a tudomány* „önértékét" használhatjátok fel — ha fel tudjátok használni: ez a „Journal du Lycée des Arts" 3. számában közölt beszámolójának lényege.[94] „Azokat a felfedezéseket, melyek nap mint nap gazdagítják a tudományokat, három kategóriába sorolhatjuk; az elsők, amelyek a leginkább teoretikusak és a legkevésbé praktikus jellegűek, melyeket csak távlati alkalmazásokkal lehet közvetíteni a mesterségek és a társadalmi hasznosság felé . . . A kevésbé képzett emberek általában kevéssé képesek értékelni a felfedezések ilyen típusát, mivel természetes, hogy az emberek mindent a legmegszokottabb szükségleteik szintjéhez viszonyítanak: mindaz, ami túl van ezen, csak igen közepes érdeklődést tud kiváltani bennük." Persze Lavoisier védelmébe veszi — méghozzá azzal a hangsúllyal, hogy egyáltalán nem szorul védelemre — a tudományfejlődés eredményeinek eme „legteoretikusabb" osztályát is, melynek jövendő jelentőségét (akár „hasznosságát") „még lehetetlenség átlátni, akár egészét, akár részleteit tekintjük". Hogy tudományelméletileg igaz e tétele, az vitathatatlan, de 1793 forradalma éppen hogy nem akarta elszakítani az embert *„megszokott szükségletei színvonalától"* — a termelés „egyszerűségére" vonatkozó jakobinus elképzelésekből ez világos. Így a tudós felfogása „ellenforradalmi"-nak tűnt, lévén a kistermelői konzervativizmussal (a „legmegszokottabb szükségletek szintjével") összekapcsolt politikai radikalizmus útját kétszeresen is keresztező koncepció. De a *praktikus* találmányok Lavoisier-féle bemutatása sem lehetett „az erény apostolai" (a Commune thermidor 9-i elvetélt felkelés-felhívásában így aposztrofálja Robespierre-t és Saint-Justöt) számára megnyerőbb: „Van a felfedezéseknek egy olyan neme, mely a legközvetlenebbül kapcsolódik a mesterségek gyakorlatában való alkalmazhatósághoz; melyek működése a társadalomban egyesült emberek számára több élvezetet biztosít avagy az élvezeti javak elérésére szolgáló eszközöket teszi könnyebbé; melynek alkalmazása közvetlenül kapcsolódik a tárgyi hasznossághoz, attól a pillanattól kezdve, hogy e felfedezést megtették. Nem mindig ezek a felfedezések a legfontosabbak vagy akár a ténylegesen leghasznosabbak, de ezek azok, amelyeknek kevesebb hasznossága a legvilágosabban átlátható, és ez sokat jelent az ember számára, akinek oly rövid élete sürget, hogy élvezni kell." *„Élvezni kell?!"* — Saint-Just, aki az igazságtalanságig kí-

[92] Lucien Scheler: „Lavoisier et la Révolution française", I—II, Páris 1957, I. *Le Lycée des Arts* 18. Fourcroy e szavait a Commune képviseletében jelenlevő Hébert nagy tapssal fogadta. (Lavoisier 1793-as írásait ebből a kötetből idézem.)

[93] „Rapport présenté à la Convention nationale en 13 juillet 1793 sur l'uniformité et le système général des poids et mesures", i. m. 49.

[94] „Rapport sur le procédé de Bertholet . . . lu à la séance publique du 5 mai, par le Citoyen Lavoisier", Scheler i. m. 20—27.

méletlen volt azon „frakciók" felszámolásában, melyek a társadalmi forradalom célját az egyéni „élvezet" biztosításában látták, koncepciójából kiolvashatóan nem lehetett kevésbé intoleráns a tudomány azon forradalmával szemben sem, mely valóban biztosítaná „a rövid emberi élet élvezetét". „Mi a népnek a szabadság és a nyugalom boldogságát, a forradalom vívmányainak és erkölcseinek élvezetét kínáltuk fel; azt, hogy az ember visszatérhet a természethez, megvalósíthatja a morális életet és megalapozhatja a köztársaságot. A nép alkotja a köztársaságot erkölcseinek egyszerűségével, nem pedig a züllött népek élvezetét kínáló szemfényvesztők, akiket ki kell kergetnünk társadalmunkból, ha boldogok akarunk lenni . . . Egy eke, egy kis föld, egy szalmatetős kicsi ház, melyet nem fenyeget a fiskus, egy család, melyet nem fenyeget valamely haramia fajtalansága: íme, ez a boldogság."[95] Ezen alacsony szalmatető alá minden bizonnyal a Lavoisier által méltán a modern tudomány megtestesítőjének tartott harmadik felfedezés-típus férhet be a legkevésbé — mivel valóban ez akadályozza leginkább, hogy „az ember visszatérjen a természethez, az erkölcsök egyszerűségéhez". „Végül a felfedezések harmadik neme, mely messze a legritkább és egy század csak néhány példát szolgáltathat belőle: ezek azok, melyek egyszerre adnak hatalmas impulzust a tudományok és a technika fejlődésének, melyek egyaránt hatalmas előrelépést jelentenek az elméletben, mely a tudósokat vezeti, és a hasznos művészetek gyakorlata szolgálatában."[96] E vállalt szolgálat természete világos: „új erőt adni a nemzeti iparnak, gyáraink aktivitásának, kereskedelmünk fellendítésének, képessé tenni magunkat arra, hogy legiparosodottabb szomszédjainkkal versenyképesek legyünk, ekképp a Francia Köztársaságot Európa legvirágzóbb és leggazdagabb szögletévé tenni".[97] Robespierre szavai mintha erre válaszolnának: „Te magad elfogadod az ő (az angolok — L. M.) kedvenc maximájukat: hogy képviselőid tehetségét az mutatja, hogy mit tettek az iparfejlesztés tárgyában, gyáraid gyapjú- és acélgyártásáért . . . és te mernél moráról és a szabadságról beszélni!"[98]

Robespierre számára az „Enciklopédia" „demokratikus" szellemű interpretációja (a kézműveseket tanító és főleg a kézműipartól tanuló tudomány koncepciója) — azaz Hébert és a „szabadegyetemeket" szervező *Romme* felfogása — sem volt kedves felelet; pedig a tudományos intézmények megőrzése érdekében ez volt az egyetlen lehetséges koncesszió, melyet a tudós megtehetett (de Saint-Just paraszt-köztársaságának még erre a tudományra sem volt szüksége). „Az eredménynek a tudósok és az iparosok testvéri egyesülésének kell lennie, ennek az önkéntes egyesülésnek . . . mely egyike a forradalom legszerencsésebb eredményeinek, mely egyesülés lerombolhatja a tudományos testületekkel szemben megállapodott előítéleteket, mindenkivel megérteti, hogy a tudomány milyen mértékben járult hozzá a fény terjesztéséhez, mindig a közjó érdekét *tartván* szem előtt" — írta Lavoisier a „Journal du Lycée des

[95] „A külföldi frakcióról" II. év ventôse 23-i (1794. márc. 13.) beszéd.

[96] Egyetlen — a tudományos értéktől független — „külső" értékszempontot fogad el: a nemzeti nagyságnak a francia tudomány sikereivel történő növelésére való hivatkozást. „A legegyszerűbb elmélet elvei által vezetve, Franciaországban született, Franciaországban tökéletesedett (felfedezés), mely megváltoztatta a kémia arculatát, mely a fémoxidok természetéről az első pontos ismereteket adja . . ." Ezzel is a XIX. század szellemét előlegezi — mely éppen Lavoisier munkássága értékelésében fedezte fel a *francia* felfedezések és a *gloire française* „kapcsolatát".

[97] Scheler, i. m. 43.

[98] „Réponse aux manifestes des rois" 15 frimaire an II. (1793. dec. 15.)

Arts" 7. számában.[99] — (Egy hónappal az Akadémia *David* dekrétum-javaslata alapján történt bezárása előtt: „Gyászos Akadémiák, ti nem maradhattok fent egy szabad rendszer-ben!"[100]Lavoisier-nak igaza volt, amikor e lépés rendkívül rossz „propaganda"-hatására hívta fel a figyelmet — de akkor sem tévedett, amikor (meglehet, pusztán kötelező udvariasságból) arról írt, hogy a forradalom feltételei kedvezőek a tudományfejlődés és különösképp a technikai haladás számára (még akkor is, amikor a tudósok számára a legkevésbé látszanak kedvezőnek). „A nemzeti becsület kedvéért, a társadalom érdekéért, a külföld népei véleményéért, akik kritikusan szemlélnek minket, előzzétek meg az ipar hanyatlását, mely szükségszerű következménye a tudományok megsemmisítésének" — írta Lakanalnak, a természettudományok konventbeli delegátusának. — „A tudományok, ha a társadalmi körülmények nem segítik, olyan hanyatlás állapotába kerülhetnek, ahonnan nehéz lesz kiemelni."[101] Paradoxul hallatszik, de a tudományokat „a hanyatlás állapotába" taszítani volt nehéz. — G. *Pouchet* dokumentumai („Les sciences pendant la Terreur"[102]) bizonyítják, hogy meglehet a forradalmi frazeológia fedőnevével leplezve, a tudományos felfedezések, méginkább a (hadi)technikai találmányok (lőporgyártás korszerűsítésétől a telegráfig) lehetségesek és szükségesek voltak a köztársaságban — sőt még (ha az ezt „képviselő" tudós jó jakobinus volt, mint pl. Coulomb) a köztársasági ünnepnapok közé is bekerülhetett egy-egy tudományos fogalom, miként az „*électricité républicaine*"[103] ünnepe.

*

„Azonban a kémia itt vázolt haladásához hozzá kell még tennünk néhány további tökéletesítést, melyek a tudomány egész rendszerét továbbfejlesztették, s melyek már inkább minden tudomány módszeréhez, mint az egyes tudományokat alkotó igazságok együtteséhez tartoznak, s melyek az emberi történet egyik legszerencsésebb forradalmát készítették elő." — Lavoisier életműve *Condorcet* tudománytörténet-centrikus történelemfilozófiájában már bekerült „az emberi szellem fejlődése történeti tablójának vázlatába"![104] A condorcet-i történetfilozófia az egyetlen, a jakobinizmussal szemben alternatív — és nagyon fontos emberi értékek szempontjából progresszívebb — összefoglalása az 1793-ban filozófiailag felmérhető emberi lehetőségeknek.[105]

[99] Scheler, i. m. 27.

[100] A Konvent augusztus 8-i ülésén. A kormány (a „nagy Comité") nevében a baloldalhoz tartozó Jean Bon Saint-André támogatta a tervezetet: „A Köztársaság nem köteles tudósokat csinálni. Milyen jogon is követelnek ezek maguknak kiváltságokat, melyeket mi már eltöröltünk? Nem kellenek többé elzárkózó egyetemek, arisztokratikus akadémiák . . ."

[101] 1793. augusztus 28-án írt levél. Az Akadémia utolsó ülésén az Akadémia nélküli tudományszervezés problémáját próbálta megoldani: „Polgártársak, az idő sürget . . . Ha teljesen lerombolódik a tudomány szervezete, egy fél évszázad nem lesz elég a következő tudósgenerációnak a regenerációhoz" (augusztus 10-én). Lásd M. *Berthelot:* „Lavoisier" *(La Révolution Chimique)* (Párizs 1964), 192—198.

[102] Documents du temps et les pièces des Archives Nationales (Párizs 1896).

[103] Pouchet, i. m. 22.

[104] Condorcet: „Esquisse d'un Tableau Historique des Progrés de l'Esprit Humain" *Neuvieme période: Depuis Descartes jusqu'a la formation de la République française* (Párizs 1966, 233.).

[105] Condorcet „kémiai forradalomként" elsősorban a vegyjeles írásmód feltalálását ünnepli. *Lagrange* Lavoisier-emlékbeszéde (Lu a la séance publique du Lycée, le 30 vendémiaire an IV) a kémia tudománya megteremtőjének gondolkodásmódjában fedezi fel a „forradalmi" elemet: hogy a víz felbontásával — a vízével, mely „évezredek óta

Condorcet rendszerében Lavoisier műve (azaz a kémia meghódítása a matematikai módszer, az eszményített egzaktság birodalma számára) éppúgy elpusztulhatatlan, mint az „emberi szellem fejlődése" eddigi kilenc korszakának eredményei; különösen az emberi „perfectibilité" történeti lehetőségeit valóra váltó „tizedik periódus" történeti perspektívájának a *tudatosulása* után. Az a „naiv optimizmus", melyről minden Condorcet-kommentár meghatottan emlékezik meg, nem, vagy legalábbis nemcsak abban áll, hogy az ember erkölcsi és különösképpen szellemi felszabadulása szempontjából értékrombolónak tekintett jakobinus diktatúra hatalmának tetőpontján Condorcet, felmérve az eddigi történelem tudományos, technikai és művészeti fejlődését, „elkerülhetetlennek" tartotta a természet és társadalom erőinek „végtelen" humanizálását, tudatos-emberi ellenőrzésének és irányításának realizálódását. *Önmagában* az „előtörténet" eredményei Condorcet számára nem jelentették a „történelmi tablójában" vázolt emberi lehetőségek beteljesedésének *feltétlen* biztosítékát. Condorcet szerint, az eddigi emberi fejlődés akkor válik bizonyosan *„az emberi szellem jövő fejlődése"* c. patetikus befejező részben felrajzolt végtelen emberi lehetőségek „előzetesévé", ha hozzávesszük az e fejlődés megvalósult és lehetséges tendenciáinak a *tudatosulását* is. — Ezért játszik (nem terjedelmileg, tartalmilag) nagyobb szerepet az „Esquisse"-ben a jövő időben írt „tizedik korszak", mint minden megelőző: az utóbbiak „értelme" az, hogy az immár degradáció nélküli „tökéletesedést" biztosító periódus előfeltételeként értelmezhetők. És talán maga ez az *értelmezés* az, amely az emberi szellem eddigi eredményeit szükséges feltételből elégségessé teszi. Condorcet ajánlhatta művét (mely mindenfajta fanatizmus, így „a politikai fanatizmus" bukásának szükségszerűségét bizonyítja) ellenségeinek; míg Robespierre — aki „a zsarnokság bűneinek" elviselhetetlenné válásában meg tudta látni „a szabadság haladása" hatóokát, csakúgy, mint „a szabadság haladásában, a „zsarnokság bűnei megsokszorozásának" lehetséges kiváltását — önnön bukásának következményeként kénytelen volt azt látni, hogy „A Köztársaság elveszett!" (Nem azért, mert szerinte az „erényes" *emberek csinálják* a köztársaságot, és ha „a gazemberek diadalmaskodnak",[106] akkor ezek az emberek elveszejthetik a demokratikus köztársaságot; hanem mert jó XVIII. századi módon ő is a történelemfilozófiai tudatossággal tevékenykedő kevesekben vélte felfedezni annak zálogát, melyet per definitionem nem lehet a „kevesek" sorsához kötni: a demokrácia megvalósításáét. Csak mivel — már kevésbé XVIII. századi módra — Robespierre nem hiposztazálta ezt a tudatosságot, az erényes emberek felvilágosult főinek lehullása mögött méltán sejthette meg a demokratikus gondolat porbahullásának lehetőségét.)

Ha tudjuk is, *hogy milyen lehetőségek* alapját vetette meg a történelmi fejlődés, akkor Condorcet koncepciójában még a tudatosan a fejlődés visszafogására irányuló törekvések sem semmisíthetik meg e lehetőségeket: „a természet semmi korlátot nem szabott az emberi képességek kiteljesedésének, az ember tökéletesedési képessége ténylegesen végtelen: ennek a tökéletesedésnek a haladása függetleníteni képes magát azoknak akaratától, akik fel akarják

---

bitorolta az alapelem rangját" — egy nagy erejű előítéletet bomlasztott fel. *Michelet* „A francia forradalom történetében" Lavoisier tudományos tevékenységében „a forradalmi kor nagy eszméje közvetlen kifejezésének" tekinti — az eleminek hitt egységek felbontását. (XVIII. könyv I. fejezet)

[106] „La République est perdue — les brigands triomphent": Robespierre utolsó szavai a Konventben (thermidor 9.).

tartóztatni, nem lévén más határa, mint glóbuszunk élettartama, melybe a természet helyezett bennünket. Kétségkívül, eme fejlődés üteme lehet többé vagy kevésbé gyors, de folytatódnia kell és véglegesen sohasem válhat retrográddá. . . amíg az emberi nem legfőbb fakultásának, a tudatosságnak gyakorlását valamely világkatasztrófa nem változtatja meg vagy nem akadályozza e rendszer általános törvényeinek működését."[107] Az emberi tudás történetének a *tárgyi* formát öltött jellegében látja e belső megsemmisíthetetlenség fő biztosítékát. Az „emberi szellem fejlődése"-teremtette „tárgyak" jóvoltából — legalábbis az írásbeliség korától kezdve — mintegy „ténytudásként" alakulhatott ki az emberiség tudata önnön szellemi történelme folyamatáról. „Azon korszak után, melyben az alfabetikus írásmódot — Görögországban — megismerték, a történelem folyamatosan kapcsolódik századunkhoz, kapcsolódik az emberi nem jelen állapotához, Európa legfelvilágosultabb országának történetéhez — a tények és a tárgyi megfigyelések megszakítatlan következésén keresztül; és e tablóval az emberi szellem fejlődése *valóban történelmivé vált.* A filozófiának nem kell többé feltevéseket formáló kombinációvá válnia; nem marad más a filozófia számára, mint összegyűjteni és rendszerezni a tényeket és megmutatni azon hasznos igazságokat, melyek a tárgyi tények kapcsolódásából, együtteséből származnak . . . Azt kell megmutatnia, hogy milyen fejlődési fokokon jutottunk el ma odáig, hogy a khimérikus remény fokozatosan lehetőséggé változott; miért, hogy az előítéletek átmeneti sikere, és azon tapsok ellenére, melyek a kormányok korrupcióját és a nép félrevezetését fogadják, egyedül az igazság az, melyet ha megismerünk, tartós sikert érhet el . . ."[108]

A filozófiának szüksége van a „tények erejére" — „az új tévedések terjesztése vagy a régiek visszahozatala" ellenében; a kritikára, hogy a politikai preferenciák alapján az egész természettudományos tudást egy „mit érdekel mindez bennünket"-tel elvető rousseau-i—robespierre-i attitűddel szemben a „tudományos" filozófia korlátját állíthassa. „Míg néhányan megkísérlik, titkos célú társulásaikban, ez eredményeket elfeledtetni és a népet a régi tévedésekben meghagyván, új babonák fegyelmével megláncolni, így remélvén visszaállítani, néhány kiválasztott érdekében, a régi India és Egyiptom pap-királyainak hajdani zsarnokságát. De a filozófia, ama rendíthetetlen alapra támaszkodván, melyet a tudomány vetett meg számára, korlátot állít szembe velük, melyen erőtlenné váló törekvéseiknek össze kell törniök."[109]

Ez a filozófia azonban nem egyszerűen a tudományból, hanem a *mindenki által elsajátított tudomány* hatalmából meríti erejét. (Condorcet, aki az 1791-es alkotmány bírálatában a gazdasági cenzust mintegy műveltségi cenzussal kívánta helyettesíteni, a jakobinus diktatúra valóságos gyakorlata mögött méltán érezhette meg az „államhatalom döntéseinek" tisztán tekintélyelvi „megalapozását".) Helvétius-hivatkozásaiból („mindenki zseni lehet") valóban demokratikus következtetést kíván levonni: a politikai hatalom gyakorlásához

[107] Condorcet, i. m. 77.

[108] I. m. 83. (Az én kiemelésem — L. M.) „Az ember természetes jogainak puszta ismerete, maga az a vélemény, hogy e jogok elidegeníthetetlenek és megsemmisíthetetlenek; egy nézet, melyet ki mernek mondani a gondolat-, írás- és szólásszabadság érdekében, a kereskedelem és az ipar szabadságáért, a népre nehezedő nyomással szemben, maga a sóhaj egy éppoly abszurd, mint elnyomó rezsimben . . . jelképe és letéteményese lesz mindannak, amit a machiavellizmus sem tudott megrontani", ami „ott lélegzik minden írásban, minden megnyilatkozásban, melyben megmaradt az emberiesség érzete, bár úgy tűnik, boldog befolyása ma még nem manifesztálódik". I. m. 219—220.

[109] I. m. 222—223.

szükséges „kiválasztott" képességek minden egyes ember számára elérhetőek. A Jakobinus klub uralma egy országon belül kívánja reprodukálni Montesquieu megcáfolt elméletét: hogy vannak szabadságra és uralkodásra, illetve vannak rabságra és szolgálásra született fajok .„Hogy ne merjék többé fenntartani az embereknek két különböző fajra történő veszélyes felosztását, melyek egyike kormányozni, míg a másik engedelmeskedni rendeltetett; az egyik gondolkodni, a másik becsapatni; hogy kénytelenek legyenek felismerni, mit jelent az, hogy mindenkinek joga van valóságos érdekeiről felvilágosítva lenni, mindenki joga, hogy minden igazságot ismerjen; és hogy semmilyen megalapított hatalom — akár a saját maguk által önmaguk fölé emelt hatalom — sem rendelkezhet azzal a joggal, hogy akár egyetlen igazságot is bárki elől eltitkoljon."[110]

Mi a biztosíték arra, hogy véget lehet vetni a politikai hatalom misztikus magasságának, a „décisions de l'autorité" autoratív jellegének? — A filozófusok *nemzetközi* egyesülése (mely ama történelmi perspektíva alapján, hogy *mindenki* filozófus — ahogy tudós, politikus stb. —, társadalmi erőnek számít). „A különböző nemzetek filozófusai, akik elmélkedéseikben egyesülten az egész emberiség érdekét tekintik, az ország, a faj vagy szekta különbségére való tekintet nélkül, a spekulatív véleményeik különbözősége ellenére egy olyan falanxot formálnak, mely mindenfajta tévedés és mindenféle zsarnokság elleni harci szövetség. Az általános filantrópia érzelmétől lelkesítve a filozófusok egyesülése szembeszáll minden igazságtalansággal, még ha saját hazájukat nem is érinti, még ha idegen népekkel szemben történt is . . ."[111]

E fordulat megtételéhez (pontosabban a felvilágosodás filozófiai „nemzetekfölöttiségéhez" való visszafordulásához) minden bizonnyal hozzásegítette az uralmon levő jakobinusok nacionalista fordulata; miként az ezen uralomban a „professions publiques"-nek az eddigi történelemhez hasonlóan elkülönült jellege *demokratikus* szempontú kritikához vezeti az egy éve még a jakobinusok plebejus demokráciájával szemben a szellemi elit politikai-vezetői kiváltságait védő filozófust. „Még máig is a politikai történelem, csakúgy, mint a filozófia története és a tudománytörténet, csupán néhány ember története volt: azok, akik valójában az emberi nemet alkották, a családok tömegei, melyek magukat és az emberiséget munkájukkal fenntartották, csaknem teljesen el lettek feledve . . . Az emberi történelem eme legelhanyagoltabb, legismeretlenebb részének, melynek működéséről nem maradtak fenn emlékművek, ebbe a történeti tablóba (Condorcet történelemfilozófiájába — L. M.) be kell kerülnie; legyen szó bár egy fontos felfedezésről, érdekes elméletről, új jogrendszerről, egy politikai forradalomról, e történeti körkép azzal fog foglalkozni, hogy ezek milyen hatást gyakoroltak a társadalom legnépesebb osztálya életére;

[110] I. m. 208—209.

[111] I. m. 220—221. Az, hogy „az önállósult kormányok erőszakhatalma és a papos intolerancia" után Condorcet harmadik helyen „a nemzeti előítéleteket" említi, „az igazság hangját elnyomó gyászos hatalmak sorában" Brissot barátja önkritikájaként értékelhető. Ahol megmarad a nemzeti szempont az „Esquisse"-ben, ott tényleg történelemfilozófiainak tekinthető: az Amerikai függetlenségi háború és a francia forradalom jogos szembeállítása esetében. „Ezekben az újításokban (Amerikában — L. M.) semmi sem érintette a széles néptömegeket; semmi változás nem hatolt be az individuumok között kialakult kölcsönös kapcsolatokba. Franciaországban, teljességgel ellentétes módon a forradalom megrázta az egész közgazdaságot, megváltoztatta a társadalom minden viszonyát, elhatolt az utolsó egyedig is, bekapcsolva minden individuumot a politikai láncolatba; elhatolt a forradalom azokig is, akik békésen éltek kis gazdaságuk vagy iparuk izolációjában . . ." (226.)

mivel ez a filozófia igazi tárgya . . ." Ez a hatás csak egy valamivel igazolhatja önmagát: ha az embernek (mégpedig minden egyes ember) környezete feletti uralmát — és ami Condorcet-nál ugyanezt jelenti: a tudatosság növekedését — segíti; azaz a politikai forradalom a társadalom, a tudományos felfedezés—technikai találmány pedig a természet erőinek emberi-tudatos kontrollját növeli. „A nép egész tömegét meg kell tanítani arra, hogy minden egyes embernek szüksége van a közgazdaság, a közügyek intézéséhez szükséges ismeretekre ahhoz, hogy az ember minden képességét szabadon kifejleszthesse; hogy ismerje és védeni tudja jogait, hogy önálló tudása alapján képes legyen megítélni saját és mások tetteit . . .; hogy ne függjön vakon senkitől, akire kénytelen lenne rábízni ügyei intézését, jogai képviseletét . . ., hogy szembe tudjon szállni mindenféle sarlatánizmus tekintélyével, mely az ő védelmezése ürügyével gazdasági és politikai szabadságának, véleménye és öntudata függetlenségének leigázására törekszik."[112]

A tudomány és technika kapcsolatától is többet követel a filozófus, mint a természettudós (bár e rész éppen Lavoisier munkásságának leírásához kapcsolódik) — az „Enciklopédia" valóban legprogresszívebb pretenzióit fogalmazván újra (és a világtörténelemben utoljára illuzórikus és nem apologetikus formában): „A tudományok és a mesterségek szükséges egyesülése, melyben kölcsönösen egymásra kell támaszkodniuk, mindkettő biztosabb haladásának alapját jelenti, és így az *ember szét tudja törni ama rutin rabláncát*, mely egészen idáig megkötötte."[113]

A tudomány és filozófia szövetsége pedig annak az erőnek az alapja, mely mindent „kényszeríteni képes arra, *hogy megőrizze mindazt, amit egyszer felhalmozott*".[114] Az eddig felhalmozott értékek megőrzésének egyik eszköze Condorcet „történeti tablója" is — az „Enciklopédia" hajdan ugyanezt a hivatást vállalta! —, amit nyugodtan nyújthat át üldözőinek: az ő „retrográd" rendszerük bukásának világtörténelmi szükségszerűségét mutatja meg e mű. „E tabló szemlélete hat az értelem haladására, a szabadság védelmezésére. Hozzá merhetjük hát kötni az emberiség végzetének öröklétéhez; . . . a végzet gyászos fordulata, az előítéletek és a szolgaság időleges diadala nem rombolhatja le. E tabló szemlélése maga menedék, ahol a perszekutorok nem tudnak elérni; azon gondolat által éltetve, hogy az ember visszanyeri jogait és természetes méltóságát, megfeledkezünk minden mohóságról és irigységről, mely megrontotta; így lehetünk igazán együtt embertársainkkal, ebben az elíziumban, melyet az Értelem teremtett a maga számára és az emberiségért, mely mindig a legtisztább élvezet szépségét nyújtja." (1794. október 4-én, a Francia Köztársaság első hava 13. napján.)[115]

*

[112] I. m. 263. *(Dixième période: Des progrès futurs de l'esprit humain)* És a „minden emberben" természetesen minden emberi lényt beleért: „Az emberi szellem fejlődésében a legfontosabb a közjólét szempontjából az előítéletek teljes lerombolása, elsősorban azon előítéleteké, melyek a két nem közötti gyászos jogegyenlőségben máig megalapozottak." (274.) A Commune vezetője, a baloldali jakobinus *Chaumette* (akit a Terror története legabszurdabb „amalgámjában", Hébert özvegye és Lucile Desmoulins társaságában végeztek ki) éppen az „Esquisse" megírásának hónapjában próbálta a Rose Lacombe vezette „Société fraternelle des deux sexes"-szel való szakítással visszanyerni Robespierre kegyét: „A királyok idején szerepet játszhatott Jean d'Arc, de a Köztársaságban nem!"

[113] I. m. 236. (Az én kiemelésem — L. M.)

[114] I. m. 160—161. (Az én kiemelésem — L. M.)

[115] I. m. 284. Condorcet germinal hó elején — a dantonisták letartóztatása idején — hagyta el egy hegypárti lakótárs (!) ellenére is biztos menedékét: stilizált paraszti ruhá-

„Ha a mi gondolatvilágunk mesterei az Akadémikusok, d'Alembert barátai volnának, nem tudnék mit válaszolni" — felelte Robespierre a „Condorcet, Voltaire, d'Alembert lánglelkét" a forradalom útja megvilágítására felhasználni akaró Brissot-nak.[116] — „Csakhogy az új rendszer tiszteletadása nem alkalmazkodik a régi reputációkhoz; ha d'Alembert és barátai nevetségessé tették a papokat, ezt azért cselekedték, hogy a királyokat és a nagyurakat szórakoztassák. Nincs más megjegyezni valóm, mint hogy mindezen nagy filozófusok kegyetlenül üldözték az erényt, a szabadság zsenijét, Jean-Jacques Rousseau-t, az érzékenység és az erény filozófusát . . ."[117]

Robespierre már 1791—92-ben megkísérelte, hogy a *Jakobinus klub ideológiáját Rousseau* jegyében rögzítse: ekkor — éppen Condorcet kapcsán — a Gironde-ot kárhoztatta az „erkölcsi előítéletek felszámolásában túl messzire ment" „Enciklopédia" elvi örököseként. Azonban a Hegypárt másik erősségében, *a „népiesebb" Cordelier-klubban Diderot szelleme* uralkodott, így inkább csak az enciklopédisták egy részét kárhoztathatta a Gironde előfutáraként. Helvétius szobrának a Jakobinus klubban való összetörésekor a későbbi (klubon belüli) bal- és jobboldali ellenzéke ellenséges hallgatása közepette először alkotta meg materializmus és immoralitás, széplelkűség és ellenforradalmiság „amalgámját": (Helvétius) „Egy intrikus, egy megvetendő széplélek, immorális kétkedő, egyike a mi jó Jean-Jacques Rousseau-nk legkegyetlenebb üldözőinek . . . Ha Helvétius élne a mi napjainkban, ne higgyétek, hogy a szabadság igaz ügyét üdvözölné: ő azoknak az intrikus széplelkeknek a tömegét szaporítaná, akik ma a hazát csak elpusztítani tudják."[118]

Ateizmus és deizmus vitáját is már a girondisták elleni harc idején szélesítette az arisztokratikus és a demokratikus princípium szembenállásává. A girondista *Guadet* kifogásolta, hogy egy olyan nagy demokrata, mint Robespierre, hogyan használhatja a „babonák zsarnoksága" szavait — a forradalom forgatagában Isten és Gondviselés nevében szónokolván. „Ezek azok az örök elvek, melyekhez kapcsolódva az esendő ember az Erény szövetségese lehet" — replikázott Robespierre. — „A Gondviselés nem üres szó az én ajkamon, csakúgy, mint mindazon híres emberek életében, akiknek egyáltalán nem volt gyengébb az erkölcsiségük azért, mert hittek Isten létezésében."[119] „Amikor

---

jában, Horatiusszal a hóna alatt a forradalmi éberség hamar felfedezte benne — az urat és „idegent" (latin könyv !). Condorcet öngyilkossága után Robespierre az ő példájával bizonyította, hogy egy akadémikus enciklopédista „amíg a könyvek készítéséről van szó, köztársasági talán 1789-ben, de ostobán védelmébe veszi a király ügyét 1793-ban". („Textes", III, 172.)

[116] „Te vádolsz egy Condorcet-t, akinek egész forradalmi élete egy állandó önfeláldozás a népért. Filozófus, aki politikussá tette magát; akadémikus, aki újságíróvá változtatta magát. Nemesember, aki jakobinus lett . . ." *Brissot* (Discours aux Jacobins, 1792. ápr. 23-án.).

[117] Condorcet „enciklopédista" ellenszenve Rousseau tanítványával szemben szintén nemcsak napi politikai és szintén nem késői keletű. *„Robespierre számára vallás a forradalom*, melyben megalapítja a maga szektáját: íme egy pap, akinek vannak hívői . . ." — írta a *„Cronique de Paris"*-ban (1791. nov. 9-i szám) — „Robespierre kiátkoz, Robespierre cenzúráz, egzaltál és fegyelmez . . . és az Istenről meg a Gondviselésről beszél: Robespierre pap és soha sem lesz más." (Az én kiemelésem — L. M.)

[118] 1792. december 5-én, a jakobinusoknál mondott beszéd.

[119] Ennek az 1792. március 26-i ülésnek a légköre még nem tette lehetővé Robespierre számára, hogy megfordítsa e tételt (azoknak gyengébb az erkölcsisége, akik nem hisznek Istenben . . .): állandó „térjen vissza a napirendre !" kiáltások szakították félbe, sőt

annyi jól képzett ellenséget látok a nép ellen fegyverkezni, annyi romlott embert abbéli törekvésében, hogy a nép nagy művét lerombolja, amikor néha azt látom, hogy maga a nép nem képes cselekedni és átengedi magát a romlott emberek befolyásának, inkább, mint bármikor, én hiszek a Gondviselésben."[120]

Robespierre e hitvallása — mely tulajdonképpen „a rossz diadalmaskodik a földön" rousseau-i istenbizonyítékának politikai parafrázisa volt — egyáltalán nem keltett volna feltűnést abban a forradalomban, melyben az Alkotmányozó Gyűléstől a Jakobinus klubon keresztül a Konventig minden politikai fórumon a legfennköltebb filozófiai frázisokat pufogtatták. Csakhogy Robespierre abból a felfedezéséből kiindulva, hogy a francia felvilágosodás filozófusai a francia forradalom különböző pártjai és pártfrakciói számára meghatározott motívumukkal, sőt motivációval szolgálnak (mint pl. Rousseau az ő számára), a riválisok politikai koncepciók elleni támadásait kiterjesztette az ellentétes politikai felfogás filozófiai ősének a „leleplezésére". (Aki csakúgy Rousseau-ra hivatkozott, mint ő, de mást jelentett számára Jean-Jacques gondolatvilága, az számíthatott a legkevesebb kíméletre: Madame Roland-nak börtönéből Robespierre-hez írt leveléből erről megtudhatunk egyet s mást.) Az idegen elvűnek tekintett filozófiai propaganda szónokába már akkor is megkísérelte belefojtani a szót, amikor még a közvélemény diktálásától is messze volt. A hajdani tehetséges „antilumière", *Palissot* azt hitte, hogy *Voltaire* levelezőpartnere- és barátjaként (!) el tudja magát adni a jakobinusoknál, és „a gondolkodni kezdő nemzet nevében" a klub szószékén szidalmazta „a Gyalázatost". Robespierre félbeszakította a felolvasást: „Azt hiszem, hogy a Társaság nem hallgathatja végig veszély nélkül e művet. Semmi szükség nincs rá, hogy frontális támadást intézzünk ama előítéletek ellen, melyeket a nép imád, az idő változtathatja meg csak a népet, és vezetheti túl, észrevétlenül, előítéletein; követelem tehát, hogy a Társaság térjen vissza a napirendhez, azon politikai kérdések tárgyalására, melyekkel való foglalkozást a körülmények követelik és az idő sürgeti."[121]

Quinet ultrakonzervatívnak minősíti Robespierre állásfoglalásait a vallási kérdésekben: nem Rousseau filozófiai deizmusa, hanem a savoyai vikárius Emilnek adott ama tanácsának megfogadása miatt, hogy „jelen elméleti bizonytalanságban menthetetlen eltévelyedés bármi mást tenni, mint azt a

---

„point de capucinade, Monsieur le président" közbekiáltás is. Két évvel később már a politikailag és ideológiailag jóval vegyesebb összetételű Konvent is szótlanul hallgatta végig Isten létének és a lélek halhatatlanságának politikai posztulátumait.

[120] Ez az idézet bizonyíthatja, hogy az hébertisták vallásüldöző túlkapásai elleni harcban elejétől fogva szövetséges *Danton* attitűdje semmiben sem közös Robespierre-ével: az ő valláspolitikai türelmét (általános politikai toleranciája mellett) az motiválja, hogy „nem kell e vígaszt elvenni azoktól, akiknek semmi másuk sincs". Robespierre-jellemzése azonban inkább Condorcet-éval azonos: „Hagyjuk csak Robespierre-t és barátait uralkodni, és fél éven belül Franciaországban nem marad más, mint néhány tucat politikai trappista!"

[121] 1791. nov. 29-i ülés. A különben tényleg teljesen „hitetlen" Palissot (akit nem kell féltenünk, mert enciklopedista-ellenesként később meghallgatásra talált) másnap írt levelében így számolt be (nem annyira a saját, mint a klub ateista többsége) benyomásairól: „Hitemre, a papok hálamisét mondhatnak a Jakobinusoknak: ezek egy századdal akarnak visszavetni bennünket! Eh — ki hinné, a leglelkesebb demokrata, M. Robespierre az, aki a papok ügyét diadalra akarja vezetni!" (Lásd Walter: „Robespierre", I, 225—226.) Egyébként Robespierre valóban védte a papokat — és nemcsak „metafizikai" meggyőződésből: nem akart tízezer Vendée-t teremteni Franciaországban . . .

vallást követni, melybe beleszülettünk".[122] Pedig Robespierre legkonzervatívabb és leglelkesültebben forradalmi „vallásfilozófiai" állásfoglalásai azok, melyekben a legkevésbé sem hirdeti az „atyáink vallása" követésének üdvösségét: hanem helyettesíteni akarja azt, igaz hogy vallással, de az is igaz, hogy sokkalta *filozófikusabb* vallással, mint amennyi „philosophisme" az „Enciklopédia" elveit őrző ellenfelei elméletébe belefért. Az, hogy Robespierre filozófiaellenes filozófiával akarta „megvalósítani" és megszüntetni a filozófiát, csak modern megfogalmazása azon programjának, hogy a „filozófiakönyvekből" a „törvénykönyvekbe" kell bevezetni az igazságot, és ekképpen „megvalósítani a filozófia ígéreteit".[123]

A megvalósítandó filozófia azonban semmiben sem közös azoknak a filozófusoknak az elméletével, „akik nem láthatták előre a mi forradalmunkat", sőt, még a Mester, a „Contrat social" szerzője teóriájával sem teljesen azonos. A filozófiai könyvek kritikátlan másolása a kárhoztatott *„philosophisme"*, azaz a „frakciók" ideológiája: a filozófiát át kell írni, midőn a törvénykönyvbe másolják. Méghozzá, ha demokratikus törvénykönyvről van szó, úgy kell e filozófiát „az adminisztrációba vezetni", hogy a nép értse, még pontosabban: *úgy, ahogy a nép érti* — vagy akár félreérti a „filozófiát". Az *elméleti kérdésekben* Robespierre demokratizmusa mindig engedélyezte a népnek a tévedéshez való jogát, akár a katolicizmus, a „papok sarlatánizmusának" hitéhez is (legalábbis ami a régi, a nem „szabadságban született" generációt illeti: a forradalomban nevelt nemzedék már *tudatosan* köteles engedelmeskedni az államvallás törvényeinek). „A szellem emberei" helyett „a nép szelleme" tájékozódott helyesen a forradalomban: „Hiú és kisszerű emberek, piruljatok, ha el tudtok még pirulni. Azokat a csodákat, melyek az emberi történelemnek eme korszakát halhatatlanná tették, nélkületek és néha ellenetekre vitték végbe; a józan ész intrika nélkül és a zsenialitás műveltség nélkül emelte föl Franciaországot e magas fokra, bebizonyítván a ti kicsinyességeteket és kicsinységeteket. Egy kézműves otthonosabb az emberi jogok igaz ismeretében, mint a könyvgyártók . . ."[124] — „egy ilyen kétkezi munkás a földeken terjesztette a filozófiát és a fényt" — amíg „az akadémikus Condorcet" a sötétben bujkált, „minden párt által megvetetve". (Azt, hogy a Robespierre és Saint-Just vezette *police générale* éppen ebben a hónapban lépett fel a legkíméletlenebbül a tüntetés demokratikus jogával élő és sztrájkoló „kétkezi dolgozók" ellen — a *„különérdek* képviselete" vádjával! —, melyben a munkás a filozófiai igazságok megítélésében ilyen „demokratikus" jogokat nyert, az eddigiek ismeretében talán fölösleges is megjegyezni.)[125]

1794-ben ez már nem elvi ellentmondás: ez volt 1794, az „an II" második felének elve. A népi tapasztalat „bölcsessége" és a nép „empirikus" tudatának eszméi és téveszméi bekerülhettek a politikai princípiumok fellegvárába, de

[122] E. Quinet: „La Révolution", V. könyv II. fejezet.

[123] Már — Rousseau kapcsán — Diderot-nak is komoly kétségei voltak afelől, hogy az erkölcsfilozófiai igazságoknak használ-e ez az „adminisztrációba való helyezés" (ahogy majdan Robespierre fogalmaz),mely diderot-iánus kételyeket Rousseau-nak és tanítványainak az ellenségességig menő *hangsúlyozott* közömbössége az elméleti igazságok irányában nem oszlathatott el . . .

[124] Robespierre floréal 18-i (1794. máj. 7.) beszéde *(Sur les rapports des idées réligieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales)* „Textes", III, 154—180.

[125] Lásd A. Soboul: „Problémes du travail en l'an II." (*Annales Historiques de la Révolution française*, 1956/3, 236—254.)

ezeket a népi eszméket már nem alakíthatta-korrigálhatta a nép politikai tevékenysége, társadalmi mozgalma. A felvilágosodás azon rég felfedett antinómiáját, hogy „az emberi természet" felszabadítása érdekében kell forradalmilag megváltoztatnia az „ésszerűtlen" berendezkedést, de a társadalom teljes forradalmi átalakításának az emberi természet forradalmi megváltoztatása („erkölcsi regenerációja") az előfeltétele, Robespierre, valóban demokratikus pretenciók alapján, a *népre* konkretizálta. A legdogmatikusabb természetjog-teoretikus „természetes erkölcs"-tiszteletéhez hasonlóan beszélt a népi erkölcsök „természetes" egyszerűségéről, ennek *megőrzése* szükséges és üdvös voltáról — és ekkor konzervatívvá vált; majd magának a népi életmódnak és szokássá merevedett morálnak megváltoztatásáért szállt síkra — és ekkor csak a forradalmi *kormányról* tudott beszélni, mely e hatalmas rendeltetés betöltésére hivatott . . . Az, hogy mit értett a „tenir les promesses de la philosophie" programján, megmagyarázza, hogy miért kellett a „megvalósítandó" filozófiának a népi hiedelmek és az államvallás álfilozófikus formáját öltenie, és megmutatja, hogy ez a forma nem is volt inadekvát az államideológiává „emelt" népi tudattal és népi tevékenység nélküli kormánypolitikával realizálandó „filozófiai ígéret" tényleges társadalmi tartalmatlanságához. „Mi országunkban az erkölcsöt tesszük az egoizmus helyébe, az igaz tisztességet a feudális becsület helyébe; mi elvekkel helyettesítjük a szokásokat, a kötelességgel a jómodort; mi az értelem birodalmát tesszük a divat zsarnoksága helyébe, a bűn megvetését a nyomor megvetése helyébe; mi büszkeséggel helyettesítjük a nagyképűséget, a lélek nagyságával a hiúságot, a dicsőségvággyal a pénzsóvárságot, jó emberekkel a jó társaságot; mi az érdemmel váltjuk fel az intrikát, a szellemmel a széplelket, igazsággal a pompát; mi bájos boldogságot akarunk a vad vágyak kiéltsége helyett, az ember nagyságát a nagyok kicsinyessége helyett; mi egy hatalmas, boldog és nagylelkű népet akarunk teremteni egy ‚szeretetreméltó' frivol és szánalmas nép helyébe, azaz meg akarjuk valósítani a köztársaság minden erényét és csodáját a monarchia minden bűne és nevetségessége helyén."[126] A programpontokhoz nem szükséges hozzászólni: Robespierre számára valóban ez jelentette „a filozófia ígéreteit". A *kivitel* kérdését ő maga veti fel a következő passzus kezdetén — de már a kérdésfeltevés sem sok jót ígér: „*Milyen kormányzat képes megvalósítani e csodákat?*"

Kormányprogrammá degradálódva vagy sem, de Robespierre rendszerében a forradalom mindig a régi rendnek új értékekkel való felváltását, helyettesítését jelentette — és amíg ez az új, a morálisan magasabbrendű nem képes átvenni a történelmileg diszkreditálódott régi szerepkörét, Robespierre — legalábbis ideológiailag — nem ismeri el a rombolás értékét. Legyen bár szó a királysággal szembehelyezett köztársaság „üres szaváról" — avagy arról az ürességről, melyet a materialista ateizmus „helyez" akár a népi előítéletek és babonák, bármilyen „*culte établi*" helyébe. „Az, aki az istenséget a társadalmi élet rendszerében helyettesíteni tudja, a zseni csodáját vitte végbe az én szememben; az, aki rombol anélkül, hogy bármit a helyébe kívánna tenni, nekem

[126] „Textes", III, 112—113. *Administration de la République.* (1794. febr. 5.) Azaz pluviôse 18: az a beszéd, melyben a demokrácia-meghatározásból kizárta azon „khimérikus" képzetet, hogy „a nép önmagát vezeti a közügyek intézésében": „A demokrácia olyan berendezkedés, melyben a szuverén népet a törvények vezérlik, melyek az ő alkotásai . . ." — csak a rossz rímek hiányával jobb az idézett populáris „szabadság himnusz"-nál.

sohasem fog másnak feltűnni, mint az emberi szellem száműzőjének, az ostobaság vagy romlottság példájának." — A *floréali beszéd* kétségkívül tartalmaz olyan kitételeket, melyek *Quinet* konzervatív cinizmus diagnózisát igazolhatják: „Ebből következik azon elv, hogy egy megszokott kultuszt soha vagy csak bölcs körültekintéssel lehet támadni . . ."[127]; de a robespierre-i „istenépítés" fő motívuma nem az a Danton által védett princípium, hogy minél kevesebb erőszakos beavatkozást lehet csak megengedni „az egyszerű nép" életét megkönnyítő hiedelmek világába, vagy akár a kultuszok hitéletébe. Épp ezért vonatkozhatott Dantonra is e kritikai kérdés: „Mit tettek mindezen összeesküvők a lerombolt istenhit helyébe? Semmit, hacsak nem a káoszt, az ürességet és az erőszakot!" Ez a felvilágosítás csak megfosztja és megrontja a népet — azaz „demoralizálja", és ezt az 1793. szept. 17-i „gyanúsak" törvényétől a prairial 22-i terrortörvényig „jogszerűen" is üldözendő bűnnek deklarálták . . . Amikor Saint-Just a forradalmi terror lényegét akképpen fogalmazta meg, hogy „aki Köztársaságot kíván megalapozni, annak kíméletlenül le kell rombolnia mindent, ami vele szembenáll" (ventôse-i beszédében), akkor a lerombolandóba előbb értette bele „tudásunkat, mely a bűn udvariassága volt" — mint a tudatlanságot.[128]

Az értelem, a tudás, sőt maga a felvilágosodás jelszava is gyanús lett — mivel az „erény" (azaz Robespierre) ellenfelei tűzték zászlajukra. „Tiszteljük az értelmet, de mi a szívre támaszkodunk" — Saint-Just még „csak" így fogalmazott a „külföld frakciói"-ról szóló beszámolójában, de floréal havában mestere már megalkotta az *ideológiai amalgám* ama remekművét, melyet maga is őszintén csodált — és hitt. „Bizonyára már megdöbbentetek azon a heves lelkesedésen, mellyel olyan emberek, akik hazájukat elárulták, hirdették eme bűnös véleményt, melyet én bírálok" — mondotta Condorcet-kritikáját követően. — „Hallhattuk egy népi társaságban, amint Guadet megvádolt egy polgártársat, mivel kiejtette a Gondviselés nevét az ajkán. Hallhattuk egy kis idő múlva, midőn Hébert megvádolt valakit, mivel írni mert az ateizmus ellen. Nemde Vergniaud és Gensonné voltak, akik, a ti színetek előtt, ezen a tribünön, harciasan síkraszálltak azért, hogy hajdani alkotmányunkból töröljük a Legfőbb Lény nevét, akit mi az élre helyeztünk. Danton, aki gúnyolódott az erény, a dicsőség és az utókor szavain; Danton, akinek rendszere mindannak a lerombolását jelenti, ami a lélek építését célozza; Danton, ki hideg és néma maradt a haza nagy veszedelmei idején, nagy-nagy lelkesedéssel beszélt ezen vélemény védelmében. Honnan származhat e látszólag olyannyira különböző emberek közötti különös egyetértés?"[129] Robespierre válasza:

[127] Robespierre itt nem a Saint-Just-megfogalmazta dilemmára utal („a forradalom fő kérdéséről van szó, arról, hogy köztársaságot kell csinálnunk egy néppel, melynek minden szokásában ott él a monarchia, melynek napi életét a monarchia maradványai és a régi rend bűnei hatják át . . ." 1792. nov. 29-i beszéd a Konventben), — hanem arra az általa ellentmondásmentesnek látott paradoxonra, hogy az új, igaz morál megalapozását jobban segítheti „az etikai sarlatánizmus" (ahogy a pozitív vallások tanait nevezi), mint az „etikai rendszerek", amennyiben ezek az *egoizmus* „evilági" elveit hirdetik.

[128] „Körünkben a szellemnek és jellemnek a finomsága a szabadság egyik legnagyobb akadálya; modorral megszépítünk minden tévedést, és az igazság legtöbbször csak ízlésünk káprázata" — mondotta már első konventbeli beszédében, 1792. okt. 22-én (Capet elítéléséért.).

[129] A girondisták „népidegen" racionalizmusát Thermidor „*ideologue*"-jai folytatják; de Hébert és főleg követői számára (Chaumette majd „az egyenlők összeesküvése") Diderot és az „Enciklopédia" távolról sem a szalonok comme il faut szkepszisét és szen-

„mindezek az önzés rendszerének minden eszközzel való jusztifikálására törekedtek". Ekkor az „egoizmus rendszere" jelentette Robespierre számára azt, amit akkoriban, mikor még csak a klub szellemi vezetője volt, a *burzsoázia* bírálata. A pusztán *erkölcsi* oppozíció azonban a *társadalomkritika* gyengülését jelentette — alig többet, mint moralizáló ellenérzések kifejezését a kibontakozó kapitalizmus „racionalizmusának" embertelensége ellenében, ill. a „szellem szofizmával" szemben. Miután „Intézményeiben" Saint-Just arról elmélkedik, hogy „a polgári státusz" ellenállását egyetlen állam politikai hatalma sem képes áttörni (ezért központi eszméje az „intézmények" — a direkt demokrácia intézményesítése . . . — mellett „a polgári állapot forradalmasítása" fontossága), szinte váteszi fordulattal fejezi be a gondolatmenetet: „az Ész az a szofista, aki az erényt vérpadra juttatja". (Pedig pillanatnyilag igazán úgy tűnhetett, hogy a diadalmaskodó Erény küldi vérpadra a Ráció szofistáit.) A nép, melynek tapsára[130] — és *érdekére* — számítva szállt szembe Robespierre az „önzés szisztémája" *ideológiájával*, közömbösen vagy ellenségesen hallgatta, mivel e rendszert már csak eszméiben tudta támadni; az „egoizmus rendjének" diadalmaskodó „racionalizmusa" viszont valóban a vérpadra juttatta, mivel ezen *rendszer* ideológiáját kívánta lefejezni. Robespierre a „frakciók felszámolása" után keletkezett politikai zsákutca leplezésére teremtette a Legfőbb Lényt — mely megvilágította a jakobinizmus társadalmi kiúttalanságát, pontosabban azt a társadalmi perspektívát, mely jövő az igazi jakobinus számára éppoly elrettentő volt, mint a „féodalité" múltja.

Olyan ideológiára volt szükség, mely megakadályozza a rossz „racionalizmus" — a kapitalizmus — kibontakozását, mégha ez új eszmerendszer társadalmi hatalmának kialakításához a régi ideák szövetsége is szükséges. Így nyer mélyebb értelmet Quinet „konzervativizmus"-vádja, az „atyák vallásának" túlzott tolerálása: az egoizmus rendszere „minden eszközével" szemben ez (nem is inadekvát) eszköz lehet a fejlődés egy formájának (a ténylegesen egyedül lehetséges formájának) fékezéséhez-feltartóztatásához. „Elegendő az, hogy e (vallási — L. M.) vélemény uralkodott egy népen, ahhoz, hogy veszélyesnek ítéljük lerombolását; mivel kötelességei motívumai és moralitása bázisa szükségszerű kapcsolatban álltak ezzel az ideával" — ez azonban még csak szolid premissza floréal következtetéseihez. Az igazán „veszedelmes" világnézeti következmény az, mely a „système de l'egoïsme" megalapozásával szükségszerű kapcsolatban levő ideákra, sőt *igazságokra* vonatkozik. Rousseau továbbfejlesztése itt csaknem olyan radikális, mint a „standard" felvilágosodás filozófiai kritikájának az e filozófiák elhallgattatásáig vezető robespierre-

---

zualizmusát jelentette: a mögöttük felsejlő „negyedik rend" nem kért a Legfőbb Lény vigaszából. Robespierre azonban még hihetett „amalgámja" jogosságában: az ő szemében a sans-culotte éppoly egységes érdekű „nép" volt, mint „a harmadik rend" a Gironde idealistább képviselői szemében. A *Danton* elleni vádbeszédben — mint a Robespierre-készítette vázlatokban, mind Saint-Just konventbeli beszámolójában — „a közvélemény egy kurva, az utókor hülyeség" kijelentése perdöntő bizonyítékként szerepelt. (Lásd: „Les notes de Robespierre contre les dantonistes", *Mathiez* kritikai kiadása az „Etudes robespierreistes"-ben, 120—155., ill. Saint-Just „Oeuvres": *Rapport sur la conjuration* . . . 231—251.) Saint-Just szövegében „hamisít": „a közvéleményt Danton egy rosszéletű nőhöz hasonlította" — mondta.

[130] „A nép, a szegények nekem tapsolnak" — mondotta antiateista kampánya kezdőbeszédében (fimaire 1-én a Jakobinus klubban), —, „ha kritikusokat találok, ezek csak a gazdagok és a bűnösök között leledzenek."

lépés. „*Minderről mit sem tudok és mit bánom én?!*"[131]: a „savoyai káplán" ekképp vélekedett a filozófia „végső kérdéseinek" világnézeti (erkölcs- és társadalomfilozófiai) relevanciájáról. „Mit érdekelnek bennünket, törvényhozókat azok a különböző hipotézisek, melyekkel a filozófusok a természet jelenségeit magyarázzák?" Csakhogy a törvényhozók „érdektelensége" nagyon is érdekesnek bizonyult a természetmagyarázat érdekei szempontjából, mivel „*mi megsemmisítjük örök vitáik* (a természetmagyarázat vitái — L. M.) *minden tárgyát*". Persze nem „metafizikusként", hanem mint „législateur". „A törvényhozó szemében mindaz, ami hasznos a társadalmi világ számára és jó a politikai gyakorlatban, igazság." Az „ateizmust csak úgy kell megfontolni, mint nemzeti problémát, mint a köztársaságellenes összeesküvésekkel kapcsolatos kérdést", míg az istenséget mint a „társadalmi igazságra felhívó eszmét", azaz mint „köztársasági és demokratikus" ideát. De nemcsak az ateizmus „arisztokratizmusáról" és a túlvilági igazságszolgáltatás „demokratikus gondolatáról" volt itt szó. E koncepcióban léteznek „fikciók, melyek hasznosabbak minden realitásnál" — és lehetnek káros, de nem feltétlenül hamis szisztémák. „A társadalom remekműve lenne, ha maga megteremtené, a morál megszilárdításáért, azt a gyors intuíciót, mely *a gondolkodás nehézkes segítsége* nélkül, arra készteti az embert, hogy tegye a jót és kerülje a rosszat" — ahogyan hajdan a vallásos érzület „adta az erkölcsnek *az emberi értelemnél magasabb rendű hatalom* erejét". (Az én kiemelésem — L. M.) Az „enciklopedisták materializmusa, melyet a nagyurak és a széplelkek dicsőítettek", mely „a morál terén túl messze ment a vallási előítéletek lerombolásában" a „philosophie pratique" robespierre-i felfogásában a „spekuláció" — sőt az elmélet általában — igazságának „a dolgok politikai rendjéből" való száműzetése szükségességének csak *egyik* példája.

Az „*idée de beau moral*" nemcsak az érzékek — az értelem élvezetével is szembekerült —, de „az erkölcsi világban mennyivel több ellentmondás, izgalmasabb rejtély van, mint a fizikaiban". S a francia nép, mely nem „a szenvedélyeket kiszolgáló mesterségekben való könnyedséget" kereste, „kétezer évvel látszik megelőzni" Európa azon népeit, melyek „mindent tudnak, kivéve a közéleti erkölcs elveit". Azt el lehet ismerni, hogy „az emberi értelem régóta menetel a trónok ellen", sőt azt is, hogy (az enciklopedisták) „több vezetője jelentős közéleti személyiség lett: ha valaki tagadná politikai befolyásukat, csak igen tökéletlen képet alkothatna forradalmunk bevezető szakaszáról". Azonban a forradalom nagyobbik fele még hátra van, és ennek végbezvitelekor nem lehet letagadni azt sem, hogy „az emberi értelem hasonult ahhoz a földhöz, melyen honos", a történelem „évszázadainak tapasztalatához, mely azt tanítja, hogy az ember szolga".[132]

„Mögöttük az ostobaság évszázadai állnak, nekünk ötévi tapasztalatunk van az elnyomással szembeni ellenállásban, a nagy embereket létrehozó sorscsapásokban";[133] és ez öt évnyi forradalmi tapasztalat ezt mondja: „nem,

[131] Rousseau: „Emil", Budapest 1957, 317.

[132] A floréali beszéd egy lendületes fejlődés-vázlatánál az ember szinte gyanút fog, hogy vajon már kézhez kapta-e a tulajdonképp neki dedikált Condorcet-féle „Esquisse"-t; de Robespierre konklúziója minden eddigi fejlődés elégtelenségét, az igazán emberi — erkölcsi és politikai — szférát nem érintő felemásságát fejezi ki. „Minden megváltozott a fizikai rendben; mindent meg kell változtatni a morális és politikai rendben." És a változtatás maximája: „Mi közös lehet abban, ami van és ami lesz?"

[133] *Saint-Just* germinal 26-i (1794. ápr. 15.) beszámolója.

nem a szellem az igaz szó, nekünk lelkiismeretet kell mondanunk". De vajon nagy embereket formál-e az *a reflexió nélküli erkölcsi intuíció*, melyet Robespierre és Saint-Just kívánt a „tudom a jót, teszem a rosszat" maximája megsemmisítésére megidézni — vagy csak olyan szokásokat, sztereotípiákat, melyeknek a „zsarnoksággal" való kapcsolatát és a demokráciával való összeegyeztethetetlenségét kevés ember mérte fel olyan világosan, mint Saint-Just és Robespierre. Az a forma, amelyben Robespierre és Saint-Just megtalálni vélte a „gyors erkölcsi ösztön" és a tudatosság harmóniáját, a tudatosan „tervezett" vallás, az államvallás formája. Ennek tartalma tehát mindenekelőtt az, hogy a moralitásnak — a citoyen erény sokszor valóban emberfeletti önfeláldozásának — megadja azt a biztos, „transzcendens" támaszt, melyet úgy látszik, a „szabadság mártírjai" sem tudnak nélkülözni. Ugyanakkor ez a vallás a tudatosan vállalt törvények — az „állampolgári kötelezettségek", ahogy az Etre Suprême létéről szóló Konvent-dekrétum kimondja — része; tehát teljesen tudatosan vállalt lemondás a Racionalitás teljhatalmáról.

A jakobinus erény harcos antimaterializmusa — mindenekelőtt relativizmus- és nihilizmusellenességének *abszolutista* jellege — mögött mindenképpen jogos egy új autoritariánus rend eszméjét és eszményesítését gyanítani. De e „legmagasabb" filozófiai szinten is csak azon antinómiával találkozhatunk újra, hogy a konzervatív követelményrendszerek egy soha sem volt aktivitású forradalmiság megszilárdítását célozzák, míg a mindent megváltoztatás pátosza kritikátlanul átveszi akár a régi rend változatlan eszközeit is, ha forradalmi eredményei megtartásához szükségesnek véli. „*Ne kételkedjünk abban, hogy mindannak, ami körülöttünk van, meg kell változnia és el kell tűnnie, mert mindaz, ami körülöttünk van: igazságtalanság . . . A hősiességnek nincsenek modelljei*" — mondotta Saint-Just abban a germinali beszédében, melyben az egész köztársaságot „a folyók partjára" kívánta kiköltöztetni, s a gyermekek számára kizárólag „a szent érdeknélküliség" leckéit adni. A „folyópartokhoz" vezető út (hogy most magáról e „végcélról" ne is elmélkedjünk) azonban már alig tűnik a demokratikus forradalom útjának: „Mindegyikünknek el kell foglalni a helyét, mindegyikünknek tisztelni kell egymást hierarchiánk fokának megfelelően. Ez a módja annak, hogy minden eszmét megszilárdítsunk és mindazon ésszerű feladatok és kötelességek teljesítésére késztessük az embereket, amely engedelmességtől a szabadság sem mentesít senkit . . . A mi feladatunk, hogy olyan pontossá és határozottá tegyünk minden elvet és minden eszmét, hogy azokat senki se tudja másképp értelmezni."[134]

Robespierre a floréali dekrétumok (az Etre Suprême létének és a lélek halhatatlanságának törvény általi elismerése) filozofikus ígéreteinek realizációjaként prairial 20-án celebrálta a Legfőbb Lény Ateizmus-égető ünnepét. Prairial 22-én hűséges szócsöve, Couthon a Konventben kierőszakolta a minden eddiginél szubjektivisztikusabb — ill. teljes egészében elvi-„erkölcselméleti" alapon álló — terrortörvényt, mely szerint a tárgyi bizonyítékok helyett erkölcsiek elegendőek; és a perrendtartás, védelem eltörültetik, lévén „az árulók

[134] „Az államrendőrségről" II. év germinal 26. (1794. ápr. 15.) *Beszédek és beszámolók*, 181—203. A „Köztársasági intézmények"-ben minden eszmét és elvet „utasításban kell rögzíteni": és ezek az „Intézmények" olyan passzust is tartalmaznak, hogy „Azt tartanám igazán kívánatosnak, hogy olyankor, amikor egy eszme minden szellemet őrületes módon leigáz, akkor a szónoki emelvényen annak a férfiúnak adjuk át az állampolgári koronát, aki ezen eszmék ellenében — akár tévesen is — lelkiismerete szavára nemesen szembeszáll."

védelme összeesküvés". De ki az az „ellenség", akivel szemben e mindent legalizáló törvénytelenség jogszerű forradalmi fegyver? „Mindazok, akik a közvélemény félrevezetésére törekszenek és akadályozzák a nép igaz felvilágosítását, akik rontják az erkölcsöket, és akik megrontják a közfelfogást." Tény, hogy Robespierre ezt a vitathatatlanul korrupt Konvent-biztosok (Fouché, Tallien, Barras, Fréron — azaz a majdani thermidor 10-i „hősök") ellen szánta. A következő két hónapban azonban *csupán a Jakobinus klubban szónokolt* a „tiszták" és „romlottak" örök szembenállásáról — csoda-e hát, hogy thermidor 8-i klubon belüli utolsó sikere után a tapsba belefáradt klubtársak éppoly nyugodtan hazamentek aludni, mint messidor és thermidor többi erkölcsfilozófiai fejtegetése után?[135] A „korruptak" kezében sikeresebb fegyver volt prairial teljességgel önkényes „törvénye": amikor Robespierre már rég csak Bernardin de Saint-Pierre érzelmes szerelmes históriáját olvasta — szinte megismételve az ellenzékbe vonult Danton öngyilkos passzivitását, aki már csak „fiatal felesége ölében kereste a legigazabb erényt" — az Állambiztonsági Bizottmány a Nagy Bizottság „terroristáival" (Billaud, Collot és „a guillotine Anakreónja", Barère) karöltve a már minden forradalmi funkcióját elvesztett Terror összes abszurd lehetőségét megvalósították. És köztudott, hogy az egyedüli Konvent-képviselők, akikkel szemben a prairiali törvényt alkalmazták: Robespierre és Augustin öccse, Saint-Just és Lebas barátja (valamint a Commune 72 vezetője: ha semmi más, de a Községtanács lefejezése már thermidor tizedikén is láthatóvá tette e coup d'état ellenforradalmi implikációit) voltak. És mégsem volt teljes képtelenség, hogy a mindig hirdetett, de az egyetlen valóságos előfordulása esetén el nem hitt bal- és jobboldali összeesküvés összefonódása (az ex-hébertista Comité-tagok — Billaud és Collot — a „szakemberekkel" — Carnot és Lindet — szövetkeztek; a terrorista túlkapásaik miatt kegyvesztett Konvent-biztosok pedig a Mocsárral) idején egyedül az elvek erejére, az eszmék szilárdságára támaszkodtak a robespierreisták. Ez ugyan nem volt túlzottan „szilárd" (még kevésbé ténylegesen *társadalmi)* támasz, de valóban ez volt *az egyedül* megmaradt bázis. Az elvek még „tisztán" kifejezték a demokratikus forradalom, a kispolgári radikalizmus és a plebejus köztársaság eszméit — de már csak ezekben az elvekben élt a forradalom, már semmi más nem fejezte ki a jakobinus hatalom forradalmi jellegét. Camille Desmoulins jóslata bevált: valóban „alig maradtunk néhányan a Hegypárton" — és a Konvent thermidori szavazásaikor már csak a valóságos jobboldalra lehetett számítani; a thermidor első hetében szabadult Babeuf-vezette munkások pedig „Nesze nektek maximum!" kiáltásokkal követték a

[135] Saint-Just ugyan Párizsban volt prairial 20-án, de nem volt ott az Etre Suprême ceremóniáján — és nem vett részt a prairiali törvény kidolgozásában sem: ekkor már ismét a hadseregben harcolt. Amikor Robespierre a Comité de Salut Public-on belül — éppen a Legfőbb Lénnyel kapcsolatos ideológiai vitái miatt — elszigetelődik, messidorban segélykérő levelet ír a fleurusi győztesnek: a *kormány*nak itt van szüksége rád. Hazatérve Saint-Just kompromisszumot kötött Carnot-val és Billaud-val, az ő és Robespierre személyes ellenfelével: aláírta a „robespierre-ista" csapatok Párizsból való eltávolításáról szóló parancsot, és ígéretet tett, hogy következő kormánybeszámolójában nem beszél — a Legfőbb Lény létéről és a lélek halhatatlanságáról. Robespierre thermidor 8-i, taktikailag teljesen elhibázott támadásával szegte meg az egyességét; s mint fennmaradt thermidor 9-i beszédéből kiderül, Saint-Just, aki az „ő" *katonáit* (Carnot követelésére) elküldte a fővárosból, visszautasította az egyezmény azon (Billaud-követelte) részét, hogy nem beszélhet ama *eszmékről*, melyekben hisz. A kivégzés előtt elkobzott jegyzetblokkjának utolsó bejegyzése ez a mondat: „*A nevelésről hozott törvényt végre kell hajtanunk: íme a megoldás!*"

jakobinus diktatúra gyászmenetét; és a tudósok az elsők között csatlakoztak a Robespierre „idolâtre" rendszerét kárhoztató kórushoz. Thermidor 9 az *hébertisták* győzelmének látszott (11-i beszámolójában Barère még úgy tájékozódott: Robespierre-t „a forradalom félelmetes menetének *feltartóztatásával*" vádolta[136]), de a hónap végén már a *dantonista* Legrende zárta be a Jakobinus klubot; a következő hónapban visszatért ex-*girondista* képviselők pediglen az elszabadult fehérterror talaján álltak — a „frakciók" *visszamenőleg* igazolták Saint-Just vádjait.

„*Párizs szekcióiban minden csendes*" — jelentette Barras, a majdani Direktórium vezetője, thermidor 11-én a Konventnek.[137]

A nép *hallgatása* közepette a párizsi Commune-ra menekített Robespierre meg tudta menteni a „néptribun" legfontosabb elvét — „*éppen a gondolkodásnak a társadalom egészére kiterjedő egyetemessége következtében*".[138]

Amikor a Községtanács *hivatalnokai* alá akarták iratni vele a *nép*felkelésre való felhívást, Robespierre ezt kérdezte: „AU NOM DE QUI?"[139]

[136] Lásd Hamel: „Thermidor", Párizs 1897. (Az én kiemelésem — L. M.)

[137] Lásd Barras: „Mémoires", I—IV, Párizs 1868—69, I. köt. (à Thermidor).

[138] Lukács György: „Lenin", Budapest, Magvető 1970, 7. (Az én kiemelésem — L. M.)

[139] „*Kinek a nevében?*" — ez az „egyetemes társadalomanalízis" az utolsó, valóban hiteles mondata. Egy év múlva a „Tribun du peuple" már megint a „népből valóként" idézhette *Robespierre*-t, visszhangozhatta a robespierre-i ideákat: „mivel a robespierreizmus maga a demokrácia, mivel ez a két szó teljesen azonos". (Babeuf: „Textes choisies", Párizs 1965, 226.) A „*Manifeste des égaux*" *mottója Condorcet* „Esquisse"-ének egy idézete volt („A tényleges egyenlőség a társadalmi tevékenység végső célja"), lásd Buonarotti: „Conspiration pour l'égalité" (Párizs 1957, II, 94.); *az „egyenlők összeesküvése" jelszava* pedig egy *Diderot*-idézet. („Sem adni, sem elfogadni nem akarok törvényeket".) Utopisztikusan ugyan, de a francia forradalom kommunizmusa már megvalósította a filozófia és forradalom legfontosabb értékeinek harmonikus megőrzését.

AZ IGAZ ÉS A HAMIS HEGEL ONTOLÓGIÁJÁBAN. I.*

LUKÁCS GYÖRGY

1

HEGEL DIALEKTIKÁJA AZ „ELLENTMONDÁSOK TRÁGYÁJÁBAN"

A klasszikus német filozófiában nyomon követhető egy mozgás az ontológia elméleti tagadásától Kantnál egészen Hegel általánosan kibontakoztatott ontológiájáig. Persze ez a tagadás kezdettől fogva sem abszolút, hiszen már Kant morális gyakorlata is átcsap az ontológiainak a szférájába. Fichte filozófiájában azután ez az elv az igazi valóság egyedüli talapzatává válik, melynek lényege a tevékeny ész által teremtettként, vele azonosként jelenik meg. Ezzel a klasszikus német filozófia ismét napirendre tűzi a felvilágosodás ontológiai problémáját, természetesen úgy, hogy ennek francia forradalombeli megvalósítása szakadékként áll kettejük között; a felvilágosodás folytatásáról csak annyiban lehet szó, hogy mindkét esetben az ész ontologikus mindenhatósága áll a filozófiai problematika középpontjában. A hegeli filozófiát lehetetlen megérteni e kettős termináció nélkül: az ész uralma, ontológiai elsődlegessége egy olyan világban, amelyet a francia forradalom, konkrétabban annak más színezetű, napóleoni megvalósítása alakított. A forradalom ilyetén megvalósítása egész Európát szembesíti a kibontakozó polgári társadalom problémájával: ennek immanens ellentmondásosságában, egy újszerű realitásban, amellyel szemben közvetlenül csődöt kellett mondania az ész felvilágosult birodalmának mint a filozófiai gondolat középpontjának.

A legegyszerűbb és legközvetlenebb reakció az új helyzetre az ész ontológiai relevanciájának egyáltalában való tagadása volt. A romantikában az ész helyébe lépő irráció elveti a jelenkori világállapotban mutatkozó ellentmondásosságot és utat keres vissza a múltba mint az állítólagosan igazi, még ellentmondás-előtti harmónia birodalmába. A másik irányt azok a gondolkodók képviselik, akik az újszerű jelent átmenetnek tekintik az ész immár valódi, a jelen ellentmondásait meghaladó birodalmába; ezt teszi Fichte, amikor saját korát a „kiteljesedett bűnösség korának" nevezi, amely mögött felragyog az ész valóságos birodalmának jövendőbeli képe. (Egész más utakon járva a nagy utópisták is olyan társadalmi-történelmi világképet keresnek, amely a forradalom utáni jelen ellentmondásosságából kiindulva reálisként mutatja fel meghaladásának perspektíváját a jövőben.) A két szélsőség között Hegel különös helyét az a törekvés jelöli ki, hogy magában a jelenben filozófiailag kimutassa az ész birodalmát, ami által az ellentmondás szükségképpen középponti ontológiai és logikai-ismeretelméleti kategóriává növekszik. Hegel semmiképp sem az első tudatos dialektikus a nagy filozófusok sorában. Hérakleitosz óta az első azonban, akinél az ellentmondás végső ontológiai elvként — nem pedig

* A szerző „Ontológia"-kéziratának egyik fejezete; a fejezet második része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1971/3—4. számában jelenik meg. — *Szerk.*

filozófiailag valahogyan mégiscsak meghaladandóként — szerepel, miként a schellingi „intellektuális szemléletben". Ellentmondásosság mint a filozófia talapzata és a reális jelen mint az ész megvalósulása alkotják tehát közösen a hegeli gondolkodás ontológiai alappilléreit. Kapcsolatuk következménye, hogy logika és ontológia mindeddig ismeretlen bensőségben és mélységben nőttek nála össze.

Ez szülte azt a — jó ideig az általános érvényű Hegel-képet megszabó — látszatot, mintha nála ráció és realitás eddig soha el nem ért, problémán túli egységben valósult volna meg filozófiailag; elegendő csak a pánlogizmusáról széles körben elterjedt nézetre utalnunk. Közelebbről szemügyre véve széthullik ez a közvetlenül vonzó vagy taszító egységesség, amelyet a marxizmus kezdettől fogva Hegel feje tetején álló idealizmusának materialista „talpraállításával" mint rendszer és módszer ellentétét bírált. A marxizmus klasszikusai által megkezdett úton kell tovább haladnunk, ha Hegelt ma is a filozófiai gondolkodás, a valóság eleven hatóerejének kívánjuk megőrizni, úgy kell rá tekintenünk, miként Marx Ricardóra tekintett: „A mesternél az új és jelentős az ellentmondások ‚trágyája' közepette fejlődik ki, erőszakosan az ellentmondó jelenségekből."[1] Ez az „ellentmondások trágyája" Hegelnél mindenekelőtt mint a jelen ellentmondásosságának felismerése jelenik meg, nem kizárólagosan a gondolkodás, de egyúttal maga a valóság elsődlegesen ontológiai problémájaként is, amely azonban a jelenen messze túlmutat, amennyiben a teljes valóság dinamikus alapzataként és mint ilyent egyben a valóságról való minden racionális ontológiai gondolkodás fundamentumaként ragadják meg. Hegel számára tehát az ellentmondásosság penetráns színre lépése kora jelenében csupán a szervetlen természetből kiinduló és az életen és társadalmon keresztül csúcspontjához érkező dialektikus folyamat tetőzése.

Ezzel az „ellentmondások trágyájának" első mozzanata már adott: a dialektikus ellentmondások dinamikája nem pusztán általános létrejövés, mint Hérakleitosznál, nem is a világ gondolati megragadásának lépcsőzete, mint Cusanusnál, hanem — ha a fiatal Schelling belsőleg következetlen kísérleteitől eltekintünk — a dialektikai leszármaztatás és a reális történelmiség első egyesítése. A dialektika mint a történelem reális hordozója már ezáltal is olyan ontológiai súlyt kap, amihez foghatóval eddig soha nem rendelkezhetett. Persze itt rögtön felmerül az „ellentmondások trágyájának" egy újabb mozzanata e filozófia rációján, ésszerűségén belül: a jelenre mint az ész reálisan elért birodalmára való összpontosítás egyrészt száműz a dialektikából minden szükségszerűen szubjektivista elemet (gondoljunk Fourier-ra) és annak objektív, ontológiai jellegét hangsúlyozza ki. Másrészt ugyanez a felfogás egy mély, feloldhatatlan ellentmondást rejt magában: a jelen csupán múlt és jövő összekötő hídjaként nyerhet hamisítatlan ontológiai megalapozottságot; ha viszont a jelen a dialektika belső lehetőségeinek reális betöltése, úgy a folyamatnak éppen teljében, beteljesedettsége miatt véget kellene érnie, és annak, ami eddig a valóság ontológiai mozgatója volt, fel kellene adnia saját, előremutató, belső gyarapodásra irányuló mozgását, hogy egy önreprodukció puszta mozzanatává váljék. Mármost bizonyos egyrészt, hogy ilyen egyedi folyamatok — ha mindig relativált módon is — léteznek; az élet onto-

[1] Marx: „Theorien über den Mehrwert", Stuttgart 1921, III, 94. [„Értéktöbbletelméletek", 3. rész, Budapest 1963, 73.]

genetikus és filogenetikus folyamatai egyaránt rendkívül — ha nem is teljességgel — hasonló jellegűek. Másrészt éppoly bizonyos, hogy az egyedi képződmények létezését szabályozó tendenciák semmiképp sem általánosíthatók minden további nélkül a valóság összfolyamatára érvényes tendenciákká.

Ez a dilemma, valamint egy meghatározott irányban történő apodiktikus megoldásának kísérlete szükségképpen minduntalan felmerül a történelemfilozófiában; ebből fakadnak például a legkülönbözőbb utópikus elképzelések, legyenek akár előre-, akár hátramutatóak. Természetesen e dilemma megválaszolásában felmerülő antinómiák sem nem egyneműek, sem nem egyenértékűek. Valamely letűnt állapot visszaállítására irányuló utópiáknak — hacsak a visszanézés nem pusztán képzelődésen, a saját lényegi intenciók félreértésén nyugszik, miként az antikvitás állítólagos újjáélesztése a reneszánszban — lényegileg irracionalisztikus jelleget kell ölteniök. Amennyiben — egyre megy, mennyire tudatosan — valami elmúltat kívánnak feltámasztani, ontológiailag tagadniok kell az idő irreverzibilitását és ezáltal eleve ellentétbe kerülni minden racionális ontológiával. Ha a „szerveset" tekintik modellnek, mint a romantikus törekvések többsége, úgy ez az ellentmondás csak tovább éleződik, hiszen a szerves fejlődés szerfelett pregnáns formában tartalmazza az idő irreverzibilitásának elvét, s ennélfogva a két ontológiai főelv feloldhatatlan antinomikus viszonyba kerül. Az irracionalizmus mint ebből eredő világnézet az efféle antinómiákat csak áldialektikus, szofista módra képes meghaladni; a ráció elleni harca éppenséggel az ilyen feloldhatatlan ellentmondások eltüntetésére és hol ennek, hol annak a koncepciónak a teljesen önkényes értékesítésére szolgál.

Általános filozófiai szempontból és a hegeli alapkoncepció megértése szempontjából egyaránt sokkal fontosabbak a felvilágosodás gondolatai az ész birodalmáról. Természet és társadalom létének és létrejövésének végső elve itt az ész. A filozófia feladata feltárni, kimunkálni ezt az elvet, hogy a társadalom megfeleljen a természet örök, változhatatlan törvényeinek. Ezzel a magán-valóan azonos természet és ész gyakorlati és reális egybeesése az emberek társadalmi életében a jövőre irányuló követelés lesz, s nem a jelen ontológiai meghatározottsága. (A felvilágosodás éppenséggel a francia forradalom előkészületének filozófiája, nem pedig következményeié, mint Hegel filozófiája.) Itt is felmerül egy olyan antinómia, melynek megoldása ezen a talajon lehetetlen: hogyan lehet az, hogy a természet mindenhatósága mellett ember és társadalom egyáltalában leválhattak róla? Ez az antinómia a felvilágosodás természetfogalmának ontológiai kétértelműségére derít fényt. A természetet egyfelől a Galilei és Newton óta végbement nagy természettudományos fejlődés alapján tiszta objektivitásában, anyagiságában, függetlenségében, törvényszerűségében fogják fel, s ezáltal a világszemlélethez romolhatatlan, szilárd ontológiai bázisra tesznek szert, amely radikálisan eltávolít belőle minden teleologikus hagyományt, minden a természetbe plántált, végső soron antropomorfikus, teleologikus koncepciót, és amely a gondolkodás számára szolid ontológiai alapzatot vív ki, még ha a természetkép egyelőre lényegében mechanisztikus elveken nyugszik is. Másfelől viszont ebből a természetfelfogásból a társadalmi élet ontológiája nem vezethető le közvetlenül. Amikor a felvilágosodás, olyan nagy példaképekre támaszkodva, mint Hobbes vagy Spinoza, mégis mindenáron megkísérli természet és társadalom egységes ontológiáját keresztülvinni, a természetfogalom Galilei és Newton spontánul világos ontológiájából észrevétlenül értékfogalommá alakul. (E keveredés hagyománya

egészen a késő antikvitásig nyúlik vissza.) E két, egymást kizáró metodológia ellentmondásossága még éleződik azáltal, hogy az értékfogalomként szereplő természet mögött nem csupán egy szubjektivisztikus kellés áll, hanem a társadalmi lét ugyancsak spontánul objektív ontológiája; tudattalanul-szimultán alkalmazásuk a felvilágosodás világnézetének legmélyebb diszkrepanciáit eredményezi: mindenekelőtt a természet materialista szemléletének szükségszerű és tudattalanul maradó átcsapását társadalom és történelem idealista szemléletébe. Hogy az etika ésszerű egoizmusa az objektív materialista (mechanikus materialista) természetfelfogás meghosszabbításának tűnik, és hogy ténylegesen egy materialista társadalomtan bizonyos elemeit rejti magában — mindez nem simíthatja el, sőt csak tovább mélyíti ezt az ellentmondásosságot.

E feloldhatatlan antinómiák sem feledtethetik azonban, hogy a felvilágosodás filozófiája mégis azoknak az irányzatoknak a folytatója és továbbépítője, amelyek a reneszánsz óta egységes evilági ontológia felépítésére és ezzel a korábbi transzcendens-teleologikus-teológikus ontológia kiszorítására törekednek. Az a nagy gondolat húzódik meg emögött, hogy a társadalmi lét ontológiája csakis egy természetontológia alapzatán épülhet. Miként minden elődje, a felvilágosodás is azon bukik el, hogy a társadalminak a természetire való alapozottságát túlontúl egységes, túlontúl homogén és közvetlen módon fogja fel és a minőségi különbség ontológiai elvét a végső egységen belül képtelen gondolatilag megragadni. A természetfogalomban levő ontológiai szakadék csupán megjelenési formája annak a helyzetnek, hogy az egységen belüli eme különbözőség megragadása nélkül lehetetlen következetes ontológiát felépíteni. Világos, hogy az akkoriban uralkodó mechanikus materializmus merev dogmatikus egységessége rendkívül alkalmatlan erre az elkülönítésre. Diderot jelentős próbálkozásai, hogy egy reális dialektikát tárjon fel a társadalmi lét szférájában, tudatosan hirdetett materializmusának álláspontjáról bizonyos mértékig per nefas jönnek létre, és amikor Rousseau feltárja a társadalmi dialektikának lényeges mozzanatait, mindenekelőtt a természetről való leválás okait és dinamikus szükségszerűségét, úgy tudatosan robbantja az akkori materialista ontológiát, amennyiben a természet mint a szociális-humanisztikus kellés középponti kategóriája teljességgel leválik a materialista természetontológiáról és belsőleg felettébb ellentmondásos, de annál hatékonyabb módon egy idealista történetfilozófia középpontjává lesz.

Nem feladatunk itt ezt a hatástörténetet nyomon követni egyrészt a nagy forradalom Marat—Robespierre típusú jakobinusainál, másrészt a német felvilágosodás folyamán Herdernél vagy Kantnál. Utalnunk erre csupán azért volt elkerülhetetlen, mert a természetet és társadalmat illető hegeli gondolkodásnak óhatatlanul kapcsolódnia kellett ehhez a problematikához, márcsak azért is, mert a forradalom utáni világ antiromantikus megvilágítására vállalkozott. Nem akarjuk itt azt vizsgálni, mennyiben közvetítette Herder és Kant Hegelnek Rousseau-val való belső számotvetéseit; csupán arra utalunk, milyen eldöntő jelentőségű Diderot „Rameau unokaöccse" abban a megvilágításban, amelybe a „Szellem fenomenológiája" a forradalom előtti szellemi konstitúciót helyezi. Azt pedig, hogy ifjúkorában Hegel a francia materializmust is (nevezetesen Holbachot) egészen más, jóval szélesebb történelmi távlatokból ítélte meg, mint általában a német idealizmus, mutatja Reinhold elleni polémiája a „Fichtei és schellingi rendszer különbségé"-ben. Míg Reinhold a francia materializmusban „Németországban hontalan szellemi megza-

varodást" lát, Hegel a francia felvilágosodást és a német idealizmust párhuzamos irányzatoknak tekinti, amelyek természetesen a „művelődés lokalitása" miatt messzemenően eltérnek egymástól; ennélfogva franciaországi formájuk „az objektív lokális elvében jelenik meg", míg Németországban „a szubjektívnek a formájába. . . gyakran spekuláció nélkül fészkeli be magát".[2] Ez utóbbi megjegyzés arról tanúskodik, hogy Hegel dialektika dolgában a német idealizmusnak nem tulajdonít semmi fölényt a francia materializmussal szemben, ilyen fölényt csupán a saját és — akkoriban — Schelling dialektikájában lát. Két nemzeti fejlődés ellentétét látja ebben az ellentétben és mindkettőben egyaránt a nemzeti koráramlatok általi megszabottságot ismeri fel. Mindezt el kellett mondanunk ahhoz, hogy a döntő kérdésekben láthatóvá váljék a hegeli problematikának a felvilágosodás egészével való összefüggése. A teljességgel újszerű kérdésfeltevések és válaszok a forradalom előtti és a forradalom utáni helyzet ellentettségéből adódnak.

Hegel természetontológiájáról csak később, tágabb összefüggésben eshetik szó. Itt csak annyit jegyezzünk meg, hogy Hegel ezt lényegében idealista módon vázolja fel, ugyanakkor azonban mindennek semmi köze a bellarmini követelések modern teljesítéseihez, mint a magán-való dolog és a jelenség ellentétére felépített kanti természetfilozófiának. Hegel szemében a természet, általánosan tekintve, ugyanazzal a nem-antropomorf objektivitással rendelkezik, mint a XVII. század nagy filozófiájában. Persze a természet érintetlen magánvalósága egyben ontológiailag előkészíti és megalapozza az ember, a társadalom és a történelem fejlődését. Hegel ezzel — mint látni fogjuk — a maga módján természet és történelem végső soron egységes ontológiáját akarja felvázolni, amelyben tehát a természet a társadalom néma, semmit sem szándékozó bázisát és előtörténetét adja. Ezzel az újkor — őt megelőzően utoljára a felvilágosodás által kimondott — nagy haladó hagyományait őrzi meg. Továbblép viszont ezekhez képest annyiban, hogy szemében a természet csupán bázist és előtörténetet adhat, és bár a történelem dialektikája közvetlenül a természetből fejlődik ki, mégis annyi minőségileg új kategóriát, összefüggést és törvényszerűséget mutat fel, hogy mindössze dialektikus-genetikus úton levezethető a természetből, tartalmilag azonban — és ennélfogva a lényegi formákban is — határozottan túlhalad rajta, minőségileg különbözik tőle. A példaképszerűség értékfogalmából eredő kettősség a természetben Hegel világképéből eltűnik tehát, ami ontológiailag jelentős lépés a felvilágosodáshoz képest. Hogy mennyiben jelentkeznek a hegeli koncepció szükségszerű antinómiáiból adódó — persze eltérő jellegű — visszahúzó következetlenségek a természetontológiában is, azt később még látni fogjuk. A haladás mindennek ellenére határozott, márcsak azért is, mert a hegeli filozófia egésze a felvilágosodásénál még energikusabban és egységesebben társadalomra és történelemre irányult, s ezért a középponti problémák tisztázása szempontjából az ontológiai lét és a szociális-morális kellés kettősségének kiküszöbölése szükségképpen rendkívüli fontosságú.

Láttuk: a hegeli filozófia a saját történelmi jelenének adekvát gondolati megragadásában keresi gondolati beteljesedését. Ebből nemcsak a természeti-jellegűség kétértelmű kellésének eltüntetése következik, hanem egyben rendkívül kritikus magatartás is mindenféle kelléssel szemben. Hegel elutasítja a

[2] Hegel: „Werke", Berlin 1832 (ill. „Jubiläumsausgabe"), I, 276—277. — Az alábbiakban az e kiadásból vett idézeteket csak kötet- és oldalszámmal jelöljük.

kellésnek a léttel szembeni mindenfajta elsődlegességét. És ez nemcsak társadalmi és történelmi vizsgálódásainak kölcsönöz akaráson és óhajtáson felülemelkedő nagyszerű objektivitást. Már ebben kifejezésre jut az új ontológia, melynek adekvát megragadásáért egész gondolkodása küzd: a valóság középponti és legmagasabb helye a kategóriarendszer egészében, a valóság éppígylétének ontológiai felette-állása valamennyi egyéb objektív és szubjektív kategóriához képest. Hegel gondolkodói nagyságához tartozik nem utolsó sorban, hogy olykor teljes világossággal meglátta és gondolatilag valamennyi következményével együtt megkísérelte átfogni ezt az ontológiai problémát. Hogy megoldásai mégiscsak ellentmondásosak, gyakran rendkívül következetlenek és feloldhatatlan antinomikus következményekhez vezetnek, ez ugyancsak összefügg történelemfilozófiájának — múlttal és jövővel éles ellentétben álló — jelenre-irányultságával. A kellés dialektikus kritikája bizonyos mértékig a korabeli ontológia e döntő ütközetének előcsatározását képezi. A kellés jelentése körüli vita Hegel élethossziglan tartó Kant-ellenes polémiájához tartozik. Kantnál az ember ontológiai viszonya az igazi (transzcendens) valósághoz kizárólag a morális kellésből ered. Csupán a kategorikus imperatívusz teljesítésében — ami az ember számára feltétlen és elvont kellést jelent — képes a jelenségek elméletileg megszüntethetetlenül adott világa fölé emelkedni, képes homo noumenos-ként a (transzcendens) valósággal viszonyba lépni. Hegel szemében viszont az egész moralitás csupán az emberi gyakorlatnak a valódi erkölcsiséghez átvezető alkotórésze, és a kellésnek csupán annyiban van reális jelentése, amennyiben kifejezi az emberi akarat távolságát „attól, ami magán-való"; az erkölcsiségben ez el van érve, és ezzel megszűnt a kellés középponti helye a gyakorlat világában is.[3] Csak az etikában lehet majd adekvát módon tárgyalni ennek az állásfoglalásnak mély helyességét és éppily mély problematikáját.

Annyi mindenesetre már ebből is kitűnik, hogy a helyesség csakúgy, mint a problematika, Hegel filozófiájában a jelen ontológiailag középponti helyzetével függnek össze. Amennyiben a magán-való a jelenben mint erkölcsiség adekvátan létezik, úgy megszűnik a gyakorlat szubjektuma és lényege közötti ontológiai távolság és ennélfogva a kellés is, s ezáltal ez objektíve és a szubjektum számára egyaránt meghaladandó. De ontológiailag vajon tartható-e a jelennek az a középponti helyzete, amit Hegel neki kijelöl? Tudjuk, hogy amióta a hegelianizmus felbomlása napirendre tűzte eredményeinek és módszerének szisztematikus bírálatát, ezt a kérdést főként a „történelem vége" megfogalmazásban vetették fel. A Hegelt ebben a kérdésben érő — mint látni fogjuk, lényegileg jogosult — bírálat gyakorta félreértette, hogy ő természetesen sem a jelent, sem ennek végpont-jellegét nem valamiféle — abszurd — szó szerinti értelemben fogta fel. Elegendő utalnunk arra, hogy például egy Uexküllhöz intézett levelében (1821-ben) részletesen foglalkozik Oroszország jövendőbeli nagy lehetőségeivel, hogy tehát nem lebegett a szeme előtt a történelemnek valamiféle merev bevégződése.[4] Ennek ellenére világos, hogy történelemfelfogásában az ő jelenkorában el van érve a társadalomnak az eszméhez való adekvátsága, s ennélfogva bármilyen elvi túlhaladást ezen logikai lehetetlenséggé kellett nyilvánítani.

Ez az álláspont két fontos ontológiai előfeltevést tartalmaz. Tartalmazza először is azt, hogy a történelem nem merül ki az emberek és embercsoportok

[3] Hegel: „Rechtsphilosophie", 108. §, Pótlás.
[4] „Briefe von und an Hegel", Hamburg 1953, **II**, 297—298.

közvetlenül teleologikus aktusaiban — ami tökéletesen helytálló —; hogy az ilyen teleologikus tételezéseknél más és több keletkezik, mintsem az egyedi és kollektív aktusokban szándékolva volt — ami ugyancsak Hegel fontos és sok tekintetben új felismerése —, hanem az összfolyamat mint olyan hivatott egy teleologikus cél megvalósítására és ezt Hegel jelenkorában — lényegileg — el is érte. Ezzel a teleológiával mármost a hegeli történelemelmélet a régi teodícea-jellegű ontológiai koncepcióknál köt ki; amint gyakran látni fogjuk még Hegelnél, az úttörően új a részletekben van, mialatt az egész gyakran képtelen elhagyni a túlhaladott réginek a talaját. Másodszor, és ezzel szoros összefüggésben, a beteljesült eszme és a történelmi jelen ezen egybeesése módszertanilag egy logikára van alapozva. Az eszme jelenbeli beteljesülésének kritériuma nem valamiféle kinyilatkoztatáson, hanem a hegeli logika különös jellegén nyugszik. Ez a logika már eleve ontológiailag koncipiált, vagyis nemcsak az egyes logikai kategóriák tartanak igényt a tényleges magán-valóval végső soron való azonosságra, de felépítésük, egymásból-következésük, hierarchiájuk is pontosan meg kell hogy feleljen a valóság ontológiai felépítésének. Logika és ontológia e viszonyának általános problematikájára, ami a hegeli rendszer és módszer egyik alapkérdése, részleteiben többször is vissza fogunk térni, itt legyen elég utalnunk arra, hogy a hegeli logika egész koncepciója olyan, hogy az eszmében való kicsúcsosodása nem egy pontosan meghatározott pontot, hanem bizonyos mértékig egy felületet képez, amelyen esetlegesen nagy mozgás is lehetséges az adott szint és terület stb. elhagyása nélkül. Az úgynevezett tiszta logikában Hegel szemügyre veszi az eszméhez vezető út különböző lépcsőfokait (lét, lényeg, fogalom), struktúrájuk szerint megkülönbözteti őket egymástól és ennek során eljut a fogalom logikai-ontológiai világának következő meghatározásához: „A fogalom mozgását mintegy csak játéknak kell tekinteni; a másik, amelyet ez a mozgás tételez, valójában nem másik."[5] Itt világosan látható logikai és történelmi ontológia párhuzamossága: eszme és jelen egybeesése tehát Hegel számára nem jelenti minden további nélkül egyáltalán a mozgás tagadását, mindössze egy lényege szerint többé határozottan már nem változtatható rendszeren belüli eltolódásokra való redukálódását.

Természetesen ezzel a történelem végéről alkotott koncepció antinomikus volta nem szűnik meg. Élességét és feloldhatatlanságát az sem enyhíti, ha arra gondolunk, hogy Hegel ezzel a jelen társadalmi-ontológiai meghatározására törekszik és — a jelentős történészek gyakorlatára támaszkodva — megkísérli ezt filozófiailag megfogalmazni. Arról van szó, hogy általánosan ontológiailag, és ezért a természet ontológiájában is, a jelen szigorúan véve nem lehet semmi egyéb, mint tovatűnő, egyszerre tételezett és megszüntetett átmeneti pont jövő és múlt között. Ezen időfelfogás elementáris helyessége tudományosan abban mutatkozik meg, hogy a jelenségek megragadásához elengedhetetlenül egyre pontosabb időmérés szükséges. Ez azonban csupán következménye az idő ontológiai lényegét illető helyes „naív realista" felfogásnak; maga a mérés (nem a mérendő) a megismerés kategóriája marad, amelynek az idő magánvalóságát teljesen érintetlenül kell hagynia. Természetesen ez a mérés, akárcsak minden megismerés, maga is már a társadalmi lét talaján ered, és e szférához tartozó sajátos jelenségeknél is nagy jelentőségre tesz szert. Mégis lehetetlen volna egy adott jelen társadalmi-történelmi meg-

[5] Hegel: „Enzyklopädie", 161. §, Pótlás.

jelenési módjainak totalitását ilyen mérésekkel megragadni. Maga Hege a természetfilozófia számára is a tér—idő—anyag—mozgás komplexust jelölte meg a reális elsődlegesként. Hozzáfűzi, hogy „az anyag reális a térben és az időben", ezeknek azonban „itt, elvonatkoztatásuk miatt, az elsőnek kell feltűnniök előttünk", ami már a komplexusok és elemeik közötti helyes összefüggés megsejtéséről tanúskodik.[6]

A társadalmi-történelmi képződmények messzemenően bonyolultabb összefüggéseiben ennek az elvonatkoztatásnak maguk a képződmények mozgásával, mozgó változásával ellentétesen és szorosan összefonódva egy magasabb fokon kell megjelennie. Mivel a gyakorlatban mérvadó megjelenési mód, a közvetlenségben csakúgy, mint minden közvetítési formában, a mozgás és a mozgatott struktúrájától függ, a jelen a társadalmi lét ontológiájának álláspontjáról itt egy — relatív — tartamra tehet szert, mint olyan állapot, amelyben ez a struktúra nincs alávetve vagy nem látszik alávetve lenni lényeges és észlelhető változásoknak. Történelmileg tehát a jelen egy egész időszakra, sőt korszakra terjedhet, és semmi kétség nem férhet ahhoz — habár ez soha közvetlenül nem került kimondásra —, hogy Hegel ilyen értelemben beszél jelenről. Ez a jelentésváltozat a társadalmi létben magában foglal jövőt és múltat is. Az ilyen jelenben értelmes a jövő csíráiról, a múlt maradványairól beszélni, gyakorlati-reális jelentést tulajdonítva nekik. Csupán arról nem szabad soha megfeledkezni, hogy a társadalmi lét olyan sajátos tárgyiasági formáiról van itt szó, amelyek ontológiailag végső soron elválaszthatatlanul — ha mégoly közvetetten is — az idő tényleges lefolyására alapozódnak. Egy bizonyos analógia persze a természetben is kínálkozik. A képződményeknek lehet korszakokra és időszakokra oszló történetük, ahogy azt például a geológiában láthatjuk, ahogy azt esetleg az asztronómia is kidolgozza majd. Az időszakok és korszakok itt is anyag és mozgás struktúraváltozásaira, illetve struktúraállandóságaira vonatkoznak. De a jelenbeliség sajátos hangsúlya ezeknél nem merül fel. Ez ugyanis a társadalmi léten belül ontológiailag annak a következménye, hogy az emberek egy struktúraállapot, egy struktúraváltozás következtében különbözőképpen cselekednek és ezzel gyakorlatuk bázisára reális visszahatással vannak. Ha pedig ezt a magával az idővel mint az ilyen struktúrák közvetett összetevőjével való összefüggést gondolatilag-önkényesen szétjeltépik, ha az ilymódon keletkező társadalmi képződménystruktúrákat és -lefolyásokat teljesen önállókként gondolják el, akkor megszületnek a groteszk modern időfogalmak Bergsontól Heideggerig. Kiindulópontjukat persze már nem csupán az objektív idő — természetszerűen már szubjektív összetevőket is tartalmazó — eme társadalmi-történelmi transzformációi alkotják, hanem az egyén személyes életére való további (és tovább szubjektivizált) alkalmazásai. Ha mármost az ilyesféle időt úgy jelenítik meg, mint az ontológiailag tulajdonképpeni és valódi időt, akkor az idő valamennyi objektív meghatározását szükségképpen a feje tetejére állítják.

Mindezzel csupán az elért eszme és a jelen hegeli konvergenciájának néhány filozófiai aspektusát kívántuk röviden jelezni. Maga a koncepció társadalmi-történelmi feltételezettségű, és e bázis ellentmondásossága alkotja (karöltve azzal a belsőleg ellentmondásos viszonnyal, amely Hegelt hozzá fűzi) az itt napvilágra kerülő antinómiák valódi alapzatát. Ez Németország helyzete a napóleoni és a Napóleon utáni korban. A „Szellem fenomenológiájá"-nak

[6] Uo. 261. §, Pótlás.

történetfilozófiája a kezdetektől a felvilágosodáson és a francia forradalmon keresztül a klasszikus költészet és filozófia — a Goethék és Hegelek — Németországába vezet. A tulajdonképpeni történelmi fejlődést lezáró fejezet (ezt követi az egésznek a szellemi rekapitulációja az emlékezetben [Er-Innerung]) annak leírása, hogyan tevődik át német talajon a szellembe a francia forradalom és ennek napóleoni legyőzetése-meghaladása. Ebből ered az eszme történelmi-eszmei egybeesése, eggyéválása és önmagát-elérése, ami nemcsak az első nagy mű nyelvi ragyogását viseli magán, de egy — látszólag — beköszöntő nagy fellendülési korszak visszfényét is, amelyet az — úgy látszott, egész német nyomort alaposan eltakarítani hivatott — „világszellem" vezet, lovon, ahogyan Hegel Jénában látta. Már a „Logiká"-ban sokat veszítenek ragyogásukból ezek a gondolatok, prózaiak és egyre prózaiabbak lesznek, párhuzamosan azzal, hogy Hegelnek az eszme = jelen egyenletben Napóleont III. Frigyes Vilmossal kellett helyettesítenie. Hegel személyes egyre-konzervatívabbává válása azonban, noha persze sohasem lett az a porosz államfilozófus, akit a későbbi liberalizmus látott benne, történelemelméletét a valóságos történelemmel fájdalmas ellentétbe kergette. A júliusi forradalom utáni időben ezt írta: „. . . olyan válság, amelyben, úgy tetszik, mindent, ami máskülönben érvényesnek számított, problematikussá tesznek".[7] Egyik legközelebbi tanítványa, Eduard Gans lelkesedése a júliusi forradalomért: ezzel kezdődött a hegelianizmus felbomlása.

Már ez a részletkérdés is, amely a hegeli filozófia sorsára nézve persze rendkívül fontossá vált, rámutat belső ellentmondásosságának jellegére. Láthatólag nem az a helyzet, hogy Hegel egyes állításai, egyes módszerbeli állásfoglalásai stb. helyesek, mások viszont tarthatatlanok, rendszere tehát nem választható simán ketté „élő" és „holt" részre — a helyes és a hamis éppenséggel kibogozhatatlanul összefonódott és eggyé vált nála; választóvonalukat, azt, hogy hol vezet gondolkodása a jövő filozófiájának útjára és hol torkollik az élettelenség zsákutcájába, úgyszólván minden egyes fontos kérdésben különkülön kell felderíteni. Így már eszme és jelen konvergenciájának a fentiekben elemezni kezdett kérdésében is. Itt Engels bírálata rendszer és módszer ellentétességéről helyes útmutatást nyújt ehhez az elválasztáshoz. Rendszerileg a jelenben társadalom és állam eszmei-logikai harmóniája jelenik meg, s ennek következtében a morális gyakorlat szférájában az elvont kellés elveszíti a valódiság minden értelmét, hiszen a valóság a jelenben az eszmével megbékéltnek jelenik meg. Módszertanilag, vagyis a harmónia lényegi alkotórészeinek belső dialektikájából kiindulva, kibékíthetetlen ellentmondások végiggombolyíthatatlan tömkelegével állunk szemben. Ezek az ellentmondások közvetlenül a hegeli filozófia egyik leghaladóbb mozzanatából fakadnak. Hegel a századforduló első jelentős gondolkodója volt, aki nemcsak hogy beépítette történelemfilozófiájába a klasszikus angol gazdaságtan eredményeit Steuarttól és Smithtől egészen Ricardóig, de az így megismert tárgyiságokat és összefüggéseket dialektikája szerves részévé tette. Ezzel Hegel többé-kevésbé világos koncepciót alakít ki a modern polgári társadalom struktúrájának és dinamikájának fontosságáról, mint mindannak talapzatáról, ami a történelmi értelemben vett jelenről kimondható. Hogy Hegel ugyanakkor a jelenségek konkrét megragadásában messze elmarad példaképeitől, hát még a nagy utópistáktól, ez semmi lényegeset nem változtat ezen a tényálláson, annál is kevésbé, mert

[7] Rosenkranz: „Hegels Leben", Berlin 1844, 416.

megintcsak ő az egyetlen, aki filozófiai következtetéseket képes levonni ezekből a megállapításokból. (Igaz, hogy Fourier is ezt teszi, általánosításai azonban olyannyira különcködőek, olyan messze kiesnek a kategória-tan általános európai fejlődésének útjából, hogy mindmáig teljesen hatástalanok maradtak; Fourier gazdasági-társadalmi jelenkor-felfogásának kategóriáit filozófiai elemzésnek és bírálatnak alávetni a XIX. századi filozófiatörténet kutatásának egyik legfontosabb és legidőszerűbb feladata lenne.)

Polgári társadalom és állam ellentmondása, valamint ennek megtartva-megszüntetése szolgál ilymódon a hegeli jelen-koncepció alapjául. Itt azonban ismét — ha más, persze rokon formában is — ugyanazon ellentmondásossággal állunk szemben, amelyről az imént esett szó. Hegel a polgári társadalom realisztikus leírásából indul ki, ennek dinamikáját azokban a törvényszerűségekben látja, amelyek közvetlenül az egyesek véletlen-egyedi cselekvéseiből keletkeznek, és ezt a szférát — joggal — a különösség, a relatív általánossága szférájának tekinti az egyesekkel szemben.[8] E szféra immanens dialektikájából kellett most már a polgári állam általánosságát kibontani; maga Hegel mondja, ennyiben helyesen is: „A különösség elve azonban, éppen azzal, hogy magáértvalóan totalitássá fejlődik, átmegy az *általánosságba*", nyomban hozzáfűzi viszont: „és egyedül ebben van igazsága és pozitív valóságának joga",[9] ezáltal már polgári társadalom és állam viszonyát egyoldalúan-mechanikusan úgy fogva fel, mint az állam abszolút eszmei szupremáciáját. Első pillantásra ez még csak koncepciójának pusztán történelmileg megszabott korlátja lenne, hiszen a klasszikus közgazdászok sincsenek korántsem tudatában — noha a valóságnak éppen ezt a viszonyát sokkal megfelelőbben ragadják meg — e kategóriák és kategóriaösszefüggések történelmi jellegének, hanem az észnek egyedül megfelelő formáknak tartják őket. Ebből a szempontból a gazdaságilag messze elmaradt ország filozófusa gazdaságtani mesterei fölött áll. Világos előtte, hogy ez a különösség, amelyben a polgári társadalom kategoriális jellegzetességét látja, e jelennek sajátos problémája: tudniillik mint talapzat, mint éppen a jelenlegi társadalmi formák hordozója, éles ellentétben például az antik polisszal, ahol ez a különösség „a beköszöntő erk ölcsi romlásként és hanyatlása végső okaként mutatkozik".[10] A hegeli felfogás sajátos korlátai éppen a polgári társadalomtól az államhoz vezető átmenetben, amannak ehhez való viszonyában mutatkoznak meg. A fiatal Marx — még jóval azelőtt, hogy filozófiailag materialistává lett volna — világosan meglátta a hegeli rendszernek ezt az ellentmondásosságát és ki is mondta a következőképpen: „Hegel előfeltételezte a polgári társadalom és a politikai állam *elválását* (egy modern állapotot) és mint az eszme *szükségszerű mozzanatát*, mint abszolút észigazságot fejtette ki . . . Az állam magán- és magáért-való általános mivoltát szembeállította a polgári társadalom különös érdekével és szükségletével. Egyszóval: Mindenütt a polgári társadalom és az állam *konfliktusát* ábrázolja." Az antinómia másik tagja a következőképpen néz ki: „*Nem* akarja a *polgári és a politikai élet* elválasztottságát . . . A *rendi elemet* az *elválasztottság* kifejezésévé teszi, de egyszersmind a rendi elem egy meg nem levő azonosság képviselője kell hogy legyen."[11]

[8] „Rechtsphilosophie", 181. §, Pótlás és 184. §, Pótlás.
[9] Uo. 186. §.
[10] Uo. 185. §.
[11] Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), I, 1/1, Majna-Frankfurt 1927, 489. [Marx és Engels Művei, 1, 279.]

Felületességre vallana és a marxi kritika elvi részének ellentmondana, ha mindebben egyszerűen Hegel alkalmazkodását látnók a korabeli porosz államhoz. Különösen a gazdasági életet, a polgári társadalom alapzatait szemléli Hegel egyenest Ricardóra emlékeztető „cinizmussal". Hegel-könyvemben erről a kérdésről is részletesen szóltam, ezért elég lehet itt egy idézet a „Jogfilozófiá"-ból: „Ebben előtűnik az, hogy *gazdagság túlsága* ellenére a polgári társadalom *nem eléggé gazdag*, azaz a rá sajátságos tulajdonból nem birtokol eleget ahhoz, hogy véget vessen a szegénység és a csőcselék létrehozás túlságának."[12] A fiatal Marx ezt a kérdéskomplexust tisztán objektív-tárgyilagos szempontból szintén a hegeli módszertan középpontjából kiindulva kezeli. Szükségesnek véljük ezért gondolatmenetének legfontosabb mozzanatait részletesen idézni: „A család és a polgári társadalom állammá teszik *önmagukat*. Ők a mozgató. Hegel szerint ellenben a valóságos eszme *hozza létre* őket; nem a saját életpályájuk egyesítette őket állammá, hanem az őket magáró llevá-lasztó eszme életpályája; mégpedig ők az eszme végessége; létezésüket egy más szellemnek köszönhetik, nem a magukénak; ők egy harmadik által tételezett meghatározások [Bestimmungen], nem önrendelkezések [Selbstbestimmungen]; épp ezért határoztatnak meg ‚végességként', a ‚valóságos eszme' saját *végességeként*. Létezésük célja nem maga ez a létezés, hanem az eszme választja le magáról ezeket az előfeltételeket azért, ‚hogy eszmeiségük révén magáért-valóan végtelen valóságos szellem legyen', azaz a politikai állam nem lehet meg a család természetes bázisa és a polgári társadalom mesterséges bázisa nélkül; ezek az állam számára conditio sine qua non; Hegel azonban a feltételt mint feltételezettet, a meghatározót mint meghatározottat, a termelőt mint termékének termékét tételezi . . . A valóságos fenomenonná lesz, de az eszmének nincs más tartalma, csak ez a fenomenon. Az eszmének más célja sincs, csak az a logikus cél, hogy ‚magáért-valóan végtelen valóságos szellem legyen'. Ebben a paragrafusban benne foglaltatik a jogfilozófiának és egyáltalában a hegeli filozófiának egész misztériuma." A rendszer felépítésére nézve ez mármost a következővel jár: „Az átmenetet Hegel tehát nem a család stb. *különös* lényegéből és az állam különös lényegéből, hanem a *szükségszerűség* és *szabadság általános* viszonyából vezeti le. Ez pontosan ugyanaz az átmenet, amelyet a logikában a lényeg szférájából a fogalom szférájába foganatosít. Ugyanezt az átmenetet produkálja a természetfilozófiában a szervetlen természetből az életbe. Mindig ugyanazok a kategóriák, amelyek a lelket adják hol ennek, hol annak a szférának. Csak azon fordul meg a dolog, hogy az egyes konkrét meghatározásokhoz felleljék a megfelelő elvontakat." Az egészet Marx így foglalja össze: „Nem az ügy logikája, hanem a logika ügye a filozófiai mozzanat. Nem a logika szolgál az állam bizonyítására, hanem az állam szolgál a logika bizonyítására."[13]

A mai — vagy akár újkantiánus neveltetésű — olvasó számára ez a nyelvezet egészen egyszerűnek tűnhetik: Hegel egy a tényeknek nem megfelelő, sőt a tényeken erőszakot tevő logikát alakított hát ki. A hosszú időn át uralkodó és még ma sem teljesen kihalt dialektika-ellenes előítéletek szintén gyakran ilyen elhamarkodott, felületes következtetésekre támaszkodnak. A valóságos helyzet egészen más, még ha éppily világos és egyszerű is. A hegeli logika ugyanis — és a fent idézett kritikai észrevételek írásakor Marx ezt olyannyira magától

[12] „Rechtsphilosophie", 245. §.
[13] MEGA, I, 1/1, 407—408, 409, 418. [Marx és Engels **Művei**, **1**, 207—208, 209, 217.]

értetődőnek tartotta, hogy egy szót sem vesztegetett rá — nem iskolás értelemben vett, nem formális logika akar lenni, hanem logika és ontológia elválaszthatatlan szellemi egyesítése: egyfelől Hegelné la valódi ontológiai összefüggések adekvát gondolati kifejezésüket csak logikai kategóriáknak a formáiban kapják meg, másfelől a logikai kategóriák nem puszta gondolkodási meghatározásokként vannak felfogva, hanem úgy kell őket érteni, mint a valóság lényegi mozgásának dinamikus alkotórészeit, mint lépcsőfokokat, állomásokat a szellem önmagát-elérésének útján. Az eddig megmutatkozott és a továbbiakban megmutatkozó elvi antinómiák tehát két ontológia összeütközéséből fakadnak, melyek Hegel tudatosan előadott rendszerében felismeretlenül vannak meg és sokszorosan egymás ellen hatnak. Minden ellentétességük dacára való összefonódottságuk onnan származik, hogy történetfilozófiai értelemben mindkettő egyazon valóságból fakad. Hegel középponti filozófiai élménye a forradalom utáni valóság nagysága. Miként a felvilágosítókat mélyen áthatotta az a meggyőződés, hogy a feudális abszolutista világ forradalmasítása szükségképp megteremti az ész birodalmát, éppily mélyen meg volt győződve Hegel arról, hogy a legnagyobb szellemek eme régóta megálmodott eszményét éppen az ő jelenkorában kezdik megvalósítani. „A szellem fenomenológiája" előszavában írja: „Nem nehéz látni, hogy a mi időnk a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek az ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával és épp azon van, hogy azt a múlt mélyére süllyessze, s átformálásának munkájával van elfoglalva."[14]

De Hegel sohasem volt álmodozó, fantaszta, légvárépítő, miként híres kortársai közül sokan; filozófus volt, erős és átfogó valóságérzékkel, a hamisítatlan valóság uténi olyan intenzív éhséggel, mint Arisztotelész óta talán egyetlen más gondolkodó sem. Alig akad a valóságnak és a valóságról való tudásnak olyan területe, amely ne foglalkoztatta volna szenvedélyes filozófiai érdeklődését; emellett — egyidejűleg maguknak a tényeknek a befogadásával — ezek kategoriális mibenléte állt figyelme középpontjában. Nemcsak egyetemes tudást szerzett így, de valamennyi tárgy, viszony és folyamat ellentmondásos struktúrája és dinamikája is egyre intenzívebben tudatosodott benne. Az elsődleges ellentmondásosságot maga a jelen kínálta: a francia forradalom és az angliai ipari forradalom, s hozzá mindkettő ellentmondása a korabeli, visszamaradt és szétdarabolt Németországgal, amely éppen ebben az időben ért meg hatalmas szellemi fellendülést. E számos egymásnak ellentmondó tény és tendencia éppígy-létük egységében való megragadásának kísérlete vezette el az ellentmondások logikájához, ami — a gondolkodás történetében nála elsőként — egy önmagában dinamikus-folyamatszerű módszerben, az ellentmondásokban mozgó egyetemes historicitás felismerésében nyilvánult meg. Innen ered a fogalmaknak az a bacchánsi mámora, amelyről oly gyakran esik szó, de amely mögött mindig valami mélyen racionális működik: a gondolat, a fogalom, ítélet, következtetés mozgalmassága csupán gondolati oldala minden tárgy, viszony, folyamat intenzív végtelenségének. A gondolkodás folyamatszerűsége csupán következménye minden realitás folyamatszerűségének. A tudományos, a filozófiai megismerés nem más, mint „átadnia magát a tárgy életének".[15] Mégpedig azért, mert soha nem „az *eredmény* a *valóságos* egész, hanem az eredmény a létrejövésével együtt; . . . a csupasz eredmény a holt-

[14] II, 10. [Vö. „A szellem fenomenológiája", Budapest 1961, 14.]
[15] Uo. 42. [Vö. uo. 35—36.]

tetem, amely maga mögött hagyta a tendenciát".[16] Ezzel Hegel nagy lépést tett egy egészen új ontológia irányában: az igazi valóság itt konkrétan létrejövő valóságként jelenik meg, a genezis minden tárgyiság ontológiai levezetése, amely ezen eleven előfeltevés nélkül — torz merevségben — szükségképp érthetetlen maradt volna. Hegel ifjúkori fejlődésének nagy záróműve, a „Szellem fenomenológiája" minden lapján kinyilatkoztatja ezt a gondolatot. Engels annak idején helyesen jegyezte meg, hogy Hegel itt elsőként emelte filozófiailag a fogalom síkjára az ember ontogenetikus-individuális és filogenetikus-nembeli fejlődésének dinamikus egységét.[17] Minthogy a második részben részletesen foglalkozunk majd a hegeli új ontológia középponti kérdéseivel, így ezek a megjegyzések a hegeli filozófálás ilyes belső tendenciájára vonatkozólag illusztrációként elegendőek lehetnek.

Félrevezető túlzás lenne azt állítanunk, hogy az, amit Hegel második ontológiájának neveztünk, a korábban jelzett elsőtől függetlenül keletkezett és belsőleg attól független maradt volna. Épp ellenkezőleg, tényszerűleg és genetikusan egyaránt, mégpedig társadalmilag csakúgy, mint fogalmilag, egyazon forrásból eredtek, viszonyuk egymáshoz olyan, mint e valóságnak a gondolati meghódítása és az egységesítése, éppen annak felmutatása révén, hogy hogyan hozta létre genetikusan e valóság valamennyi egyéb tárgyiságiformáját a történelem dinamikus-dialektikus fejlődési folyamata. A kiindulópont ismét Hegel alapproblémája, hogyan lehetett és kellett a világ forradalom-utáni jelenének, ennek reális ellentmondásosságában, az ész birodalmának megvalósításává válnia. Itt is egy nagy gondolat uralkodik, a felvilágosodás legjobb törekvéseinek és gondolati építményeinek jelentős korszerű továbbvitele. Tudjuk már, hogy Hegel e téren maga mögött hagyta a felvilágosodás felemás alapelképzelését az ész és a természet egységéről, anélkül, hogy feladta volna ennek legjelentősebb oldalát, azt, hogy az ész birodalma maguknak az embereknek őseredeti legsajátabb terméke, melyet mindenkori valóságos mivoltukban hoznak létre. Hogy az ésszerű egoizmus középponti helyére, ami egyébként az emberek gazdasági cselekvésében — hiszen tényszerűleg ez nyújtotta e koncepció modelljét — fennmaradt, az emberek szenvedélyei léptek (persze a felvilágosodástól úgyszintén nem függetlenül), az semmiképp sem szünteti meg ezt az emberi evilágiságot, hanem csak kiszélesíti, elmélyíti és konkretizálja. „Így azt mondjuk", fejti ki Hegel, „hogy egyáltalában semmi sem jött létre azoknak az érdeke nélkül, akiknek tevékenysége közreműködött; . . . hogy *semmi nagyot* a világon nem vittek véghez *szenvedély nélkül*."[18] Az ember-volt ilyen széles, tág és mély elgondolására törekedett már a felvilágosodás is, ha nem érte is mindenütt el és némelykor csupán szofisztikusan alapozta is meg; ez a törekvés Hegelnél is pusztán megközelítés marad és nem teljesül be mindenoldalúan, különösen nem az intenzív-belsőleges oldalról. Ennek ellenére Hegel kísérlete az ember világának evilági-magaalkotta világként való megragadására és ábrázolására, a legnagyszerűbb nekirugaszkodás ebben az irányban, amelyre az ő fellépéséig valaha sor került.

Amit pedig Hegel második ontológiájának nevezünk, ugyancsak ebben a világlátásban gyökerezik. Amit a felvilágosodásnak a természet jelentett,

[16] Uo. 5. [Vö. uo. 10.]
[17] Engels: „Feuerbach", Bécs—Berlin 1927, 20. [Marx és Engels Művei, **21**, 259.]
[18] Hegel: „Die Vernunft in der Geschichte", Lipcse 1927, 63. [Vö. „Előadások a világtörténet filozófiájáról", Budapest 1966, 61.]

valamennyi meghasonlottságával együtt, azt jelenti Hegel számára a szellem (az eszme, az ész), úgyszintén minden belső ellentmondásosságával egyetemben. Ezek mindenekelőtt magának a világát megalkotó és megragadó ember genezisének — Hegel által felismert — mozgató és mozgó ellentmondásai, tehát maga a folyamat ellentmondásosságának koncepciói, nem pedig a folyamat koncepciójabeli ellentmondások. (Az utóbbiakra nemsokára visszatérünk.) Hegel a „Fenomenológiá"-ban bemutatja azt a folyamatot, ahogy az ember tudata a belső adottságainak és a részben öntevékenyen megalkotott, részben természetileg adott környezetének kölcsönhatásából létrejön; ahogy a tudat hasonló, magasabbrendű kölcsönvonatkozások következtében öntudattá bontakozik; ahogy az ember ilyen fejlődéséből kialakul a szellem mint a lényegi emberi nembeliség meghatározó elve. A szellemmel és ilymódon persze a hozzá vezető úttal is, valamint az őt konstituáló dialektikus elvekkel együtt jelentkeznek Hegel ezen ontológiai vonalának egyéb, akaratlan ellentmondásosságai: magának a szellem koncepciójának belső ellentmondásosságai.

Ez az ellentmondásosság az embernek a társadalomhoz való viszonyában rejlik. Amikor Hegel ennek — a szellemben — ontológiailag önálló alakot akar adni, egyelőre még nem tér el az objektív igazságtól, hiszen a társadalmi lét — bármi legyen is ez önmagában — ténylegesen az egyes ember egyéni tudatától független exisztenciával, vele szemben nagyfokú — önállóan meghatározó és meghatározott — dinamikával bír. Ezen mit sem változtat, hogy mozgása az egyéni tetteknek, szenvedéseknek stb. sajátszerű szintézise, hiszen noha ezek — közvetlenül, de csakis közvetlenül — az egyes tudatából indulnak ki, okaik és következményeik mégis nagyon világosan különböznek mindattól, amit az egyén eközben gondolt, érzett vagy akart. Ha ez a struktúra már az egyéni tudatra is érvényes, ami persze mindig csak egy adott társadalmi kontextusban alakulhat ki, akkor minőségileg fokozott módon érvényes ott, ahol a különböző egyéni aktusok egymással kibogozhatatlanul összefonódva egy társadalmi mozgást eredményeznek, egyre megy, hogy egyénileg támogatni szándékoznak-e egymást vagy egymás ellen irányulnak. A társadalmi lét egy ontológiájának álláspontjáról teljesen jogosult tehát az egyéni aktusok ezen totalitásának, dinamikus-ellentmondásos összefüggésének egy sui generis létet tulajdonítani.

Hegel, elsősorban a „Fenomenológiá"-ban, teljesen tisztában van az egyes személy és a társadalom ezen elválaszthatatlan kölcsönvonatkozásával: „Ez a szubsztancia éppúgy az általános *mű*, amely az összesek és mindenki *tevékenysége* által mint egységük és egyenlőségük hozza létre magát, mert a szubsztancia a *magáért-való-lét*, az önlét, a tevékenység. Mint a *szubsztancia* a szellem a rendületlen igazságos *önmagával-egyenlőség;* de mint *magáért-való-lét* a szubsztancia a feloldott, magát feláldozó jóságos lényeg, amelyen mindenki végbeviszi saját művét, szétszakítja az általános létet és elveszi belőle a maga részét. A lényegnek ez a feloldása és egyediesítése épp az összesek tevékenységének és önlétének *mozzanata;* a szubsztancia mozgása és lelke és a létrehozott általános lényeg. Épp abban, hogy ez a szubsztancia az önlétben feloldott lét, a szubsztancia nem a holt lényeg, hanem *valóságos* és *élő*. A szellem ilyenképpen az önmagát hordozó abszolút reális lényeg."[19] Hogy a szellem szubsztanciális önmagára-állítottsága már itt is bizonyos túlhangsúlyozást kap, ez még nem rombolja le a szellemnek nevezett társadalmi képződmény helyes arányát.

[19] II, 328—329. [Vö. „Fenomenológia", 266.]

Teljességgel a valóság talaján mozog Hegel akkor is, amikor a társadalmi lét, az egyes embernek a szellemben való részesedése lényeges mozzanataként a „Történetfilozófiá"-ban kiemeli az állati életre jellemző természeti kapcsolatok közvetlenségétől való elszakadást. „Az ember mint szellem nem közvetlen, hanem lényegileg magába visszatért valami. A közvetítés e mozgása a szellem lényeges mozzanata. Tevékenysége a túlmenés a közvetlenségen, ennek tagadása és ezzel visszatérés magába; ő tehát az, amivé tevékenységével teszi magát. Csak ami magába visszatért, az a szubjektum, reális valóság. A szellem csak mint az eredménye van."[20] Persze a „Történetfilozófia" további menetében és különösképpen a „Jogfilozófiá"-ban a szellem néha, sőt gyakran, fetisizáltan megmerevedett alakot kap, amely elválik ezektől az egyének aktivitásával való, genetikusan mindenkor döntő, dinamikus összefüggésektől és tisztán magáért-való módon egy öntudathoz jut, melyben a felépítés saját alkotórészei (mindenekelőtt a polgári társadalom) a szellem általánosságában teljesen megszűntként jelennek meg, s melyben a tisztán önmagára-állítódott szellem formáinak fogalmi dialektikája helyettesíti a társadalmi-történelmi szféra reális dialektikáját.

Ha mármost feltesszük a kérdést, hogyan jött létre Hegel történelmi dialektikájának ilyen megmerevedése és eltorzulása, eljutunk ahhoz a problémakomplexushoz, amelyet korábban Hegel második ontológiájának neveztünk. A természetnek az összefüggéseket, a szisztematikát megalapozó elve a felvilágosodásban, ha önmagában mégannyira telve van is belső ellentmondásokkal, nem követ el feltétlenül erőszakot a rendszert alkotó tárgyiságokon, legfeljebb a társadalmi jelenségeknek a bárhogyan is koncipiált természetből való tényszerű levezethetetlensége szükségképpen ahhoz vezet, hogy a természetszemlélet (mechanikus) materializmusa a társadalmiság területén átcsap egy tudattalan és ezért filozófiailag le nem bírt idealizmusba. A hegeli szellem kiküszöböli ezt a nehézséget, persze megadva az árát azzal, hogy egészen új nehézségeket és ellentmondásokat hozott napvilágra. Egyelőre még nem szólunk egy ontológiai átfordulás problematikájáról: míg a felvilágosodásnak át kellett mennie a (mechanikus) materializmustól az idealizmushoz, addig a klasszikus német filozófiának már a természetmegismerést át kellett ültetnie az idealizmus filozófiai nyelvezetébe, hogy megteremthesse természet és társadalom egységes képének homogeneitását. E filozófiai rendszerezés első jelentős kísérletei Fichtétől és Schellingtól származnak; ami a hegeli rendszerkísérletben közvetlenül új, hogy ő az új ontológia logikai megalapozására vállalkozott. Ez — mint másutt részletesen megmutattam[21] — új mozzanat a klasszikus német filozófiában; Kant, Fichte és Schelling — habár igen eltérő értékítéletekkel — átvették a hagyományos formális logikát, ontológiai mondanivalójukat azonban e logikától lényegében függetlenül fejezték ki filozófiailag; csak Hegelnél válik az — általa dialektikusan újraalkotott — logika az új ontológia hordozójává.

Hegelnél ez a tendencia kezdettől fogva határozottan előtűnik. Már a schellingi filozófiai iránynak a fichteivel szembeni védelmében kelt írásában, az objektív idealizmus első elméleti manifesztumában a kant—fichtei szubjektív ellenében, Hegel programszerűen visszanyúl Spinoza koncepciójához, akit itt

[20] „Die Vernunft in der Geschichte", 35. [Vö. „Történetfilozófia", 39.]

[21] G. Lukács: „Der junge Hegel", IV. fej. 1.; „Werke", 8, Neuwied—Berlin 1967, 541. skk.

nem nevez nevén, csak mint „egy régebbi filozófust" jelöl. Ez a fejtegetés viszont ebben a polémiában döntő szerepet visz. „ ‚Az eszméknek' (a szubjektívnek) ‚a rendje és összefüggése ugyanaz, mint a dolgoknak' (az objektívnek) ‚az összefüggése és rendje'. Minden csak *egy* totalitásban van; az objektív totalitás és a szubjektív totalitás, a természet rendszere és az intelligencia rendszere *egy* és ugyanaz; egy szubjektív meghatározottságnak ugyanaz az objektív meghatározottság felel meg."[22] Ez a Spinozához való visszatérés Kant ismeretelméletét a gondolkodás történetének puszta epizódjává hivatott lefokozni. Persze Spinoza eredeti pozíciója csak in nuce tartalmazta a későbbi problematikát; a világ magasztosan dogmatikus és statikus egysége parancsolólag meghatározta azonosságát minden neki adekvát gondolkodással. Csak a felvilágosodás mimézis-elméleteiben ágaznak el határozottabban a szubjektív és objektív mozzanatok, hogy aztán ismeretelméletileg a tükrözöttnek a reális tárgyával való tartalmi és formai egybeeséseként egyesüljenek. Amikor Hegel itt a kanti ismeretelmélet ellen fordul, képtelen — mint modern idealista (az antik idealizmus még összeegyeztethető volt a mimézissel) — egy kifejezett mimézis-elméletet kijátszani Kant és Fichte ismeretelméleti-ontológiai szubjektivizmusával szemben, sőt kénytelen a schellingi úton továbbhaladva az azonos szubjektum-objektumot mozgósítani ellene. „Ha a természet csak anyag, nem pedig szubjektum-objektum, akkor a természetnek nem lehetséges olyan tudományos konstrukciója, amelynek számára megismerő és megismert szükségképpen *egy*."[23]

Az azonos szubjektum-objektummal elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol kezdetét veszi annak problematikája, amit Hegel második ontológiájának neveztünk. Mert ahogy a felvilágosodás mimézis-tana — mechanisztikus jellege következtében — képtelen volt megmagyarázni a valóság szubjektumtól független objektumainak helyes visszatükrözését a szubjektumban, ugyanúgy az azonos szubjektum-objektum elmélete filozófiai mítosz, mely szubjektum és objektum állítólagos egyesítésével szükségképp erőszakot tesz az ontológiai alapténveken. Persze ez az — egyelőre — sommásan kemény ítélet nem feledtetheti az elmélet haladó, új megismerési utakat nyitó mozzanatát sem. A visszanyúlás Spinozához ugyanis nem véletlen: a szubjektum végső soron való evilágisága, elválaszthatatlan összefüggése a reális objektumvilággal, a világ adekvát megragadásának két evilági realitás kölcsönvonatkozásából való keletkezése itt egy filozófiai mítosz formájában fejeződik bár ki, ez azonban sokkal erősebben objektív valóságra irányul, mint Kant szubjektivisztikusan transzcendáló ismeretelmélete, még ha ez gyakorlatilag-empirikusan megenged is egy manipulációs praxist. A klasszikus német filozófia, mindenekelőtt Hegel történetfilozófiai tragikuma éppen abban áll, hogy megkísérelve egyidejűleg meghaladni a mechanikusat a materializmusban és a transzcendens szubjektivisztikusat a kanti idealizmusban, az azonos szubjektum-objektum tételezésére kényszerült, olyan pozícióba, amely nemcsak önmagában, egy realisztikus ontológiai álláspontjáról volt tarthatatlan, de ugyanakkor nem egy szempontból egy elmúlt, túlhaladott korszakhoz tartozott, olyan korszakhoz, amelyben materializmus és idealizmus ellentétessé differenciálódása nem bontakozott még ki olyan nyíltan és világosan, mint a felvilágosodás óta.

[22] I, 265.
[23] Uo. 261.

Ez az egyik ok, amiért Hegel Spinozához való visszanyúlásának sokkal problematikusabbnak kellett lennie, mint amennyire az eredeti tézis a saját korában volt. De Hegelnél ez a problematika még tovább fokozódott, különböző, egymással összefüggő motívumokra visszavezethető okokból. Az első motívum, hogy a dolgok és az eszmék rendjének és összekapcsolódásának Spinoza statikus, „more geometrico" épített filozófiájabeli azonossága az eredetin messze túlmenő diszkrepanciákkal terhelődik meg azáltal, hogy Hegelnél történelmi-dialektikus jelleget kap. A „more geometrico" egy — Spinoza korában lehetséges — ontológiai félhomályba vonja valóság és visszatükrözés viszonyát, mindenekelőtt azért, mert e kor természetmegismerése a fizikai tárgyiságokat és tárgyiságvonatkozásokat még sokkal „geometrikusabban" tekinthette, mint ez későbbi korokban lehetséges volt. A fizikára nézve Hegel korában még nem következett ugyan be döntő változás ebben a kérdésben, ámde egy tudományos kémia létrejötte, a biológia terén tett felfedezések stb. már igen nagy távolságot teremtettek a természetképben Spinoza korához képest. Még kirívóbb ez az ellentét a társadalmi jelenségek szemléletében. Helyes és helytelen, igaz és hamis, jó és rossz stb. világos, logikailag és etikailag egyértelműen megalapozott elválasztása a francia forradalmat követően fokozottan dinamikus-történelmi jelleget kapott, és Hegel különössége jelentős kortársaival szemben nem utolsó sorban azon nyugszik, hogy ezt a kérdéskomplexust ő vetette fel a leghatározottabban, a legátfogóbb és legmélyebb módon mint problémát. Hivatkozhatott bár fent említett ifjúkori zsengéjében, amely még Schellinggel való szövetsége — problematikus — dokumentálására keletkezett, Spinozára, általános jellegű módszertani kiindulópontul használhatta szubjektivitás és objektivitás Spinoza által proklamált egységét, mégis már e korai írásában tovább kellett lépnie szubjektum és objektum olyan azonosságához, belépnie egy olyan szférába, amelyben a tárgy és mimézis minőségi ontológiai heterogeneitását észlelhetetlenné tevő régi félhomály eloszlani kényszerült egy újszerű dinamikus megismerés vakító megvilágításában.

Nem itt a helye, hogy az azonos szubjektum-objektum keletkezéstörténetét és belső fejlődési szükségszerűségét akár csak vázlatosan is ábrázoljuk. Itt arról van szó, hogy megmutassuk e koncepció következményeit a hegeli ontológiára nézve. Jegyezzük nyomban meg: Hegel ebben is sokkal józanabb és realisztikusabb Schellingnél. Míg Schelling szemében természet és ember-világ különbsége abban állt, hogy az azonos szubjektum-objektum a természetben tudattalan, az emberi világban pedig tudatos hordozója a tárgyiságnak, a tárgyiság vonatkozásainak és mozgásainak stb., addig Hegel számára a teri mészetben semmiféle hatékony szubjektív elv nem létezik. Ez egyrészt jelentős továbblépés Sch ellinghez képest, hiszen így lehetséges a természetet — még ha, mint látni fogjuk, ontológiailag fantazmagorikus alapzaton is — a maga szubjektummentes, minden szubjektivitással szemben teljességgel közömbös létezési módjában tekinteni. A természetmegismerésre nézve ebből az következik, „hogy visszalépünk a természeti dolgoktól, meghagyjuk őket olyanoknak, amilyenek, és szerintük igazodunk".[24] Ebből, a romantikus természetfilozófusokkal ellentétben, olyan felfogás jön létre a természet összességéről, a természetmegismerés lehetőségéről és jellegéről, amely a kutatás egyetlen részletkérdésében sem jelenthetett elvi akadályt az objektív, dezantropomorfizáló módszer számára. (Annak megítélése, hogy maga Hegel az akkoriban

[24] „Enzyklopädie", 246. §, Pótlás.

lehetséges színvonalon keresztülvitte-e ezt és mennyiben, kívül esik vizsgálatunknak és a szerző illetékességének keretein.) Csak annyi bizonyos, hogy az alapkoncepció éppoly kevéssé zárja ki a modern természettudományos tárgyalást, mint a kanti, persze azzal a fontos ontológiai különbséggel, hogy a megismerés tárgya Kantnál csupán a jelenségvilág, Hegelnél pedig maga a magán-való.

Az azonos szubjektum-objektum magát-elérésének ontológiailag megalkotott kibontakozási hierarchiája álláspontjáról a természetet magától értetődően a legalacsonyabb hely illeti meg: „A természet úgy adódott, mint az eszme a *másként-lét* formájában. Minthogy az *eszme* így mint önmagának negatívuma van, vagyis *külsőleges magának*, ezért a természet nem csupán relatíve ehhez az eszméhez képest (s ennek szubjektív exisztenciájához, a szellemhez képest) külsőleges, hanem a *külsőlegesség* az a meghatározás, amelyben az eszme mint természet van."[25] „A természet tehetetlensége az", mondja Hegel a „Logiká"-jában, „hogy nem tarthatja meg és nem mutathatja be a fogalom szigorát, s hogy e fogalomnélküli vak sokféleségbe vész." Ennek Hegel egész természetfelfogását illetően nagyon messzevivő következményei vannak. A most idézett passzushoz közvetlenül csatlakozóan igen élesen és érthetően fejti ezt ki: „A sokféle természeti nemeket vagy fajokat nem kell többnek tartani a szellem önkényes ötleteinél képzeteiben. Mind a kettő a fogalom nyomait és sejtéseit mutatja ugyan mindenütt, de nem ábrázolják azt hű képmásban, mert szabad önmagán-kívül-létének oldalát alkotják; amaz épp azért az abszolút hatalom, mert különbségét szabadon az önálló különbözőség, külsőleges szükségszerűség, véletlenség, önkény, vélemény alakjában bocsáthatja ki, amelyek azonban nem többre tartandók a *semmisség* elvont oldalánál."[26] Semmiképp sem akarjuk és tudjuk a hegeli természetfilozófia e kiindulópontjának következményeit közelebbről megvizsgálni. Annyit mindenesetre helyes megállapítani, hogy a természet ilyen — a rendszer szempontjából szükségszerű ontológiai meghatározásának sajátos jellegéből fakad az, hogy Hegel képtelen észlelni és elismerni történelmiséget a természetben. Noha ő maga a társadalom területén a történelmiségnek úttörő teoretikusa volt, noha a fejlődéselmélet akkoriban a levegőben lógott, s megalapozásához jelentősen hozzájárultak Hegel olyan kortársai, mint Goethe és Oken Németországban, Lamarck és Geoffroy de St. Hilaire Franciaországban, maga Hegel mégis nemcsak hogy vak maradt ebben a kérdésben, de a problémát mint olyant is elvileg elutasította. „Természetfilozófiá"-jában a következőket írja erről: „Az evolúció a tökéletlennel, a formanélkülivel kezdődik, s menete az, hogy először voltak a nedvesség világa és a vízi képződmények, a vízből eredtek növények, polipok, puhatestűek, majd halak; azután szárazföldi állatok, végül az állatból eredt az ember. Ezt a fokozatos változást nevezik magyarázásnak és megértésnek, s ez a természetfilozófia kezdeményezte elképzelés még grasszál; de ez a mennyiségi különbség, ha legkönnyebben érthető is, mégsem magyaráz semmit."[27]

Ezzel elérkeztünk a hegeli ontológia egyik leglényegesebb ellentmondásosságához, melynek — minket a továbbiakban még foglalkoztató — karakterisztikáját éppen az a hely szabja meg, amelyet a természet az így keletkező rendkívül problematikus hierarchiában betölt. Utalnunk kell itt, mint Hegelnél

[25] Uo. 247.
[26] V, 44—45. [Vö. „A logika tudománya", Budapest 1957, II, 215.]
[27] „Enzyklopädie", 249. §, Pótlás.

oly gyakran, általános természetfelfogásának ontológiailag egészséges és helyes másik oldalára, amelynek levezetése és végigvitele másfelől feloldhatatlan ontológiai antinómiák útvesztőjébe vezet. Azokra a következményekre gondolunk, amelyek egy ilyen természetfelfogásból az emberre, az emberi aktivitásra nézve adódnak. Epikurosz, akit Hegel többszörösen igazságtalanul és hamisan ítélt meg, fogalmazta meg először az etika számára ezt a természettel szemben tanúsított magatartást. Hegel jelentős ismerői mégis, helyes megértéssel, igenelték természetontológiájának ezt az oldalát. Így Heinrich Heine ilyenképpen számol be a „Vallomások"-ban egy Hegellel folytatott beszélgetésről: „Egy pazar, csillagfényes estén az ablak előtt álltunk kettesben, és én, huszonkétéves fiatalember, éppen jót ettem és kávét ittam, és rajongással beszéltem a csillagokról, az üdvözültek tartózkodási helyének neveztem őket. De a mester maga elé mormogott: ‚A csillagok, hm! hm!, a csillagok csak az ég fénylő kiütései.' — ‚Az Isten szerelmére', kiáltottam, ‚nincs hát odafenn egy boldogságos hely, hogy jutalmazná az erényt a halál után?' Ő azonban fakó szemeivel rámmeredt és metszően mondta: ‚Tehát még borravalót akar kapni azért, hogy a beteg édesanyját ápolta és a bátyjaurát nem mérgezte meg?'"[28] Lafargue pedig, emlékezéseiben Marxra, így tudósít: „Gyakran hallottam őt fiatalkora filozófiai mesterének, Hegelnek a mondását ismételni: ‚Egy gazfickó gonosztevő gondolata is nagyszerűbb és magasztosabb, mint az ég csodái.'"[29] Ezek korántsem Heine és Marx gondolati kiélezései, hanem általános korérzés. Már a fiatal Goethe is ezt mondatja Prométheuszával: „Fent e csillagoknak / Mily joguk van rám, / Megbámulni engem?" — vagy a „Téli utazás a Harzban" sorai: „Mögötte a bokrok / összehajolnak, / ismét föláll a fű . . ."

Epikurosznak ezzel az etikai megújításával, ami Hegelnél akaratlan, történelmileg tudattalan, elméletileg mégis végigvitt tendencia volt, a nagy filozófiában véget ér a panteizmus közjátéka. A reneszánsz nagy ontológiai forradalma a világ filozófiai gondolkodásában lényegileg megsemmisítette az emberi lét és cselekvés vallási transzcendenciából eredeztetett képét. Ez a tendencia azonban — kivételes esetektől eltekintve — a dogmatikusan rögzített vallásos világnézet helyébe egy szabadon lebegő, világra tárulkozó, de gyakran még mindig félvallásos világnézetet állított. Ebből önként adódott, hogy a transzcendens Isten eltűnt ugyan az ontológiából vagy legalábbis teljes tárgyiatlansággá halványult, de — ismét eltekintve kivételes esetektől — felváltotta őt egy Deus sive natura. Amikor Schopenhauer a panteizmust kaján szellemességgel udvarias ateizmusnak nevezi, mindamellett csak felszínesen jellemzi ennek nagy, vezető irányát. Ami Giordano Brunótól Spinozán át Goethéig a természet „istenítéseként" jelenik meg, az világtörténelmi szemszögből a vallásos világnézet utóvédharca ugyan, de egyúttal az ember természethez fűződő újfajta kapcsolatának előcsatározása is. Átmeneti jellege ellenére is, sőt éppen ezért, egy törzsökös, történelmileg megalapozott világszemléletből fakadt. Röviden és egyszerűsítve azt mondhatnók: ami az egymástól olyannyira különböző panteizmusokat egyesíti, az a Kopernikusz és Galilei óta a természethez kialakult újfajta kapcsolat feltétlen és szíves elismerése, párosulva annak világnézeti elutasításával, hogy ebből bármiféle pascali következtetése-

[28] Heine: „Werke", Elster kiad., Lipcse—Bécs é. n., VI. 47.

[29] P. Lafargue: „Karl Marx"; „Karl Marx — Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze", Moszkva—Leningrád 1934, 129—130. [Vö. „Marx Károlyról", Budapest 1950, 129.]

ket vonjanak le az ember elhagyatottságáról az idegen-végtelen világmindenségben. Ez azonban sokkal több, mintsem az új természetkép által kiváltott világnézeti pánik puszta elutasítása; ez nagy kísérlet egy emberi hon felfedezésére az ember-idegen kozmoszban, a humanizmus kibékítésére a természet világának ezzel az ember-idegen állapotával. (A goethei Prométheusz ebben is fontos mérföldkő.) A jelen összefüggésben természetesen lehetetlen akár csak felvázolni is e tendencia fejlődését. Mégis világosan beszélnünk kellett róla, hiszen Hegelt gyakran illették a panteizmus vádjával, és ő mindig szenvedélyesen tiltakozott ezellen. Úgy véljük: joggal. Hegel sem Goethe, sem a fiatal Schelling értelmében nem volt panteista. Természetfelfogása az eszme másléttéről, vagyis a szubjektumtól ontológiailag elidegenült természetről kizár minden panteizmust és Hegel természetfilozófiáját ebből a szempontból egy epikuroszi materializmus oldalára állítja. Persze csak a panteizmussal való ellentétében. Utaltunk az imént természetszemléletének közvetlen következményeire, és a későbbiekben látni fogjuk, milyen feloldhatatlan antinómiákat tartalmaz ez a vallással kapcsolatos állásfoglalásának szempontjából.

A hegeli természetfelfogást az előbb „elidegenült" természetként jelöltük, már ezzel a kifejezéssel kiemelve különbségét az új tudománynak és a filozófiai materializmusnak az emberi nézőponttól idegen, vele szemben közömbös természetképével szemben. (Hogy a legnagyobb panteisták hajlanak az efféle szemléletre, éppoly kevéssé változtat korábbi megállapításainkon, mint azon, hogy némely tekintetben a hegeli koncepció hasonló következtetésekre vezet.) Idegenség és elidegenültség különbsége tisztán ontológiai értelmű. Ez a különbség az azonos szubjektum-objektum dinamikus-dialektikus konkretizálásából született egy olyan folyamat során, amelyben a szubsztanciának szubjektummá kell változnia. Hegel a rendszere lényegének tekinti, hogy az „igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki". Az eleven szubsztancia a lét, „amely igazában *szubjektum*", de „csak amennyiben önmaga tételezésének mozgása, illetve mássálevésének önmagával való közvetítése . . . Ez önmagának létrejövése, a kör, amelynek vége az előretételezett célja és kezdete, s csak a kivitel és a vége által valóságos."[30] A szubsztanciának ez a visszaváltozása szubjektummá misztikus csoda lenne, ha Hegel valóban és következetesen ontológiailag végigvitte volna. De ehhez Hegel mindig is túlságosan józan és realisztikus volt. Amikor a „Fenomenológiá"-ban a szubsztanciának a szubjektumba történő visszavételéről beszél, akkor kétségtelenül a szubsztanciának a szubjektum általi tökéletes (abszolút) megismerésére gondol, ami — tisztán ontológiailag — nincs fedésben az elvontan hirdetett elmélettel. Hegel ezt mondja: „Először a szubsztanciának ennélfogva csak az *elvont mozzanatai* tartoznak az *ön*tudathoz; de mivel e mozzanatok mint a tiszta mozgások önmagukat továbbviszik, ezért az öntudat addig gazdagodik, amíg az egész szubsztanciát el nem ragadta a tudattól, lényegiségeinek egész építményét magába nem szívta és . . . e lényegiségeket létre nem hozta magából s ezzel a tudat számára egyszersmind helyre nem állította őket."[31] És maga az itt visszaállításra kerülő külsővé-idegenné válás, közelről és konkrétan szemügyre véve, ugyancsak nem csupán misztikus ontológiai aktus, hanem úgyszintén a megismerésen belüli probléma; mint Hegel mondja, „az öntudat

[30] **II,** 14—15. [Vö. „Fenomenológia", 17.
[31] Uo. 604. [Vö. uo. 410.]

külsővé-idegenné válása tételezi a dologiságot".[32] Mégis ennek az egyes konkrét fontos esetekben megtett ismeretelméleti fenntartásnak az ellenére hibás lenne úgy vélnünk, hogy Hegel ontológiai alapgondolata csupán ebben a racionalizáló megszorításban létezik. Nem; tárgyiságelméletének egésze sohasem veszíti el ezt az ontológiai bázist, s ezért a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban a fiatal Marx kritikája is e logizáló ontológia közepébe talál: „Arról van tehát szó, hogy leküzdjük a *tudat tárgyát*. A *tárgyiság* mint olyan az ember *elidegenült*, az *emberi lényegnek*, az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe. Az ember idegenként, az elidegenülés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényegének *újra-elsajátítása* tehát nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy megszünteti az *elidegenülést*, hanem hogy a *tárgyiságot* szünteti meg, azaz tehát az ember *nem-tárgyi*, *spiritualisztikus* lényegként jön tekintetbe."[33] De még azon a lehetőségen belül is, amelyet Hegel az elidegenülés visszavonására, leküzdésére nyújt, a természet megszüntethetetlenül elidegenült marad, és ezért is érzik a természet valamennyi korábban kiemelt ontológiai meghatározásán egy végletesen túlfeszített spritualizmus fatális mellékíze.

Már ezek az elemzések is mutatják, hogy az azonos szubjektum-objektumnak, a szubsztancia szubjektummá változásának hegeli ontológiája kimondottan logikai megalapozású. Szóltunk már arról, hogy Hegel ezzel a tendenciájával, a logikára alapozott ontológiával, egy olyan ontológiával, mely legadekvátabb kifejeződését csakis logikai kategóriákban, logikai kapcsolatokban találhatja meg, egyedül áll a klasszikus német filozófia fejlődésében. Ebből egyfelől következik, hogy Hegel az egyetlen, aki ennek az új világmegismerésnek az összefüggésében lefekteti egy új, a dialektikus logika alapzatait, másfelől, amennyiben új ontológiája ebben az új logikában fejeződik ki, a logikai kategóriákat túlterhelte ontológiai tartalmakkal, kapcsolataikba megengedhetetlen módon beépített ontológiai viszonyokat, mint ahogy egyúttal a legfontosabb új ontológiai felismeréseket logikai formákba kényszerítésük révén sokszorosan eltorzítja. Itt mindenekelőtt az így keletkezett antinómiákkal kell számot vetnünk az ontológia területén; Hegel legjelentősebb, a jövőből legtöbbet hordozó ontológiai felfedezéseivel és ezek megismerési jellegű következményével a második részben foglalkozunk. Ezek az antinómiák elsősorban a hegeli logika különösségéből fakadnak. Ez a logika egyrészt meg akarja őrizni magában minden logika sajátosságát a dialektikusság magasabb fokán, vagyis a valóság rendkívülien általánosított összefüggéseit a tiszta gondolat közegében akarja kifejezésre juttatni. Másrészt azonban, ellentétben minden hagyományos logikával, amelynek számára magától értetődött, hogy egyáltalán adottként ismerje el a valóság tárgyiságí formáit, ezek összefüggéseit stb., hogy azután ezekből kibontsa a sajátos logikai formákat, a hegeli logika — hiszen egyúttal ontológiának (és ismeretelméletnek) kell lennie — kénytelen azt a látszatot kölcsönözni magának, mintha a tárgyakat stb. nem egyszerűen elfogadná és pusztán logikailag feldolgozná, de legalábbis koexisztens lenne velük: a tárgyaknak a logikában nem csupán egy a logikára nézve sajátos elrendezést kell kapniok, de valóságos lényegüknek éppen az itt elvégzett beépítésük révén kell először reálisan létrejönnie. Már ez is azzal a következménnyel jár, hogy a hegeli logika, valódi kategóriagazdagsága mellett, a valóság olyan

[32] Uo. 594. [Vö. uo. 403.]

[33] MEGA, I, 3, Berlin 1932, 157. [„Gazdasági-filozófiai kéziratok", Budapest 1970, 105.]

tárgyait és ezek olyan összefüggéseit is logikai tárgyiságokként és összefüggésekként kezeli, amelyekben a logikum legfeljebb egy mozzanata lehet sokoldalú, lényegi és tartalmi jellegüknek. Gondoljunk teszem a vonzásra és a taszításra mint a magáért-való-lét mozzanataira, ahol persze megintcsak tény, hogy még itt is szóhoz jutnak egyebek között valódi logikai viszonyok is. Talán még ennél is szembetűnőbb egy látszólag az ellenkező oldalra tartozó eset. A létezés [Dasein] kategóriájának tárgyalásakor mondja Hegel: „etimológiailag véve egy meghatározott helyen való lét; de a tér-képzet nem tartozik ide".[34] Mondhatta volna ezt akármelyik kantiánus vagy fenomenológus, aki a logikát meg akarta tisztítani minden pszichológiai alkotóréstől. Itt azonban nem a tér-képzetről van szó, hanem arról, vajon a hic et nunc a létezés lényegi tárgyiságí formáihoz tartozik-e. Egy formális logika tagadhatja ezt, a reális ontológiai tárgyiságra irányultság azonban nem, hiszen ontológiailag nincs létezés hic et nunc nélkül. Ezt persze Hegel nagyon jól tudja, de az azonos szubjektum-objektum ontológiája, melyben tér és idő csak a logika bevégzése után a természetfilozófiában jelennek meg, tiltja neki, hogy el is ismerje. Ilymódon gátolja és károsítja egymást kölcsönösen Hegel két ontológiája igen sok, ontológiailag felettébb fontos kérdésben.

A módszernek ez a meghasonlottsága még tovább fokozódik azáltal, hogy a hegeli logika egyúttal ismeretelmélet is. Persze nem Kant és főként nem Kant követőinek értelmében. Az azonos szubjektum-objektum logikai-ontológiai alapzata kizárja egy ilyen ismeretelmélet „kritikai" dualizmusát. Nem is a mimézis egy ismeretelméletéről van szó — legalábbis nem tudatos-szándékos módon —, melynek az lenne a feladata, hogy megállapítsa a tükrözöttnek a megegyezését a magán-való valósággal. A hegelianizmus felbomlását követő visszahatás Hegel dogmatizmusát szokta emlegetni. Szerintünk jogtalanul. Hiszen a magán-való megismerhetőségének elfogadása semmiképp sem jelent kritikátlan dogmatizmust. Hegel mindig mindenféle magán-való intenzív végtelenségéből indul ki, és teljességgel tisztában van mindenféle megismerés pusztán megközelítő jellegével, sőt éppen az ő érdeme a megközelítőségnek a dialektikus ismeretelmélet középpontjába állítása. Már ezáltal is egy radikálisan új és felettébb gyümölcsöző motívum lép az ismeretelméletbe, amely persze csak a dialektikus materializmus tudatosan mimetikus ismeretelméletében bontakozhatik ki teljes életre. De maga a dialektika, amelyet Lenin Hegel ismeretelméleteként jellemzett, igen lényeges pontokban forradalmasítóan fontos és helyes összefüggésekre állíthatja rá az ismeretelméletet éppen ott, ahol egy valósághű ontológia helyes függőségében áll; később kifejtendőknek elébe vágva, utalok értelem és ész dialektikus kapcsolatára, ahol is Hegel egy csapásra sikeresen rendbe rakta a túlfeszített racionalizmus és a belőle oppozícióként hamisan kifejlődött irracionalizmus ősrégi hamis antinómiáit.

Hegel ontologikus logikájában, az ismeretelméleti nézőpontok közrejátszásának e fontossága ellenére, mégis abból keletkeznek a döntő antinómiák, hogy ontológiai tényállások — logikai formákba való bekényszeríttetésük miatt — lényegi torzulást szenvednek. Itt csak két, persze a legmagasabb értelemben mérvadó esetet tárgyalhatok; az itt felmerülő problematika valóban átfogó feltárása megkövetelné Hegel egész logikájának átfogó kritikai ábrázolását. Az első ilyen kérdés a tagadás szerepét illeti a dialektika dinamikus kifejtésében. Spinoza meghatározása, az „omnis determinatio est negatio", akár az egész újabb logika

[34] III, 107. [Vö. „Logika", I, 85.]

számára, úgy a Hegelé számára is eldöntő jelentőségű, sőt éppen őnála a tagadás és a tagadás tagadása a fogalmak dialektikus mozgásának alapvető mozgatói. Ez logikailag és ismeretelméletileg egyaránt jogosult, csupán az a kérdés, érvényes-e ez az egyetemesség az ontológiára is? Maga Hegel messzemenően tisztában van az itt felmerülő nehézségekkel. A létrejövést lét és semmi dialektikájából levezető híres fejtegetésének mindjárt az elején hangsúlyozza, hogy az itt előforduló semmi korántsem „valaminek a semmije, egy meghatározott semmi", hanem „a semmi a maga meghatározatlan egyszerűségében". Ugyanakkor maga is nyomban meglátja, hogy ha a semmi egyszerűen semmi maradna, sohasem lehetne (logikailag sem) levezetni semmilyen létrejövést; hanem a semminek át kell mennie „másikjába, a létbe".[35]

Ezzel azonban nemcsak feladta a paradox voltában lenyűgöző kezdetet, hanem — akaratlanul és tudattalanul — elárulja, hogy a semmit ontológiailag sohasem lehet tulajdonképpeni, szó szerinti értelmében venni, hanem minden konkrét esetben odáig kell mérsékelni, hogy a lét csupán a „másként-lét nemléteként" értődjék.[36] Ezzel viszont élét veszi lét és semmi tulajdonképpeni dialektikájának, a tagadás dinamikus szerepének az ontológiában. Hegel a másként-lét és a másért-való-lét — hamisítatlan ontológiai — kategóriáit egy logikai nyelven fejezi ki, amennyiben ezeket a magán-való-lét tagadásának meghatározóiként tünteti fel. A valóságban azonban ontológiailag sem a másként-lét, sem a másért-való-lét nem tagadása a magán-való-létnek. Nem más ez, mint — nagyon elvont — létfogalmak közötti minőségi reláció, ahol maga a reláció ontológiailag a tagadás semmilyen elemét sem tartalmazza. Ha a valóság valamely tényét a logika vagy az ismeretelmélet nyelvére fordítjuk, kézenfekvő az itt láthatóvá váló — ontológiailag teljességgel pozitív — különbségeket a negáció formájában kifejezni, amihez persze még meg kell jegyeznünk, hogy a negáció csak szerfölött tökéletlenül és határozatlanul képes kifejezni a megkülönböztetést, s ezért a konkrét dialektikus levezetés során a negáció mozzanatát mindig ki kell egészíteni — per nefas — a pozitív oldalról. Így a létrejövésnek a lét semmi általi tagadásából való híres dialektikus levezetéséről Hegel ezt mondja: „Még nincs semmi, és valaminek létre kell jönnie. A kezdet nem a tiszta semmi, hanem olyan semmi, amelyből valaminek ki kell indulnia; a lét tehát már a kezdetben benne foglaltatik."[37]

Engels ezt a tényállást a maga világos és népszerű módján szemlélteti. Dühringnek meg akarja magyarázni azt a hegeli tagadást, ami akkor megy végbe, ha például egy árpaszemből keletkező növény „tagadja" korábbi, árpaszemként való létezését: „Vegyünk egy árpaszemet. Billiónyi ilyen árpaszemet megőrölnek, megfőznek, sörré erjesztenek és aztán elfogyasztanak. De ha egy ilyen árpaszem megtalálja a számára normális feltételeket, ha kedvező talajra hull, akkor a meleg és a nedvesség befolyása alatt sajátos változás megy végbe vele: kicsírázik; az árpaszem mint olyan elmúlik, tagadtatik, helyébe a belőle keletkezett növény lép, az árpaszem tagadása."[38] A valóságban tehát az árpaszem számtalan esetben megsemmisül; ez a jogos ontológiai kifejezés a logikailag meghatározott, ontológiailag azonban kevéssé értelmes „tagadni" terminusra. Csupán egy meghatározott konkrét esetben jön létre az árpaszemből bio-

[35] Uo. 74—75. [Vö. uo. 59—60.]
[36] Uo. 119. [Vö. uo. 94.]
[37] Uo. 63. [Vö. uo. 49.]
[38] Engels: „Anti-Dühring" (MEGA), Moszkva—Leningrád 1935, 139. [Marx és Engels Művei, **20**, 132.]

lógiailag normális másként-léte, a növény. Egyrészt elvonatkoztató módon elsiklunk viszont e másként-lét konkrétan mértékadó meghatározottságai mellett, ha ezeket a mag „tagadásának" tekintjük, másrészt ezt a reális-dialektikus folyamatot elhomályosítja az, hogy a „tagadás" révén olyan esetekkel kerül formailag egy sorba, amelyeknek tárgyilag semmi közük ehhez a folyamathoz. Engels tehát az előtt a feladat előtt állna, hogy elválassza az ontológiai-dialektikus tagadást a számtalan pusztán logikai-formai tagadástól; s itt nyilvánvalóvá válik, hogy egy ilyen elkülönítésnek semmiféle formai, logikai vagy ismeretelméleti ismérve nem lehet, hanem mindig magára a konkrét reális folyamatra, tehát a konkrét valóságra kell apellálni, a megkülönböztető mozzanat tehát tisztán ontológiailag, pozitíve meghatározott. Efféle heterogén jelenségek besorolása a „tagadás" logikai terminusa alá tehát csak összezavarja az összefüggéseket, ahelyett, hogy megvilágítaná őket.

Ez nem véletlenül történik, hiszen — bár a legáltalánosabb, legelvontabb ontológiai kategóriák végső soron minden lét alapját képezik — a szervetlen természet egyszerű tényei (tehát még nem az, amit N. Hartmann képződménynek nevez) azok legtisztább, leghamisítatlanabb megjelenési módjai. És az itt felmerülő ontológiai problémák valamennyi elfogulatlan szemlélőjének arra a következtetésre kell jutnia: itt egyáltalában nincs tagadás, csupán az így-létből a másként-létbe való átváltozások láncolata, olyan relációk láncolata, amelyekben mindegyik elemnek egyszerre egy másként-léte és egy másért-valóléte van. Spinoza tagadásos meghatározási módszerének logikai-ismeretelméleti helyessége és jelentősége egyáltalán nem érinti ezt az ontológiai problémát. Hiszen ha egy másként-lét (a növény, Engels fentebb idézett példájában) konkrét lényegének logikai-ismeretelméleti meghatározása a tagadás közreműködésével történik is, ez ontológiailag nem tartalmazza, hogy ez a másként-lét a korábbi állapot tagadása lenne. Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a tagadás Spinozánál is magának a meghatározásnak egy módszertani mozzanata, szükségszerűen logikai megjelenési módja; N. Hartmann nézeteinek elemzése során látható volt, hogy e tétel megfordítása a logikai-ismeretelméleti determinációnak is teljes felbomlásához vezet, hiszen a tagadás — létező, minőségileg meghatározott tárgyakra és folyamatokra alkalmazva — semmiképp sem rendelkezhetik valóságos egyértelműséggel a meghatározásban. Mindaddig, amíg tárgyakról és folyamatokról van szó, amelyekben a mássávállás nem forgatja fel az alapvető létformát, úgy tűnik nekünk, ontológiailag teljesen megengedhetetlen a tagadás kategóriájával való operálás; mint e létszféra gondolati visszfénye, kiesik az ilyen ontológiai objektumok szubjektum-idegen létmódjából. Csak ahol a másként-lét objektíve egy radikálisan felforgató átmenetet jelent a tárgyiasági vagy folyamatformákban, ott lehet ezt objektíve ontológiailag is tagadásként felfogni. Így az élőlények halálakor, amikor véget ér a biológiai újratermelési folyamat, amely megszüntetve-megtartottan, azaz a biológiai újratermelési törvényeknek alárendelten tartalmazza a fizikai és kémiai törvényszerűségeket, amikor a volt szervezet meglevő anyagát ismét anyagiságának normális fizikai-kémiai törvényei kerítik hatalmukba. Ebben az esetben, noha a tagadásnak itt sincs szubjektuma, objektíve ontológiailag mégis egy tagadás megy végbe, a szervezetet jelentő önújratermelési folyamat tagadása, és a tagadásból nemcsak egyszerűen valami más, hanem vele szemben ontológiailag új keletkezik. Ez a tényállás ismétlődik magasabb szinten a társadalmi lét esetében. Itt persze a tagadásnak van szubjektuma, ámde ez a szubjektum nem csupán mimetikus jellegű — miként a

természet vonatkozásaiban —, aktivitása és az ebben foglalt tagadás itt már a társadalmi lét ontológiájának egy objektív mozzanata. A hegeli logika, mely a tagadást elvont-általános logikai generalizálással minden dialektikus folyamat egyik alapvető mozzanatává teszi, elmossa ilyenképpen a társadalmi lét sajátosságát, holott Hegel általánosságban ennek megvilágításáért akarta tenni és tette is a legtöbbet. Így mindenekelőtt ahol a tagadás a társadalmi-gyakorlati aktivitásra vonatkozik. Logikailag megalapozott tisztán elméleti ítéletekben, mint mondjuk: „hétfejű sárkány nincs", a tagadásforma megfelel a valóságos tényszerűségnek (hiszen valóban tagadom ilyen sárkányok létezését, de semmi többet). Ha azonban mondjuk azt mondom, hogy mint republikánus tagadom a monarchiát, úgy ennek a mondatnak egy egészen másfajta valóság felel meg: a monarchia létezik, de ne létezzék; azaz szükség van egy társadalmi aktivitásra ahhoz, hogy nem-létezővé tegye. A logikailag egyformának látszó kifejezés ezért igen különböző valóságokra vonatkozik, és ezzel eltorzíthat bizonyos ontológiai tényállásokat. Hiszen a valóságban valami másról, sokkal többről van szó, mintsem puszta elméleti tagadásról. A mindennapi gyakorlatban ez a különbség gyakran nem játszik döntő szerepet. Ha azonban — ahogy ez a tagadás érvényének hegeli kiterjesztése esetében történik — valóságos különféleségeknek kell kifejezésre jutniok, úgy ez a pontatlanság a tények eltorzítására vezet. Engels például, aki a tagadás tagadásának levezetésekor hasonló logikai formákat alkalmaz (másként-lét mint tagadás), maga is érzi a filozófiailag kényes helyzetet, amelybe ilyen módon belekormányozta magát. Mert miután a legkülönbözőbb területekre alkalmazta ezt az állítólag általános törvényt, azt mondja: „Amikor mindezekről a folyamatokról azt mondom, hogy ezek a tagadás tagadása, akkor mindvalamennyit ez alá az egy mozgási törvény alá foglalom össze és éppen ezért minden egyes sajátlagos folyamat különösségeit figyelmen kívül hagyom."[39] Bajos azonban olyan valóban általános törvényt találni, melynek különös megvalósulási formái, egymással összevetve, képtelenségeket eredményeznének. A rákhalál magától értetődőleg különbözik egy nagy ügyért szenvedett hősi haláltól; amikor mégis mindkettőt mint halált (mint az életfolyamatot reálisan lezáró mozzanatot) jelölöm, ez nem szül semmiféle képtelenséget. Hiszen valóságos létösszefüggések esetében általánosságuk és különösségük szembeállítása nem vezethet képtelenségre. (Persze akár a legnagyobb különbség sem képtelen.) Ez csak akkor lehetséges (sőt szükségszerű), ha formális, logikai hasonlóságokat létformákká fújnak fel. Maga Engels rámutat tehát a tagadás tagadására vonatkozó logicista levezetésének ontológiai problematikájára.

A szervezet keletkezésében és halálában rejlő tagadás az egyetlen általunk ismert eset a szubjektum nélküli tagadásra; ez, úgy látszik, a lét két ontológiailag különböző rétegének dinamikus határát jelöli. Azok a tagadások, amelyekkel a társadalmi lét területén találkozunk, nemcsak hogy ontológiailag kötve vannak szubjektumok aktusaihoz, de lényegi jellegük abból ered, hogy valamennyi társadalmi-emberi aktivitás szükségszerűen alternatívákból fakad, ezekre vonatkozó választást, döntést előfeltételez. Az alternatívából ennélfogva az objektum felismert tulajdonságainak alapzatán létrejön az objektív világnak egy a szubjektum által tételezett kettéosztása az aktív reakciók vonatkozásában, amely kiváltja a világgal való kölcsönhatásokat. Hasznavehető és hasznavehetetlen, hasznos és káros ellentététől indul ez a sor, számos tár-

[39] Uo. 144. [Uo. 137—138.]

sadalmi közvetítésen keresztül, az olyan „legmagasabb értékekig", mint Jó és Rossz. Ahhoz, hogy tagadás által összekapcsolt-elválasztott ilyen ellentétpárokat tételezhessen, az emberi gyakorlatnak és az őt irányító gondolatnak homogeneizálnia kell a környező világot. A szanaszét heverő kövek, amelyek közül az ősember kiválasztja a neki alkalmasnak látszókat és otthagyja az alkalmatlanokat, ebben az esetben véletlen természeti formájuknál fogva alkalmasak vagy alkalmatlanok ugyan, ez a tulajdonságuk azonban csak az emberi munkában, csak annak révén aktualizálódhatott, a kőként való létezésben soha meg nem valósuló lehetőség maradt volna.

A köveket alkalmasakként és alkalmatlanokként tételező ezen aktus a gyakorlat által egyben a valóság egy egész darabját homogeneizálja ebből a nézőpontból: az alkalmasság, illetve alkalmatlanság megállapítása gondolati homogeneizálást előfeltételez a mimézisben, amely a tárgyak objektíve meglevő tulajdonságait, melyek magán-valóan, természetileg csak másként-létüket alapozzák meg, erre a funkciójukra összpontosítja és redukálja, és az így létrejövő homogén közegben választják meg mármost igenléssel vagy tagadással a gyakorlati alternatívákat. (A társadalmi lét heterogeneitása nem utolsósorban azon is nyugszik, hogy az aktivitásokat megalapozó homogeneizáló létszférák egymáshoz teljességgel heterogén módon viszonyulhatnak.) Kimutatható, hogy a legbonyolultabb alternatívák ugyanígy előfeltételeznek egy ilyenfajta társadalmi előkészületi folyamatot. Ez annyit jelent, hogy először is a tagadás mint az emberi gyakorlat fontos gondolati szerszáma e gyakorlatnak az objektív valósággal való kölcsönhatásából keletkezik, másodszor pedig a valóságnak a gyakorlattal és ezért ennek objektív, természeti jellegű előfeltevéseivel elválaszthatatlanul összekötött tükrözése, mely a valóság megváltoztatásához elengedhetetlen ugyan, mégsem lehet az ontológiailag magánvaló, nem-társadalmi valóság kategóriája. A homogén közeg, amelyben igenlés és tagadás létrejönnek, a magán-való valóság jelentős és sikerrel kecsegtető ilyen visszatükrözésének egyik legfontosabb módszertani feltétele. Távolodjék bár sajátos tárgyiasági formáiban nagyon messze a valóságtól — elegendő a matematikára és a geometriára hivatkoznunk —, de ha annak visszaadásában, ami lényeges a valóságban, a célkitűzésben emberileg-társadalmilag helyesnek bizonyul, úgy olyan akciókat válthat ki, amelyek a társadalmi létre nézve ontológiailag meghatározó jelentőségűvé válnak.

Az egész hegeli filozófia lényegileg a társadalom és a történelem megismerésére irányul. Kategóriái ezért sajátos lényegük szerint erre a létszférára vannak szabva. Hogy a logikának való gondolati alárendelésük csaknem mindenütt e létszférán messze túlmenően általánosítja és ezáltal a magán-való ontológiájának nézőpontjából eltorzítja őket, ez több, mintsem a rendszer puszta megjelenési formája. A kritikai ontológiának azonban a gondolati ferdeség feltárásának minden élessége mellett sem szabad szem elől tévesztenie az alapul szolgáló jelentős szándékot. Ezért igazuk volt a marxizmus klasszikusainak, amikor nem a hegeli dialektika elvetéséről, hanem „átfordításáról", „talpára állításáról" beszéltek. Persze ez a kritikai folyamat sokkalta bonyolultabb és radikálisabb annál, mintsem azok az epigonok hitték, akik egyszerűen az előjel felcserélésével vélték napvilágra hozhatni a betemetett igazságot. Arról van szó, hogy magához a magán-való valósághoz kell visszanyúlni és innen kiindulva kibogozni igaz és hamis többnyire rendkívül összekuszált hálóját. Lenin például helyeselte Hegelnek egy olyan végletes megfogalmazását, miszerint a gyakorlat egy logikai következtetés. E helyeslés előfeltétele viszont egy ösz-

tönös-ontológiai inverzió volt. Nem a következtetés-forma „valósul meg" a gyakorlatban, hanem a minden gyakorlati aktusban benne foglalt legeslegáltalánosabb formaelemek sűrűsödnek az emberi gondolkodás gyakorlatában mind elvonatkoztatottabb formává, míg végül „e milliárdnyi ismétlődés következtében" egy axióma szilárdságára tesznek szert.[40]

A logika az emberi gyakorlat és gondolkodási munka alkotta legfontosabb homogén közegek közé tartozik. Nincs benne egyetlen olyan elem, reláció sem, amelyet — végső soron — ne lehetne és ne kellene visszavezetni valóságelemekre és -relációkra. De a logika hatástörténete az emberiség fejlődésében azon nyugszik, hogy ezek a kiindulópontok a logika homogén közegében kihunyni látszanak, hogy ez a homogén közeg egy immanensen zárt, önmagára-állított rendszerré összeállni látszik, melynek homogeneizált rendszer-jellege képezi egyetemességének alapzatát. Anélkül, hogy a valósággal való megegyezés vagy az attól való eltérés rendkívül bonyolult kérdéseit itt közelebbről nyomon követhetnők, rá kell mutatnunk arra, hogy a logika így keletkező homogén rendszer-jellege a gondolkodókat újra meg újra illúziókra csábította: azt hitték, hogy a logikailag homogeneizált gondolatvilág egy tökéletes rendszere révén az emberek valóságkapcsolataiból keletkező valamennyi kérdést megválaszolhatják. Ilyen tendenciák mutatkoznak már Raimundus Lullusnál, Leibniz „Mathesis universalis"-ában, manapság pedig mint az egyetemes manipuláció elméleteit a neopozitivizmus terjesztette el őket széles körben, persze minden ontológiai vonatkoztatottságot tagadva. Hegelt épp az különbözteti meg elődeitől és végképp egy egyetemes-logicista renszer mai képviselőitől, hogy nála a logika, minden rendszermeghatározó dominanciája ellenére, nem képezi az elsődleges kiindulópontot; hogy semmiképpen sem a meglevő logika, matematika stb. puszta továbbvitele és tökéletesítése révén akar eljutni egyetemes jellegű rendszeréhez; hogy — ontológiai megfontolásokból és belátásokból — éppenséggel egy radikálisan új, a dialektikus logika megalkotására törekszik, hogy ezáltal a magán-való egész területén a lét és létrejövés egy logikai rendszeréhez jusson el. Az azonos szubjektum-objektum, a szubsztancia szubjektummá változása az a hordozóanyag, amelynek segítségével ilyenképpen transzformálni lehet az ontológiainak a totalitását a logika egy rendszerévé.

Tudjuk már: a logika homogén gondolati közeget teremt, melynek struktúrájában minőségileg különböznie kell az önmagában heterogén valóságétól, már csak azért is, mert egy homogén közegben a relációk szükségképp más jellegűek, mint ott, ahol heterogén tárgyak, erők stb. reálisan kihatnak egymásra. Az ezáltal szükségszerűvé vált gondolati műveletek már világossá váltak előttünk például a matematikai formákban kifejezett reális jelenségek fizikai stb. értelmezésének szükségszerűségével kapcsolatban; itt arról van szó, hogy a matematikailag homogeneizáltat — összetevői heterogén jellegének gondolati kiemelése és tisztázása révén — ismét az objektív valósághoz kell közelíteni. (Fölösleges hangsúlyoznunk, hogy a matematikai homogeneizálás a valóság fontos, egyébként észrevehetetlen oldalait tárhatja napvilágra.) Ha a megismerési összefüggés alapzatául szolgáló homogén közeg logikai jellegű, úgy a homogén megismerési eszköznek a heterogén valósággal való ellentéte azt a különös vonást ölti magára, hogy egymáshoz képest heterogén és ezért önmaguk-

[40] Lenin: „Aus dem philosophischen Nachlass", Bécs—Berlin 1932, 139. [Lenin Művei, 38, 201.]

ban nem minden további nélkül rendszerezhető és hierarchizálható jelenségeknek egy — végtelen — komplexusát homogén zárt, hierarchikus rendszerként reprodukálják gondolatilag.

Döntő jelentőségű itt a hierarchiával kapcsolatban előálló problematika, hiszen a heterogén átültetése homogénbe minden megismerésnél megvan és a megismerési eszközök kellő, tudatosan kritikai kezelése mellett mindenkor a reális tárgyak helyes megközelítésének pályájára kormányozható. Másként áll a dolog a hierarchiával. Minthogy egy hierarchikus-rendszeres elrendezés csak homogén közegben lehetséges — elvégre csak a homogeneizálás adja meg a bázist a tárgyak bizonyos nézőpontok szerinti magasabbra vagy alacsonyabbra besorolására, egymás fölé, ill. alá történő egységbe-illesztésükre, ezért a heterogén valóságra az összefüggéseknek egy teljességgel idegen nézőpontját alkalmazzák. Ezt a diszkrepanciát a részletkérdések többségében, legyenek ezek még oly elvont-általánosak is, korrigálhatja a tudomány; a valóság mint egész számára viszont egy ilyen korrekció elvileg lehetetlen. (A művészet különös jellegét, ahol is a valóság extenzív vagy heterogén totalitása mint egy sajátosan minőségi és intenzív, érzékileg homogén totalitás mimetikusan reprodukálódik, „Az esztétikum sajátossága" című könyvemben tárgyaltam. Az itt szükséges áttételi kategóriák, mint a mű egyénisége, a különösség, a tipikus stb. által történő általánosítás, a tudomány és a filozófia számára nem jöhetnek szóba.)

Ez könnyen megmutatható egy filozófiailag relatíve egyszerű konstelláción. Egy képződmény, egy szervezet, egy társadalmi alakulat keletkezése ontológiailag a reális genezis problémája. A keletkezés (és elmúlás) törvényszerűségei vezetnek csak el a mindenkori különös lét valóságos karakterisztikájához. Logikailag ezzel szemben az egyik fogalmat a másikból vezetik le, egyre megy, hogy ez a levezetés felülről lefelé vagy alulról felfelé halad. Mindaddig, amíg a logikát nem mint a valóságot meghatározót, hanem mint belőle elvonatkoztatva nyertet alkalmazzák, ebből a különbségből semmi olyannak nem kell származnia, ami a valóság megismerését szükségképpen eltorzítaná. (Láttuk persze, hogy ilyesmi nagyon is megtörténhetik.) Ha azonban a logikát, miként Hegel, az ontológia elméleti alapzataként fogjuk fel, akkor a logikai levezetéseket elkerülhetetlenül az ontológiai genezis tulajdonképpeni formáiként fogjuk felfogni. Így egy rendszerezett logikai hierarchia képezi a módszer alapzatát, és ennek közvetítésével kell megtenni az ontológiai utat szubjektum és objektum azonosságának önmagát-megvalósításához, a szubsztancia szubjektummá változásához. Azután mindegyik kategóriának — logikai fogalomként éppúgy, mint egyúttal ontológiai tárgyiságként — az ezen az úton elfoglalt helye szerint kell elnyernie jellemző meghatározását és jelentését. Az így keletkező hierarchikus rendet Hegel azzal szokta jellemezni, hogy a későbbi, a magasabban álló kategória a korábbinak, mélyebben állónak az „igazsága", hogy tehát két kategória logikai összefüggése reális tárgykomplexusok kapcsolatának lényegét teszi ki. A realitások közti reális összefüggések alkotta ontológiai viszonyhoz ennek a hierarchiának önmagában semmi köze. Az ontológiai kapcsolatok egybeesése a logikai hierarchiával legjobb esetben is csak szerencsés véletlen lehet; normális esetben ilyenkor csak rendkívül önkényes azonosítás jöhet létre. Így Hegel az „Enciklopédia" természetfilozófiai részének bevezetésében ezt írja: „Az állati természet a növényinek igazsága, a növényi az ásványi természeté; a Föld a Nap-rendszer igazsága. Egy rendszerben a legelvontabb az első, minden szféra igaza a végső; de éppígy csak egy magasabb foknak az

elsője. Az egyik fok kiegészítése a másikból az eszme szükségszerűsége; s a formák különbözőségét mint szükségszerűt és meghatározottat kell felfogni."[41]

Ami a konkrét példát illeti, ismét látjuk Hegel törekvését, hogy a természet ontológiájából alárendelt bázist teremtsen a társadalom számára. Ezzel viszont egyrészt eltorzítja ennek az alárendelésnek a reális ontológiai mozzanatát, amennyiben a földi élet és társadalom keletkezésében a véletlen logikai szükségszerűséggé változik, és ezáltal a kauzálisan törvényszerű összefüggés megengedhetetlen teleologikus hangsúlyt kap. A levezetés logikai formája és a szándékozott összefüggés ontológiai tartalma közötti ilyen diszkrepanciák azonban szükségképpen többé-kevésbé jelentős önkényességeket visznek magába a logikai levezetésbe. Már Engels megjegyezte, hogy „az átmenetek az egyik kategóriától vagy ellentéttől a következőhöz majdnem mindig önkényesek".[42] Másrészt, és ezzel szoros összefüggésben, hadd utaljunk a fiatal Marx már idézett bírálatára, miszerint Hegel a társadalomfilozófiában a reális összefüggések ábrázolását a logikai összefüggések formális alkalmazásával helyettesíti, amiben megint kifejezésre jut a logika gondolati erőszaktétele az ontológián.

Engels helytálló és éleselméjű kritikája sajnos csak a kategóriák egymás közti formai kapcsolatára terjed ki, nem pedig az ontológiailag fontosabb kérdésre: hol helyezkednek el a kategóriák a rendszer logikai-hierarchikus felépítésében. Ez, amint azt a Föld Nap-rendszeren belüli helyzeténél láttuk, nem pusztán formai elrendezési kérdés, hanem mindegyik tárgy lényegi meghatározottságai közé tartozik, úgyhogy logika és ontológia mély diszkrepanciái itt egészen nyersen előtűnnek. Csupán egyetlen, központi jelentőségű esetet említünk. Hegel mechanizmus és kemizmus dialektikájából le akarja vezetni mint magasabb elvet a teleológiát, hogy ezáltal szabaddá tegye az átmenetet az eszméhez, ahol is az életben kifejezésre kell jutnia a szubjektum új, még természeti jellegű, de a szerves természeten túlmenő kapcsolatának a szubsztanciához. A teleológia itt, a rendszer felépítési szkémája szerint, mechanizmus és kemizmus „igazságaként" jelenik meg.[43] Még közvetlenül a természet területén vagyunk, ha a határán is; ezzel logikailag kitermelődik a természetnek egy immanens önmagán-túlmenése. De a dialektikus fejlődés Kant óta sokkal messzebbre előrehaladt annál, hogysem komolyan lehetne venni a természetben jelentkező célszerűségnek azokat a „példáit", amelyeket a XVIII. század teodíceái még bőséggel nyújtottak. Hegel szemében mindez „gyerekes", „játszadozás".[44] Ő maga példaszerű helyességgel elemzi célnak és eszköznek, a mechanizmus elveihez fűződő kapcsolatuknak kategoriális összefüggését; ezt azonban csak azért teheti meg, mert gondolati modellje ehhez a munka. Az elemzés logikai elvontsága gyakran eltakarja ezt a modellt, noha tárgyilag minden egyes lépésnél elő kell tűnnie; de Hegel számára mégiscsak lehetetlen végigvinni ezt a vizsgálatot anélkül, hogy döntő pontokon ne beszélne közvetlenül a munkáról, az ebben rejlő célról és eszközről. Itt tehát ismét a hegeli filozófia kétoldalúsága előtt állunk. Egyrészt felfedezi a munkát mint azt az elvet, amelyben a teleológia valódi formája, a célnak egy tudatos szubjektum által való tételezettsége és reális megvalósítása kifejezésre jut, másrészt ezt

[41] „Enzyklopädie", 249. §, Pótlás.

[42] Engels Schmidthez, 1891. nov. 1.; Marx—Engels: „Ausgewählte Briefe", Moszkva—Leningrád 1934, 392. [Vö. „Válogatott levelek", Budapest 1950, 514.]

[43] V, 220. [Vö. „Logika", II, 346.]

[44] Uo. 206. [Vö. uo. 335.]

az ontológiailag valós kategóriát beépíti a rendszertan egy homogén közegébe, amelyben dominálóvá válnak a logikai elvek; e rendszertan szerint olyan szakaszban vagyunk, amely az életet, az embert, a társadalmat még nem hozta létre. Hiszen, az azonos szubjektum-objektum logikai fejlődéselveihez mérten, az élet csak az eszme fokán ölthet alakot, és a teleológia logikai-rendszeri szerepe ebben az, hogy átvezessen a fogalom fokától az eszme fokához.[45] Ilymódon a logikai hierarchia azt a képtelenséget szüli, hogy a munka kategóriái már kifejlődnek, mielőtt a logikai-ontológiai fejlődési sorban az élet létrejött volna.

E képtelenség mögött persze egy még mélyebb diszkrepancia rejlik: Hegel egyfelől felfedezte a munkában a teleológia ontológiailag reális létezési formáját és ezzel helyesen feloldott egy ősrégi filozófiai antinómiát, tudniillik a transzcendens módon irányított teleológia merev ellentétét a kauzalitás uralmának kizárólagosságával az ontológiában. A társadalmi létnek valóságos ontológiája lehetetlen a természeti kauzalitás és a munka-teleológia helyes kontrasztálása és konkrét dialektikus kölcsönhatásaik feltárása nélkül. Hegel nem csupán a társadalmi létnek ezt az alapvető tényét ismerte fel helyesen, de ennek immanens, tovább és magasabbra hajtó dialektikus dinamikáját is. A klasszikus angliai gazdaságtan és a hegeli dialektika mély párhuzamossága nem utolsó sorban azon nyugszik, hogy az előbbi e jelenség első gazdasági-társadalmi elemzését nyújtotta, Hegel pedig ontológiai jelentőségét tárta fel. Nem szokták kellőképpen hangsúlyozni, hogy — némileg misztikusan csengő megfogalmazása ellenére — e mind szövevényesebb, mind egyenlőtlenebb magasabbra-fejlődés elve, az úgynevezett „ész csele" az ontológiai megalapozását és meghatározását Hegelnél éppen a munka vizsgálatában kapja meg. Maga a gondolat nagyon korán, már a „Fenomenológiá"-t megelőzően felmerül nála; a szerszám jelentőségéről például ezt mondja: az ember „hagyja a természetet magán ledolgozódni, nyugodt nézője ennek és csak könnyűszerrel kormányozza az egészet: *csel*".[46] És a „Logika" egyik helyén konkrét eseteken plasztikusan felmutatja a munka magasabbra vivő mozzanatait: „Az *eke* tiszteletreméltóbb, mint közvetlenül azok az élvezetek, amelyeket szerez, és amelyek a célok. A *szerszám* fennmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe mennek. Szerszámaiban van az ember hatalma a külsőleges természet felett, bár céljai szerint éppenséggel alá van neki vetve."[47] Másfelől a munkának ez a tételezett teleológiaként való egész úttörő felfogása csupán — megengedhetetlenül felhozott — illusztrációja annak a logikai összefüggésnek, amelyben a teleológia még a logicisztikusan megragadott természeten belül mint mechanizmus és kemizmus „igazsága", tehát mint magának a természetnek a kategóriája jelenik meg; hogy eközben, mint láttuk, a fogalomtól az eszméhez való logikai átvezetésről van szó, az mit sem változtathat a logikailag immanens levezetés jellegén, tehát a teleológiának a természetben való logikai honosságán, amivel Hegel az itt kifejezésre jutó új és nagy gondolatot megint visszaveszi.

Ez azonban csak az egyik — persze rendkívül fontos — megjelenési módja annak a diszkrepanciának, amely egyrészről az azonos szubjektum-objektumhoz vezető logikailag meghatározott úton a teleológia helye, másrészről ama kategóriaként való meghatározása között áll fenn, amely természet és társadalom közötti különbséget és ellentétet fejezi ki. Nem szabad megfeledkeznünk

[45] Uo. 228. [Vö. uo. 356—357.]
[46] „Jenenser Realphilosophie", Lipcse 1931, **II**, 199.
[47] **V**, 220. [Vö. „Logika", **II**, 346.]

arról, hogy ez az antinómia a hegeli filozófia egészének egyik alapvető problematikájára derít fényt, amelyet a marxizmus klasszikusai joggal jellemeztek rendszer és módszer ellentmondásaként. A rendszer (a logikába átültetett ontológia) álláspontjáról nagyon is következetes dolog, hogy a logika a szűkebb, tulajdonképpeni értelemben a rendszer kezdetét képezi. Más rendszerekben, ahol a logika nem az ontológia alapzata, ez egy semmi lényegeset meg nem határozó elrendezési kérdés lenne. Nem így Hegelnél. Hogy a logika természet- és szellemfilozófia előtt áll, az magától ontológiai jelentőséget kap: a logikai kategóriákat persze Hegel itt mindenekelőtt a gondolkodás kategóriáinak fogja fel, de saját rendszere kényszeríti, hogy erre a gondolati jellegre egy ontológiai lényeg bélyegét is nyomja; meg is teszi ezt rendkívül határozott, félreérthetetlen módon a „Logiká"-ja elején: „A logikát eszerint mint a tiszta ész rendszerét, mint a tiszta gondolat birodalmát kell felfogni. *Ez a birodalom az igazság, amilyen az leplezetlen csupaszságában önmagán- és önmagáért-valóan.* Ezért kifejezhetjük magunkat úgy, hogy ez a tartalom *Isten ábrázolása, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.*"[48] A logikai kategóriák nem érnek véget ezáltal gondolatiak lenni, egyszersmind azonban megkapják azon gondolatok funkcióját, amelyek a világ teleologikus tételezésében a megvalósítás előképének szerepét játsszák. Csupán ennek a koncepciónak következetes keresztülvitele tehát, hogy a logika végén, az eszme önmagát-elérésekor, ez „önmagát szabadon kibocsátja", és hogy ezen aktus révén a természet mint az eszme önmagát-tételezése jelenik meg.[49]

Minket ebből csak az érdekel, hogy egy ilyen tételezés következtében az egész természet, az egész társadalmi lét egységes teleológiai folyamattá lesz, amelyben mindaz, amit az eszme logikai kibontakozási folyamata kategoriálisan kidolgozott, valósággá válik, és mint valóság a logikában előrajzolt utat az eszme saját valóságával gazdagultan még egyszer megteszi. Mert a rendszer lezárását az eszme még egyszeri önmagát-elérése alkotja, ezúttal nemcsak eszmeként, de egyúttal a saját valóságaként is. Látjuk: e felépítés alapstruktúrája erősen emlékeztet azokra a teológiai rendszerekre, amelyekben Isten az előzetesen végiggondolt eszmét teremtően megvalósítja. A logikai rendszergondolat tehát visszaviszi Hegelt egy régimódi, e korban már régen túlhaladott világképhez — persze csak az alapkoncepciót illetően, a kifejtés részleteiben nem. Az így keletkező ellentmondás csak még szembetűnőbb lesz a munkateleológia elemzése által, amelyre az imént hívtuk fel a figyelmet. Hiszen bár a korábbi teleologikus-teologikus rendszerek „modellje" ugyancsak a munka (Isten mint „Démiurgosz"), de csupán spontán-tudattalan módon; Hegel ezzel szemben helyesen felismerte és tudatosította realisztikus evilágiságban a munka lényegét, saját felismeréseit kellett tehát félretolnia, hogy a hamis alapkoncepciót megvalósíthassa. Láttuk már és később is még gyakran megállapíthatjuk majd, hogy maga a logika éppúgy, mint a szellem fejlődéstörténete tele van mély és újszerű ontológiai belátásokat tartalmazó részletábrázolásokkal, helyes összefüggések feltárásával stb. Ezek azonban egyenként és összességükben egyaránt képtelenek megszüntetni a rendszernek ezt a logikára alapozott ontológiából eredő alapfogyatékosságát. Hegel hatása kora gondolkodására és a továbbiakra mind a mai napig óriási és rendkívül gyümölcsöző;

[48] III, 33. [Vö. uo. I, 26.]
[49] V, 342—343. [Vö. uo. II, 439.] és „Enzyklopädie", 244. §.

de ott, ahol ez a rendszer hatott, mindig a gondolati fejlődést gátló hatás érvényesült.

Láttuk: már a logikának a rendszer keretében elfoglalt helye is arra csábít, hogy vallásos hangsúlyokat kölcsönözzön e rendszernek. Sok vita folyt a vallásos mozzanatok szerepéről Hegelnél. Átmenetileg a reakciós ortodox teológia nagy része támaszkodott rá, mialatt követőinek radikális szárnya álcázott ateistát látott benne.[50] Ennyire ellentétes értelmezések mögött mély kétértelműségnek kell rejlenie magában a hegeli vallásfelfogásban. Már korábban elmondottakat ismételünk: Hegel valláshoz való állásfoglalásának semmi köze Bellarmin szekulárisan domináló dilemmájához. Ami ebben a legfeltűnőbb, hogy Hegel a vallásos szükséglettel mint olyannal jóformán egyáltalában nem törődik: a schleiermacheri „Beszédek a vallásról"-t ironikusan kezeli; Jacobinak egy vallásra irányuló közvetlen tudást kereső törekvését mindenkor elutasítja; jénai feljegyzései tele vannak rendkívül distanciáló ironikus megjegyzésekkel a vallásnak a mindennapokban játszott szerepéről stb. A későbbiekben is világosan látható például a közvetlen tudás és az ezzel összefüggő — nem szigorúan dogmatikus tartalmakra rögzített — hit elleni polémiájában, hogy a vallási szükséglet iránt csupáncsak előkelő megvetéssel viseltetik, és csak az egyház által hivatalosan rögzített tartalmakat ismeri el a keresztény hitben mint vallásban társadalmilag elsődlegesen mérvadónak.[51] Mindemögött magához a valláshoz való kétértelmű állásfoglalása rejlik. Egyfelől, a megváltozott körülményeknek megfelelően, megváltozott formában továbbviszi az észvallás felvilágosodásbeli hagyományait. Amíg azonban a jelentős német felvilágosítók az aktuális vallási szükségletekben rejlő haladó tendenciákból indulnak ki, hogy harmóniát találjanak ezek, valamint az ész követelményei között, ezáltal szükségképp oppozícióba kerülve az egyház ortodoxiájával csakúgy, mint a vallásra támaszkodó félfeudális állammal szemben, addig Hegelnél nem találunk semmiféle polémiát a vallás tartalmai ellen; számára ezek történelmi valóságok és ennélfogva a szellem önmagához vezető útjának állomásai. A vallás ésszerű mivolta Hegel szerint abban áll, hogy a képzet — alacsonyabb — fokán ugyanazt a tartalmat fejezi ki, amelyet egyedül a filozófia képes adekvát módon a fogalom szintjére hozni. A vallást tehát sem tartalmaiban, sem formáiban nem veti alá bírálatnak. Csupán megmutatja, hogy ezekben ugyanazok a dialektikus kategóriák és összefüggések lelhetők fel, akár magában a filozófiában, csak még nem a fogalom, hanem csupán a képzet színvonalán. A legpontosabban ez a „Fenomenológiá"-ban hangzik el: „Az *elképzelésnek* ez a *formája* alkotja azt a meghatározottságot, amelyben a szellem a maga tudatára jut ebben az ő vallásközösségében. Ez a forma még nem a maga fogalmához mint fogalomhoz eljutott szellem öntudata; a közvetítés még befejezetlen. A lét és a gondolkodás e kapcsolatában tehát megvan az a fogyatékosság, hogy a szellemi lény még terhelve van egy megbékítetlen megkettőződéssel egy evilágra és egy túlvilágra. A *tartalom* az igaz tartalom, de valamennyi mozzanatának, az elképzelés ez elemében tételezve, az a jellege, hogy nem ragadják meg őket fogalmilag, hanem tökéletesen önálló oldalakként jelennek meg, amelyek *külsőlegesen* vonatkoznak egymásra. Hogy az igaz tartalom megkapja igaz formáját is a tudat számára, ahhoz e tudat magasabb kiművelődése szükséges, hogy az abszolút szubsztanciára vonatkozó szemléletét a fogalom szint-

[50] Vö. Bruno Bauer brosúráját, amelyben a fiatal Marx is közreműködött: „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen", Lipcse 1841.

[51] „Enzyklopädie", 68. § és 73. §.

jébe emelje és tudatát *érte magáért-valóan* kiegyeztesse öntudatával, ahogyan ez számunkra-valóan, illetve *magán-valóan* megtörtént."[52] Ahogy az egész „Fenomenológia" napóleoni szellemet sugároz, úgy e vallásfelfogásra is mély hatással volt Napóleon állásfoglalása a vallásról: a vallás történelmi létezésének és hatalmának elismerése, ugyanakkor nagyon messzemenő közömbösség belső lényege iránt; a vallás Napóleon Franciaországában az új polgári államba, Hegel Németországában az ennek szellemileg megfelelő filozófiába integrálandó.

Mint tudjuk: a jelen és a jelen állama Hegel számára Napóleon bukása után is, a restauráció korszakában is a szellem középponti kategóriái maradnak. Minden hangsúlyeltolódás ellenére sem változik tehát a vallás filozófiai besorolása. A megfelelő meghatározás az „Enciklopédiá"-ban így hangzik: „Az abszolút szellem az alak és a tudás megszüntetett közvetlenségében és érzékiségében tartalma szerint a természet és a szellem magán- és magáért-való szelleme, formája szerint pedig mindenekelőtt a *képzet* szubjektív tudása számára van. A képzet egyfelől önállóságot ad tartalma mozzanatainak és ezeket egymás előfeltevéseivé, *egymásra következő* jelenségekké és a véges *reflexiós meghatározások* szerinti *történés* egy összefüggésévé teszi."[53] Természetesen e fejtegetések velejárója a késői Hegelnél egészen más, mint a nagy napóleoni remények idején, sőt a külső közeledés a valláshoz egészen az istenbizonyítékokról szóló kései előadásokig fokozódik. Ennek ellenére sohasem ér véget a kezdeti kétértelműség. A vallásnak mint szellemileg hatékony realitásnak történelmi megismerése egyre gazdagodik, anélkül azonban, hogy valaha is mélyebbre hatoló belső kapcsolatba kerülne a vallás tartalmaival. Ha az olyan írások, mint a „Harsona", vagy a Heine-féle emlékezések nem fogják is át e kapcsolatok teljességét, mégis kifejezik bizonyos döntő mozzanatait. Már az a tény is, hogy vallás és filozófia közti különbségnek egyazon tartalmú képzetként és fogalomként való meghatározása nagy súlyt fektet túlvilágiság és evilágiság szembeállítására, a vallásellenes értelmezések — részlegesen messzemenő — helyességére utal.

Később persze az evilágiságot az általános meghatározásokban Hegel nem állítja már ilyen közvetlenül előtérbe, de fontos részletvizsgálódások újra meg újra hasonló tendenciákat mutatnak. Példaként csak a „Történetfilozófiá"-nak a paradicsomról szóló fejtegetéseit idézem: „Mert az ártatlanság állapota, ez a paradicsomi állapot az állati állapot. A paradicsom olyan park, ahol csak az állatok maradhatnak meg, az emberek nem. Mert az állát egy az Istennel, de csak magán-valóan. Csak az ember szellem, azaz önmagáért-való. Ez a magáért-való-lét, ez a tudat azonban egyszersmind az általános isteni szellemtől való elválás."[54] Itt szintén az ember immanensen evilági fejlődéséről ván szó, ellentétben a vallásosan transzcendens eredendő bűnnel. Hegel vallásfelfogásának belsőleg soha semmi köze nem volt a romantikus-restauratív vallásfelfogáshoz. Treitschke, akit igazán nem lehet baloldali radikálisnak nevezni, egy ízben a következőket jegyzi meg Altenstein miniszterről, Hegel és tanítványai fő protektoráról: „Vendégszerető asztala körül olykor hűvösen taglalták a kérdést, vajon a kereszténység még húsz vagy ötven évig tart-e?"[55] Ha a késői Hegelnél, ellentétben a „Fenomenológia" korszakával, megfigyelhető is a hivatalos

[52] **II,** 573—574. [Vö. „Fenomenológia", 388.]
[53] „Enzyklopädie", 565. §.
[54] **IX,** 391. [Vö. „Történetfilozófia", 577.]
[55] Treitschke: „Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert", Lipcse 1927, **III,** 401.

protestantizmushoz való közeledés, ez a perspektíva nincs kizárólagos ellentétben Hegel szemlélet-egészével. Hiszen ha az altensteini asztal melletti beszélgetések előrelátása igazolódnék, a szellem csak még teljesebben elérné a fogalom színvonalát; a vallást mint képzetet akkor, anélkül, hogy ez ellentmondásokat vinne a rendszerbe, tisztán történelmileg lehetne tárgyalni: „emlékezésként" [„Erinnerung"] a „Fenomenológia" értelmében véve.

E problémakomplexus mindenoldalú és beható vizsgálata a filozófiatörténet feladata lenne. Számunkra elegendő megállapítani ezt a kontrasztot, amely a logikai rendszerben a teleologikus túlvilágiság és az ontológiailag felfogott dialektikus módszerben az evilágiság között fennáll. Ez a kontraszt megmagyarázza — mégpedig mindkét oldalról —, hogy a hegeli filozófia a vallási szükséglet filozófiai megalapozása körüli modern szellemi harcokban jóformán egyáltalában nem játszott és nem játszik szerepet. Ezek a tendenciák a XIX. században csakis a romantikában és ennek nyúlványaiban találnak alépítményt és érveket, elsősorban Schleiermacherban és Kierkegaard-ban, akik mindketten ellenségesek a hegeli filozófiával szemben, amely viszont Strauss és Feuerbach földi-evilági irányultságú ellenáramlata számára vált jelentőssé egészen Marxig és a marxizmusig. E mozgás történelmi szükségszerűsége, jelentősége a társadalmiság helyes megragadása szempontjából, a marxizmus számára életkérdéssé tette a szakadatlan kritikai számotvetést Hegellel, mégpedig kettős és mégis egységes értelemben, hiszen a retrográd elemek legélesebb bírálata egyenest elválaszthatatlan a progresszívek kritikai továbbalakításától. A fiatal Marx, még mielőtt saját filozófiájára talált volna, disszertációjában már így bírálta Hegelt; utoljára így bírálta Lenin is — elsősorban a „Logiká"-hoz fűzött — kritikai kommentárjaiban. Ezek a bírálatok nemcsak egyesítik a pozitívat és negatívat, hanem elválaszthatatlanok a napi követelményektől is, ezért mindig azokra a mozzanatokra összpontosítanak, amelyek az adott időpontban a marxizmus továbbfejlesztésének középponti kérdései voltak. Így például Lenin Hegel-kritikájában az ismeretelméleti nézőpont az uralkodó. Lenin után ez a nagy hagyomány feledésbe merült. Részint a marxizmus saját hazájában, a munkásmozgalomban, egészen az eltűnésig halványodott, persze csak a tőkésországokban, részint interpretációja formailag skolasztikus-dogmatikus, tartalmilag prakticista szkematikává fajult Sztálin és követői kezében. Jelen tanulmány a marxizmus nagy hagyományaival való kontaktus helyreállítására törekszik. Ehhez igyekszik kapcsolódni abban is, hogy a társadalmi lét ontológiáját választja témájául, hiszen a ferdén kiagyalt, sekélyesen egyenlősítő és hamisan „mély" elméletek jelenlegi káoszában a marxizmus szükséges megújulásához szükség van egy megalapozott és megalapozó ontológiára, amely a természet objektív valóságában reális bázist talál a társadalmi lét számára, s amely ugyanakkor képes arra, hogy ezt a társadalmi létet a természet ontológiájával való egyidejű azonosságában és különbözőségében ábrázolja. A hegeli rendszer mélyreható antinómiáinak elemzése csupán előmunkálat volt a problematikának egy ilyen tisztázásához. A következőkben az lesz a feladat, hogy Hegel nagy dialektikus felfedezéseit ne csak olyan egyes esetekben mutassuk fel, amelyek a logicisztikus rendszer hamis konstrukcióinak ellentmondanak, hanem lényegi összefüggéseikben tárjuk fel dialektikájának ontológiai alapzatait és elveit.

(Fordította Révai Gábor)

AZ EGYDIMENZIÓS IDEOLÓGUS (HERBERT MARCUSE)

MAKAI MÁRIA

1. NÉHÁNY ÁLTALÁNOS KÉRDÉS

„A társadalom győzelme a benne foglalt ellentmondások felett"[1], az egymással kibékült ellentétek azonossága, a „modern ipari társadalmak" egész rendszerén történelmileg túlmutató, transzcendens, negatív, forradalmi elemek átalakulása a rendszert fenntartó tényezőkké, s így a rendszer dinamikájának átalakulása statikává, a „történelem vége" — ez Marcuse egydimenziós ember-koncepciójának lényege, legalábbis első körvonalazásban. Ebben a koncepcióban összegeződnek egész munkásságának átfogó tendenciái, alakulnak jelentős, igen ellentmondásos hatást kiváltó világképpé.

A késő polgári társadalom kritikai elmélete, amelyet a frankfurti iskola képviselői közül egyedül Marcuse fejtett ki viszonylag közérthető és tömeghatásra igényt tartó módon, korunk tőkés társadalmának sok esetben igen éles kritikája ellenére, végső fokon e rendszer — negatív előjelű — igenléséhez vezet. A rendszer nyílt tagadásának és rejtett igenlésének ez az egy koncepcióban való összegeződése a monopoltőkével szembenálló radikális polgári, kispolgári ellenzék ellentmondásos álláspontjából fakad: a kapitalizmus monopoltőkés szakaszának visszautasítása a „modern ipari társadalmak" általánossá szélesedett kritikájának formáját ölti, maga a szocialista világrendszer is ugyanennek a bírálatnak a tárgyává válik. A tőkés és szocialista rendszer konvergenciájának elmélete az ember felszabadulásának útját csak e rendszereken kívül jelölheti meg, csak azoknak merőben negatív tagadásában, a rajtuk minden értelemben, totálisan túlmutató tiszta transzcendenciába helyezve az emancipáció reményét. A kritikai elmélet korunk közösnek vélt emberi szituációját szürkét-szürkére festve ábrázolja, s így foglal állást múltjához is, szembefordul az egész történelemmel, amely szerinte már eredendően tartalmazta az ugyanabban a bűvös körben való mozgásnak elvét, azt az elvet tehát, amelyet korunk valósága teljesít ki. Ennek az elvnek a hatalmát csak a rendszeren kívüllállók törhetik meg, a nem-integráltak: a Nagy Visszautasítást képviselő értelmiségiek, a rendszer pauperjai és outsiderjai, a faji üldözés áldozatai, a harmadik világ erői (majd csak később (1967), amikor Marcuse megkísérli általánosítani a nyugat-európai osztályharcok tanulságait), a diákmozgalom.

A tiszta transzcendencia aktivista elmélete tehát korunk ellentmondásait állítólagosan megszüntetett világával egy harmadik út lehetőségét állítja szembe. Egyszerre lázít és szerel le, leplezi le a kapitalizmus egyes embertelen vonásait és igazolja a tőkés társadalom integrált voltát bizonygató apologetikus elméleteket, terjeszti a tőkés rendszer marxi kritikájának egyes elemeit magán

[1] One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Beacon Press, Boston 1964, 89.

a tőkés rendszeren belül, ugyanakkor elősegíti a marxizmus relativizálását, dezintegrálását a szocialista világrendszeren belül, kiszélesíti a polgári-kispolgári, értelmiségi antikapitalista tiltakozások körét és megosztja a monopoltőkellenes baloldalt a munkásosztály és osztályszervezetei, valamint a szocialista világrendszer ultrabaloldali, anarchista bírálatával. Fenntartja az ember felszabadulásának követelését, ugyanakkor elméletileg, irracionalista-utopista programjával, egyben elzárja e felszabadulás egyetlen lehetséges, reális útját. Elméletének ellentmondásos hatásértéke — amelynek egyes vonatkozásaira még visszatérünk — megköveteli a teória belső ellentmondásainak feltárását, annak az útnak a vázolását, amely az egydimenziós világképet előkészítette, annak a szemléletnek legalábbis jelzését, amely e koncepció tartópillére.

Elöljáróban meg kell jegyeznünk, hogy Marcuse nem önálló gondolkodó; önállótlansága a leginkább akkor tűnik ki, ha a frankfurti iskola legnagyobb alakjával, Adornóval vetjük egybe. Amíg Adorno több vonatkozásban is megőrizte a kritikai távolságot a XX. századbeli polgári filozófiai dekadencia fő irányzataitól (és legjobb műveiben világosan megnyilvánul e kritikai distancia komoly elméleti értéke), addig Marcuse mindvégig kiszolgáltatottan, hogy úgy mondjuk, a filozófiai öntudat ernyedtségével fogadta be elméletébe a legkülönfélébb bomlástermékeket. Freiburgi újkantiánusként, Dilthey és Heidegger tanítványaként, a marxizmus egyes elemeit elfogadó (a fenomenológia és a marxizmus szintézisére törekvő) szociáldemokrataként indult, újhegeliánusként, majd később baloldali hegeliánusként is, mindvégig fogékony maradt a német irracionalizmus vulgáris irracionalista antropológiája iránt, s ezt frissítette fel a későbbiekben a freudizmussal, a technokrácia- és a konvergenciaelmélettel. Marcuse tehát a legjobb polgári tradíciókat feladva hódolt be a polgári filozófiai dekandenciának (leszámítva az amerikai kritikai szociológusok iránti, későbbi vonzódását). Azonban magára Adornóra is — akinek ezoterikus elméletét Marcuse több vonatkozásban is lefordítja a maga exoterikus nyelvére, ekletizálva és felhígítva „az utcára viszi" — egész elméleti állásfoglalását meghatározó módon jellemző, hogy a kor polgári tudatának dekadens jegyeit noha gyakran lényeges vonatkozásokban bírálja, egy rejtettebb, ám átfogó síkon megszilárdítja.

Marcuse a maga önállóságát, éppen idealista filozófiai ösztönzése miatt, főleg Marxszal szemben őrzi meg, a marxizmust mindig a már eleve asszimilált idealista antropológia és szellemtörténet prizmáján át értelmezi, a marxizmushoz való ifjúkori közeledése is az elmélet idealista átépítését célozta. Habermas nem véletlenül üdvözli mesterében, Marcusében a „fenomenológiai marxizmus" első képviselőjét, aki idealista antropológiába oldotta fel a marxizmust, és így előlegezte a késői Sartre és a mai „praxisfilozófusok" hasonló törekvéseit.

A kizárólag a marxizmussal szemben megvalósított ezen „önállóság", e tényleges önállótlanság azonban bosszút áll, az egyes műveken belül is a tisztázatlan önellentmondások sorozatát eredményezi. Hogy csak két ilyen döntő jellegű önellentmondásra utaljunk: ugyanaz a Marcuse, aki a modern egydimenziós rendszerek tragédiájának okát abban jelöli meg, hogy az emberiség a természet feletti uralom hibás „tervét" határozta meg, ugyanakkor a tudományos-technikai forradalom által nyitott lehetőségekben bizakodik. És ugyanaz a Marcuse, aki azért alakít ki lényegében negatív magatartást a kulturális hagyományokkal szemben, mivel bennük az osztálytársadalmak alapját igenlő-megszilárdító, affirmatív elvet lát (és ennek alapján alakítja ki lényegileg nega-

tív magatartását e kultúrához), abban jelöli ki az „új baloldaltól" való különállásának egyik lényeges okát, hogy ez a „baloldal" megtagadja a múlt kultúráját. És így tovább. Az elméleti alapok ingatagsága, önellentmondó pilléreinek váltogatása mégsem önkényes: mélyen összefügg a kor nagy osztályharcaira adott olyan, merőben külsőleges reakcióval, amelynek alapja, hogy bár szembekerült a polgári osztály hanyatlásának embertelen tendenciáival és ezen az alapon magával az egész előtörténettel, a forradalmi munkásmozgalmat alárendelte az összemberi üggyé stilizált polgári érdekeknek. Ebben az értelemben hangsúlyozza Steigerwald, hogy Marcuse az antifasiszta korszakban is a polgári humanizmus testamentuma végrehajtójának tekintette a munkásmozgalmat.[2] Innen fakad a marxizmus állandó korrekciója, korlátozása, idejétmúlt proféciaként való denunciálása (egyes elemeinek fenntartásával egyidejűleg), innen, hogy Marcuse elméletileg teljesen kiszolgáltatottá vált az osztályharcok egyes (kispolgári-polgári prizmán át értelmezett) fordulatainak. Pozitív és negatív értelemben egyaránt, mert ismét csak ugyanaz a Marcuse, aki a német fasizmus előretörésének hatására részlegesen leszámolt korábbi filozófiai lelkiismeretével, (lásd a fenomenológia politikai elmélete felett gyakorolt bírálatát-önbírálatát) és Hegelben, valamint (egy „némileg" félreértett) Marxban mutatja fel a gondolkodás óriásait, a hidegháború, majd a felszínen érzékelhető forradalmi szélcsend időszakában már szakít a hegeli és a marxi tradícióval. Az elmélet e „szeizmografikus" jellege (Robert Steigerwald kifejezése) és funkciója, a teória állandó átépítése az osztályharcok egyes — polgári prizmán át értelmezett — buktatóinak, kerülőútjainak megfelelően, a forradalmi konjunktúra, dekonjunktúra pillanataihoz való idomulás (amit éppúgy a baloldali anarchista türelmetlenség ihlet, mint ahogyan a monopoltőkés szakasz korlátlan önstabilizációja látszatának behódoló opportunizmus), tehát a kritikai elmélet mélyenfekvő, osztályalapjával összefüggő önállótlanságára vet fényt. Azt mondhatnánk, hogy maga az egész elmélet épül át Marcuse fejlődésének három szakaszában (a heideggeri—marxi; a hegeli—marxi; a freudi—heideggeri—marxi szakaszban), ha nem egyesítené e szakaszokat a lényegileg közös világkép: a késő polgári számotvetés a történelem menetével.

Mielőtt azonban áttérnénk erre a kérdésre, meg kell jegyezni, hogy Marcuse elsősorban ott érhet el elméletileg pozitív eredményeket, ahol nem átfogó világképet kísérel meg vázolni (mint az „Erosz és a civilizáció"-ban, vagy az „Egydimenziós ember"-ben), hanem ahol a polgári kultúra részjelenségeit elemzi. (Ez éppúgy vonatkozik egyes tanulmányaira, pl. „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" (1934), „Über den affirmativen Charakter der Kultur" (1937), „Autorität und Familie" (1936) stb., mint a következő monográfiájában kidolgozott egyes kritikai állásfoglalásaira: „Vernunft und Revolution" és „One-dimensional Man".) Meg kell jegyeznünk azonban, hogy e pozitív értékű részelemzésekben is az *egész* hamis értelmezése hat, s hogy e részelemzések végül is a hamis elméleti összkoncepció építőköveiként *is* funkcionálnak. Így pl. ott, ahol feltárja a klasszikus polgári liberalizmus és a fasizmus összefüggését, egyben kizárja az összfolyamaton belüli minőségi ugrás mozzanatát; a klasszikus polgári hagyomány így egyenesen és kizárólag a fasizmushoz vezet, és nincs helye az ezeket a hagyományokat kritikailag

[2] Robert Steigerwald: „Herbert Marcuse dritter Weg", Akademie Verlag, Berlin 1969.

megőrző forradalmi marxista álláspontnak. Ugyanerről az álláspontról fakad a kultúra affirmatív jellegéről szóló elmélete. Itt, számos helytálló kritikai elemzés keretében végső fokon egyoldalúan túlhangsúlyozza az egész kulturális hagyomány „filiszter-copfjait", s ez az álláspontja építőkövévé válik az egydimenziós világ vívmányai merő tagadása követelésének s ebből fakadóan a tiszta transzcendencia irracionalista programjának.

Ahol azonban átfogó igényű világképet kísérel meg felvázolni, ott vagy kifejezetten reakciós mítosz lesz az eredmény („Eros und Civilisation", 1955) vagy pedig reakciós-mitikus elemekkel keveredve pusztán „az adott pillanat rosszul értelmezett ontológiáját" vázolhatja fel (mint az „Egydimenziós ember"-ben). Ez utóbbi mű (az ellentmondásosan pozitív részelemzések keretét alkotó) szemléletének értéke pusztán annyi, hogy fontos dokumentumot nyújt az imperializmus korabeli polgári elméletnek arról a válfajáról, amely elvont síkon nem mond le az egyéniség kiteljesedésének perspektívájáról, és ebben a vonatkozásban szembenáll a dekadenciával.

Miben rejlik hát a késő polgári számotvetés az emberi történelemmel? A múlthoz való elméleti viszony mindig a jelenben formálódó fejlődéstendenciák megítélésének függvénye, és jeleztük már, hogy Marcuse ez utóbbi kérdésben a kibékült, az azonossá vált ellentétek elméletét körvonalazza. Ez az elv azonban már régi, Marx tárta fel a polgári ideológiai hanyatlás egyik első reprezentánsánál, James Millnél: itt alakult át először az ellentétek egységének elve közvetlen azonosságukká. Persze, a különbségeket is látnunk kell: Millnél ez a tőkés gazdaság válságmentes értelmezését volt hivatva alátámasztani, Marcusénál az ellentéteit minden vonatkozásban integrált „ipari társadalom" lényegét. Ott önelégültséget, itt rezignáltságot fejez ki. Továbbá, az elvont azonosság elve a modern felfogásban jelentős újat is hoz; az azonosság a szubjektum-objektum viszonyban itt olymódon valósul meg, hogy a szubjektumok elidegenedett tárgyuknak megfelelően alakulnak, dologivá válnak. Életük egyetlen lehetséges pályája, egzisztenciájuk egyetlen mozgásformája a mindennapiságnak az a rossz végtelensége, ahol a látszatra ezerszínű események valójában a színtelen eseménynélküliség megjelenési formái, ahol a látszattörténések pusztán a történelem végét leplezik.

A késő polgári tudat, amelynek centrumába saját fenyegetett egzisztenciája kerül (és ezt az egzisztenciát, mozgásterét a klasszikus polgári, negatív szabadságot a monopóliumok hatalmával megtörő modern tőkés fejlődés éppúgy fenyegeti, mint a proletár szervezettség, fegyelem és tudatosság, a szabadság birodalmának ezek a nélkülözhetetlen emelői), a mindennapiság egzisztencialista koncepciójával és ennek számos változatával az emberi lét olyan felfogását dolgozza ki, amely a múltba vissza- és a jövőbe előrevetítve elméletileg felszámolja az emberiség szabaddáválásának történelmi folyamatát, hogy kizárhassa horizontjából az emberi kiteljesedés reális útját. A visszavételnek az a fogalma tárul itt fel, amelyet az antifasiszta polgári humanista tiltakozások leszűkítettek a klasszikus polgári szellemi kultúrának a megtagadására; a visszavétel marxista kritikája azonban a múlt anyagi és szellemi kultúrájának visszavételében mindenekelőtt a jövő visszavételének elméleti kísérletét tárja fel. A visszavétel, amely átfogóan jellemzi a polgári filozófiai dekadenciát, mindenekelőtt a korunkról kialakított világképben testesül meg. Akár a teoretikus tudatosság szintjén, akár öntudatlanul regisztrálják, hogy a történelem az emberi élet olyan kiüresedettségéhez vezetett, amely megcáfolja a múlt minden haladó gyakorlati és szellemi vívmányát. Mint fejlődésképtelen, az ájult

szubjektumot dologivá változtató, bűvös körben mozgó rendszert ontologizálják azt a kiüresedettséget, amelynek elméleti megörökítését elsőként a jelenség felismerője, általánosítója, Marx utasított vissza. A kiüresedettség ontologizálásából fakad az emberiség egész eddig megtett útjával, kultúrájával szembeni negatív kritikai állásfoglalás, amely ismét csak nyíltan vagy rejtve valósul meg, vagy egyfajta romantikus-reakciós kultúrkritika, vagy pedig barbár tartalmak érvényrejuttatásában. Végül pedig, a kiüresedettség ontológiája korántsem tételez fel mindig rezignációt vagy teljes közönyt a múlttal szemben, olykor „csak" a jövő visszavételéről van szó, mert az ontológiába átfordított, polgári módon értelmezett „van" a valóság állandó struktúrájává merevül. A miért, honnan, hogyan és hová? kérdései mindenképpen vagy mitikus válaszokat nyernek, vagy kiesnek (teljesen vagy részlegesen) a teoretikus horizontjából. Voltaképpen a reális társadalmi életfolyamat olyan rejtjelzett átírásáról van szó, amelyből kiesnek e folyamat valóságos gazdasági-társadalmi antagonizmusai, és „a világban-elveszett-ember" közvetlen tudatából, ön- (és ezzel egyértelmű), világérzéséből konstruálják meg a „létet". Az egzisztencialisták és a pozitivisták közös, nyílt vagy rejtett ontológiája az „abszolutizált immanencia" (Adorno), az eldologiasult szubjektum és kivetített, mellérendelt tárgya, a korrelált szubjektum—objektum viszony. Ennek a kiüresedett, összeszűkült, eldologiasodott létnek a fedőneve a mindennapiság, a „bárki" élete. Marcuse, aki az egzisztencializmus hatása alatt áll, a merőben kvantitatív dialektikával bíró mindennapok fölé a tiszta megszakítottság kvalitatív dialektikájával jellemezhető létszférát emel: az eldologiasodott szubjektumok halott világát csak egy radikálisan új egzisztencia képes meghaladni. Csak ez az egzisztencia képes majd szakítani egész történelmünk hibás mozgásával, a természetet instrumentalizáló, merőben a kizsákmányolás tárgyának tekintő szemlélet és a hatására kialakult anyagi kultúra eredendő bűnével, valamint az osztálytársadalmak szellemi kultúrájával, amely ma már elveszítette felszabadító hatását és a fennálló uralmi viszonyok igazolására, megszilárdítására szolgál.

A dekadencia „klasszikus" kétszféra-elmélete (a heideggeri „bárki", illetve a „halálhoz mért lét" kettőssége, amelyben a klasszikus polgári korszak ismeretes burzsoá—citoyen kettőssége öltött új formát), Marcusénál a fentieknek megfelelően módosul, ám közös a mindennapiságnak az az értelmezése, amely minden új létrejöttét megtagadja az „ipari társadalmakat" fenntartó és reprodukáló tömegektől.

Hasonlóképpen közös vonása Heidegger és Marcuse világképének, hogy a szellemi kultúrát is a mindennapok körébe sorolják. Marcusétól és mindenekelőtt Adornótól teljesen idegen az a klasszikus polgári kultúrára orientálódó felfogás, amely a szellemi kultúra termékeit, létmódjukat tekintve, függetleníti a társadalmi léttől, amely a bennük tartalmazott és abszolutizálódottnak, eloldottnak, merőben önmagán nyugvónak tekintett immanens értéket kiszakítja megvalósulása, hatásviszonylatai teljességéből. Így nem bizakodhatnak többé abban, hogy a szellemi szféra (a művészet, a tudomány, vagy akár a morál) a „valóban emberi" letéteményese. A mindennapok fölé emelkedő magaskultúra apoteózisának elutasítása Marx szellemében *is* fogant: a tőkés korszak elidegenedett jellege behatol magának a műnek az immanenciájába is, és a mű fetisizációjának a hallás regressziója felel meg. Általánosságban: a magaskultúra magán hordozza a mindenkori uralmi rendszer szerkezete következtében egy kisebbség privilegizált helyzetének és a kultúra alkotásából,

elsajátításából — az önfenntartás kényszere miatt — kizárt tömegektől való distanciájának nyomait; az erkölcs osztályjellegét pedig Adorno, ha aforisztikusan is, de sok esetben találóan jellemezte.

Így Marx *és* Heidegger hatására a késő polgári gondolkodás fővonalában napjainkban már megszűnt a korábbi civilizáció—kultúra ellentét, és ennek egyik válfajaként elenyészett a polgári lét megformálatlan anyagszerűségével szembeállított művészi szféra, az élet és a forma antagonizmusát valló szemlélet. Miközben azonban a frankfurtiak a polgári — ám összemberinek tekintett — élet prózaiságát elméletileg az egyetemes mindennapok mindent átfogó uralmáig fokozzák, tagadó álláspontra kell helyezkedniök a megelőző koroknak, és különösen a klasszikus korszaknak nemcsak illúzióival, hanem maradandó értékeivel szemben is, tagadniok kell a szellemi kultúrába foglalt negatív, felszabadító elemeket is. A marxizmus klasszikusainál még egységben kifejtett — és éppen ebben az ellentmondásos egységükben az osztálytársadalmak antagonizmusait megfelelően tükröző — mozzanatok, tendenciájukat tekintve, szétesnek a modern polgári filozófiában. A szellemi kultúrát a maga izoláltságában, a reális életfolyamattól való elválasztottságában, tiszta önmagáért-valóságában vagy mint egyértelműen felszabadító hatalmat értelmezik, vagy pedig úgy értékelik, hogy a kultúra is teljes egészében alkalmazkodott a tőkés viszonyok másért-való világához, elemei a manipulációt szolgáló konzumcikkekké válva elveszítették felszabadító hatalmukat és maguk is „pozitív, affirmatív" tényezőkké váltak. Végső soron tartalom és forma marxi dialektikája esett ketté; a frankfurtiak esetében a társadalmi formameghatározottságok önállósultak, és abszolutizálódtak, és csak ezeknek ideológikus visszfényét látják meg a kultúrában. A kultúra antihumánus elemeinek, átfogóbb értelemben a társadalmi tudat minden osztálytársadalomra jellemző és közös tényét, a kizsákmányolást tükröző közös formáinak a bírálata így vezethet a kultúrában tartalmazott túlnyomóan mégiscsak felszabadító elemek elvetéséhez.

A mindennapok e teljessé vált uralma, ha el is zár minden reális perspektívát, az utópia elemeit azonban nem. Még Adorno esetében sem, mert a teljes rezignációt néhol keresztező állásfoglalásaiban nem mond le arról az emberről, akinek kialakulása még a jövő feladata, ha éppen azért utasítja vissza a jelen minden ontologizálását, mert ezek a törekvések a mai embertelen körülményeket és terméküket, a „még-nem-embert" örökítenék meg. Ám a jövő reményét és éppígy napjaink igazságát megtestesítő tényező nála a szubjektum teljesen formalizálódott szellemi szabadsága, azé a szubjektumé, aki képes az „egésszel" szembenállni. (Feltehetően élete végén ezért fejezte ki szolidaritását az „új baloldal" mozgalma iránt.) Ezáltal azonban kétszeresen is vét legsajátabb premisszái ellen. Először is, visszaesik Hegeltől Kanthoz, hiszen így az egésszel, mint meghódíthatatlan idegen—magában-valóval szembenálló, a saját negatív szabadságát fenntartó egyén lesz az igazság letéteményese. (Vö. Bernard Willms: „Theorie, Kritik und Dialektik", Über Theodor W. Adorno, Suhrkampf, 1968. 80.) Másodszor, mert bebizonyosodik, hogy ő, Heidegger e nagy ellenfele, a polgári lét ontologizálásának szellemes és mély kritikusa, negatív dialektikájának implicit ontologiájában őrzi meg a heideggeri filozófia magvát: az önmozgás, fejlődés elvét önmagából kivetett mindennapiság világképét, hiszen ez az az „egész", amellyel szemben az öntudatos szubjektum szabadságát érvényesíteni kellene.

Mégsem redukálhatjuk Adorno koncepcióját a Hegel mögé visszaeső, illetve

a Heideggerrel objektíve egyezkedő tendenciákra. Ezek tagadhatatlanul fennállnak, de csak mint az idealista dialektika késő polgári felbomlasztása egyik válfajának elemei.

E dialektika felbomlasztásában Adorno — szemben a pozitivizmussal és az egzisztencializmussal, amelyek lényegében a konkrét azonosságot az elvont azonossággal váltják fel — a nem-azonos mozzanatát emeli ki, amelyet hol elvontan különbözővé feszít, hol pedig átcsapni enged az elvont azonosságba. Míg az elvont azonosságot a tautológiák végzete, az elvont különbözőséget az önellentmondások buktatója fenyegeti. Hiszen a negatív dialektikának a konkrét azonosságon belül kellene maradnia, ha valóra akarja váltani ígéretét: az elsikkasztott és kibontakozatlan lehetőségek feltárását mind a lét egésze, mind pedig az emberi egzisztencia vonatkozásában. Ám a negatív dialektika a klasszikus idealista konkrét azonosság-koncepció visszautasításának terméke, és ez a negatív dialektika lemond az „egészről". Az „egész" azonban ezáltal olyan „fiktív egyedimenziós itt"-té válik, amelynek fiktív jellegét Adorno is bírálja. Ez az egydimenziós valóság egyenesen kizárja az elsikkasztott és kibontakozatlan lehetőségek kérdésének felvetését, hiszen ez a világ a kihunyt lehetőségek világa, amelynek elve a „minden az, ami és nem más". Tehát a lehetőségeket kutató negatív dialektika nem tekintheti az egészet hamisnak, pozitív totalitásnak és a kihunyt lehetőségek világának, és ha mégis annak tekinti, akkor visszaesik az elvont azonosság álláspontjára, és a nem-azonost mint az egésztől elvontan különbözőt kell megfogalmazni.

A fogalmiság irányának eltérítése a nem-azonos irányába, amelyet Adorno egy helyütt — és korántsem önellentmondásoktól mentesen — a negatív dialektika sarokkövének nevez, elméletileg „jóvá akarja tenni" minden korábbi idealista tartalmi filozófia hamis totalitásigényét. Ám éppúgy, ahogy a nemteljes emancipációval függött össze a szellem, a ráció által tételezett totalitás, amely a nem-azonost is csalárd módon azonosként ábrázolta — amint ezt Adorno helyesen megállapítja —, ugyanígy az emancipációról való lemondás egyik rezignált álláspontja az azonosságra való gyanakvás általában, a „megbékítetlen tárgy" felszabadítása az egyértelmű értelmezés kényszere alól, az egyetemesen eldologiasodottnak tartott fogalmakat felbomlasztó logika. Az elsikkasztott lehetőségek felkutatásának negatív dialektikus jelszava: „semmi sem az, ami, hanem más". Az egészről mint hamisról lemondó negatív dialektika mottója pedig: „minden az, ami és nem más". Valóraváltott lehetőségekről és az egész, többé nem az idealista filozófia keretében végbemenő, hanem valóságos-gyakorlati birtokbavételéről a negatív dialektika nem akar tudni, így a kihunyt és elsikkasztott lehetőségek szélsőségei közti ingadozás elkerülhetetlenné válik. Ez marad meg csupán számára, hiszen a marxi konkrét azonosságelvben sem lát mást, mint az objektív idealista filozófia azonosságelvének folytatását. („... a természet feletti abszolút uralom régi polgári programja ... Az azonosságelv reális modellje áttör ... hogy a szubjektummal nemazonost azonossá kell tenni vele." — Th. W. Adorno: „Negative Dialektik", Suhrkampf, 1966. 240.)

Bár Adorno világképének kiinduló- és végpontja egyaránt az a pontszerűvé vált szubjektum, a maga formálissá vált szellemi szabadságkövetelésével, aki hol rezignáltan kesereg a valóság kiteljesedettnek vélt elidegenedettsége miatt, hol pedig fellázad ellene, mégis, munkásságában fellelhető az a tendencia, amelyben éppen átfogó igényű állásfoglalását cáfolva, nem mond le elméletileg az egészről. Korunk valóságos alapkérdéséig korántsem hatol le, ám elem-

zéseinek tárgyát, legyen az szociológiai, kultúrfilozófiai, filozófiatörténeti, esztétikai tárgy, mint az egész, azaz a mai kapitalizmus lényeges vonásai által meghatározottként kísérli meg értelmezni. Ezért hozhat elemzéseiben sok újat, a marxisták számára is értékesíthetőt, még akkor is, ha eredményei értékesítése során a marxistáknak e tárgyakat valóban egy antagonisztikus egész mozzanataiként kell megragadniok, és természetesen ez esetben az Adorno által feltárt igazságelemek reális szerepe jelentősen módosulhat. Még akkor is, ha elvi rendszerellenességében — melynek csak egyik eleme, hogy gondolatait sok esetben csak aforisztikusan rögzíti vagy éppenhogy felvillantja — osztálya gyakorlati korlátját juttatja elméletileg érvényre. Hiszen az „azonosra gyanakvó" negatív dialektika logikája a „szétesésé", s ez nemcsak az eldologiasodott fogalmakat bomlasztja fel (mint Adorno véli), hanem szétejti — gravitációs centrumát vesztve — a dolog megfelelő fogalmi kifejtését. Bár Adorno több vonatkozásban is fogvamarad a dekadencia gondolatkörében, mégis a tiszta negativitás álláspontja a tőkés formameghatározottság iránti érzékét maximálisan kifejleszti, szemben a „pozitivitás" nézőpontjával, amely vakságra ítél ugyanezzel a jelenséggel szemben. Ezért is egyike azoknak a viszonylag keveseknek, akikre nem jellemző a Heideggerről szóló, ám sokkal szélesebb érvényű megállapítása: „Tendenciáját tekintve a filozófia rituális gesztussá válik." (I. m. 84.)

Ezeket a fennállónak való kiszolgáltatottságból, a gondolkodás önmegadásából fakadó rituális gesztusokat mutatja ki Adorno a kor „pozitív" filozófiai irányzataiban. Nemcsak a haladó polgári korszak „konstitutív szubjektumának csalását", hanem éppígy késői utódja, a mai dologias szubjektum ön- és világcsalását is kimutatja, kérlelhetetlen a heideggeri autentikus szubjektummal szemben, hiszen nemcsak ellenpólusa, a „bárki", hanem ő maga is az egyetemes eldologiasodás elemévé vált. A jogosult kritika mögött azonban ott rejlik a késő polgári idealista világkép. Ennek értelmében a mai kiüresedett létben az ész sem tarthatja fenn hajdani objektív tartalmait, ő maga is dologgá, eszközzé válik, a tömeges, kiüresedett egzisztencia valójában irracionális járulékává, a manipuláció eszközévé, míg kritikai, merőben negatívvá alakult észként kevesek osztályrészévé vált. A világhódító, a totalitásra, „a társadalmi és az egyéni lét struktúráinak meghatározására" (Horkheimer) igényt tartó öntudat helyébe a dologivá vált ész lép; ez a maga módján azt fejezi ki, hogy az azonos szubjektum—objektum koncepciót felváltotta az a parcella-szubjektum, amelynek eszköz-értelme már csak a szétesett lét egyes átélt elemein orientálódhat. Amilyen jogosult ennek a világképnek a bírálata a pozitivistáknál, egzisztencialistáknál, olyannyira jogosulatlanul válik ugyanez a világkép maguknál a frankfurtiaknál — ha bírálva, ha „leleplezve" is — korunk emberi szituációjának állítólag autentikus kifejezőjévé. A frankfurtiak úgy tudatosítják e filozófiai válság okát, hogy egyszerre leplezik le és denunciálják osztályuk múltját; az egyetemes érdek, a társadalmi szubjektum totalitásának képviselete mindig is csak látszat volt. (E kérdésben is Adorno a legdifferenciáltabb: rámutat magánál Hegelnél a konkrét azonosság látszatjellegére és arra, hogy nála „létstruktúraként a szubjektum—objektum dialektika szubjetummá válik".) (I. m. 174.) Szétfoszlottak továbbá a baloldali polgárságnak azok az illúziói, amelyeknek értelmében a proletariátus képes lesz az abszolút szellem Nyevszkij Proszpektjét megnyitni, totális szubjektumként létrehozni az azonos szubjektum—objektumot. A mozgás visszafordult, és a késő polgári filozófia dekadens irányzataiban nem a szubsztancia bizonyult szubjektumnak,

hanem a szubsztancia meghódítatlan, emberi értelmet nélkülöző, kiüresedett hatalomként falta fel a szubjektumot, felbomlasztotta, eldologiasította, szubjektivizálta hajdani tartalmas, „objektív eszét".

Egyértelműbben fejeződik ki ez a tendencia, amely a modern idők problémáit több lényeges vonatkozásban is az ész kálváriájaként értelmezi, Horkheimernél és hatására Marcusénál.[3]

A negatív dialektika álláspontjáról a kor radikális teoretikusának az tűnik, aki a szellemi szubjektum hamis azonosságelvét leleplezve a jogtalanul birtokbavett tárgyat elméletileg felszabadítja, a gondolkodás irányát a nem-azonoshoz visszatereli és a tárgyat és tudatot egyaránt felszabadítja a régi, eldologiasodott fogalmak uralma alól. Ami az alapvető kérdést illeti: időnként Adorno is felismeri — anélkül azonban, hogy ennek valóban radikális konzekvenciájához eljuthatna —, a fő kérdés nem az, hogy túlzó és hamis volt az idealista szubjektum totalitásigénye, hanem az (amit ez a koncepció csak a fonákjáról fejez ki), hogy világtörténelmi távlatban csak megkezdődött a forradalmi osztály valóságos uralma kisajátított tárgya, önmaga felett. A negatív dialektika mozgása ezzel a világtörténelmi mozgalommal ellentétes irányt vesz, saját osztálya visszájára fordult felszabadító törekvéseit akarja „jóvátenni" olymódon, hogy megkísérli megfordítani azt a mozgást, amely egyre több tárgyat akart visszavezetni az alanyra. „A halott megragadja az élőt" és magához hasonítja, mert hiába látja Adorno a filozófiai fogalmakban az osztálytársadalmak brutális lenyomatát, csak ezt látja meg és semmi mást. Így a konkrét azonosság lényegét a csereértékben mutatja fel, a transzcendentális szubjektum általános és szükségszerű tevékenységében a társadalmilag szükséges munka, az öntudatlan társadalom kifejeződését és a szerinte problematikussá vált fogalmainkban „a statikus gondolkodás reliktumait, az archaikus vonásokat" stb. Mindezzel azonban ő maga is archaizálja fogalmainkat, egyetemes érvénnyel lefoglalja őket egy különös korszak, főként a polgári társadalom tartalmainak általánosítására, amely korszaktól ugyanakkor minden jövőbe mutató mozzanatot elvitat. Így teszi hatalmassá a haldoklót és hatalomnél-

[3] Ez az egyértelműség fokozott önellentmondásokkal jár együtt, mert az ész történelemformáló szerepének előtérbe helyezése állandóan kereszteződik a tudatformák történelmi-társadalmi meghatározottságát valló állásponttal. Mert hiszen egyrészt Horkheimer is azt tartja, hogy a teoretikus gondolkodásnak már első formái is meghatározott uralmi viszonyok talaján és a kereteik megszabta lehetőségek közt alakulhattak csak ki és minden, az e viszonyoktól való emancipálódási törekvések ellenére e viszonyokat tükrözik, mégis, kiszakítja ezekből az összefüggésekből, szubsztancializálja és meghatározónak tételezi a teoretikus gondolkodás ideologikusan kikristályosodott formáit. Így jellemezheti Horkheimer szükségszerű történelmi folyamatként az objektívből a szubjektív észbe való átcsapást, így vezetheti le az ész formalizálódásából az én és a természet antagonizmusát, így tehet egyenlőségjelet korunk vonatkozásában az elidegenedett valóság és a formalizált ész hatalma közt, így vezetheti le az ember leigázását azokból az első objektivációkból, abból a primitív tudatból, amely a világot zsákmányként kalkulálva szemlélte. (Vö. Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft", Fischer Verlag, Majna-Frankfurt 1967, 96, 128, 153, 165.) Ugyanakkor mégis úgy véli, hogy ma már megteremtődtek az ész emancipálásának feltételei, márcsak azért is, mert „a tudomány hozzásegített bennünket ahhoz, hogy a természetben rejlő ismeretlentől való félelmet túlhaladjuk". (I. m. 174.) A hegelizált marxi világkép egyes elemeinek önellentmondó összeegyeztetése Heideggerrel (másutt Freuddal is) valójában a mai baloldali polgárság defenzívájáját fejezi ki korunk végső kérdéseivel szemben. E defenzív állásponton belül azonban mozgástér nyílik Horkheimer és Marcuse esetében is olyan irányzatok, tendenciák bírálata számára (pozitivizmus, pragmatizmus), amelyek az eldologiasodást öntudatlanul regisztrálják.

kűlivé az elevent, ennek fényében válik a szocializmus a represszív múlt folytatójává, a marxizmus a polgári korszak illúzióinak, hamis totalitásigényeinek újjáélesztőjévé.

A negatív dialektika és az általa bírált ontológia — ha elméleti értékeiket tekintve nem is, ám ideológiai tartalmukat tekintve — több ponton is találkoznak. Adorno bírálata az ontológia felett — a megváltoztatandókat megváltoztatva — egyben önkritika is: „Ami úgy tesz, mintha szétrombolná a fétiseket, egyedül azokat a feltételeket rombolja szét, hogy fétisekként lássunk át rajtuk." (I. m. 90.). A negatív dialektika a fétisekként átlátottat örökíti meg, megszüntetve a feltételeket ahhoz, hogy lerombolhassuk őket, mert mindenhatóknak, egész létünket uralóknak ábrázolja azokat. Az elidegenedett tudat metafizikája nemcsak az ontológia — amint ezt Adorno véli —, hanem egyben a negatív dialektika. Az ontológia hamis, történelmi feltételezettségeitől eloldott invariánsai magában a negatív dialektikában is jelentkeznek, megtagadottságukban is invariánsokként tételezve. Ilyen invariáns a dologivá vált szubjektum, a csereérték másért-való világának kiteljesedett uralma — ezt az ontológia leírja, Adorno első fokon leleplezi, másodfokon azonban igazolja. A valóságos tagadáshoz a tiszta negativitás nem juthat el; az egyéniség fejlődésének Marx által vázolt harmadik foka, a tagadás tagadása Adorno szemében pozitívnak, hamis affirmációnak tűnik, s nem veszi észre, hogy az általa annyira megvetett affirmatív jelleg a saját koncepciójában rejlik: a megrekedés a polgári társadalom horizontján belül, a lemondás a társadalmasult emberiségről. Mert minden, a marxizmustól *csak* a szellemét nem elsajátító, mégoly harcosan antikapitalista ideológia megreked azon a fokon, amelylyel Marx annak idején a szemléleti materializmust jellemezte: álláspontja az egyes ember szemlélete a polgári társadalomban. Innen ered a tőkés viszonyok gondolattalan ontologizálásának és a tendencia gondolatgazdag negatív dialektikus kritikájának végső fokon való egybeesése. Innen a közös motívumok: a polgári próza egyetemessége, a teljes kiüresedettség világának, mint az emberi létnek az ábrázolása, innen a regresszió abba a múltba, ahol a történelmi folyamatot irányító emberi tudat első bűneit elkövette, azokat a bűneit,amelyeknek teljes kibontakozásával, korunkban minden történelmileg új csak az egésszel radikálisan szakítva alakulhat ki. Marcuse második dimenziója is, mint említettük, csak a mindennapok rossz végtelenségével, a hamisként megítélt egésszel szakítva nyílhat meg.

2. A MARXIZMUSSAL VALÓ MEGISMERKEDÉSTŐL AZ ÉLETFILOZÓFIÁIG

E kettős létszféra és mozgásformájuk, az önállósított kvantitatív és kvalitatív dialektika mögött idealista antropológiai világkép rejlik: maga az objektív realitás nem képezheti a filozófia tárgyát, csak az a darabkája, amely a szubjektum által megélt objektumként értelmezhető. Marcuse világképét az az idealista antropológia alkotja, amelyet annak idején Scheler így határozott meg: „Minden létforma az emberi léttől függ. Minden tárgyi világ és létmódjai nem alkotnak ‚magában-valót', hanem csak az ember egész szellemi és testi szervezetének megfelelő objektum és ‚kivágat' ebből a magábanvalóból." (Scheler: „Philosophische Weltanschauung", Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1929. 11.). Ez az ontológiai értelemben vett „szelvényfilozófia" tehát „az egzisztenciák- és világuk konkrét-együttlétén" kívül mindent kirekeszt

látóköréből, s így minden törvény forrását az individuumba, végső fokon annak tudati tevékenységébe helyezi. Marcusénak, aki a német idealista antropológia és fenomenológiai változata már elsajátított világképét fenntartva közeledik a marxizmushoz (tevékenysége első szakaszában, 1928—32 közt), fő dilemmája a következőkben foglalható össze: Marx az egzisztencia igazi, nem-mindennapi, vagy pedig nem-igazi létmódját, a faktikus történelmet ábrázolja?

Marx, mint a proletárforradalom teoretikusa, feltárta az igazi emberi létet annak a „radikális tettnek" a formájában, amely áttöri, megszünteti a fetisizálódott és ezért az emberi egzisztenciától függetlennek, objektívnek tűnő valóság látszatát és létét. — E kérdésfeltevéssel egyszerre valósult meg Heidegger modernizálása és Marx archaizálása a polgári dekadenciával. — Ugyanakkor Marx, a reális történelem elemzésével; a gazdasági viszonyok döntő szerepének hangsúlyozásával az ember faktikus, elidegenedett létét ábrázolta. Ezért a filozófiának ennél mélyebbre kell hatolnia: az ökonómiai elméletet egyesíteni kell a „történeti emberi lét" kérdésére koncentráló elmélettel, azzal az „ember-ontológiával", amely egyben „transzcendálja" a gazdasági elméletet. (Marcuse: Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, 1933.; lásd: „Kultur and Gesellschaft", 2. Suhrkampf 41.) Ezzel Marcuse egyrészt folytatja Simmelnek azt a kísérletét, amellyel a „Philosophie des Geldes" (Verlag von Duncken—Humbolt, Leipzig 1907, VII.) egy emeletet akart a történelmi materializmusnak aláépíteni: eszerint a gazdasági formák „mélyebb értékelések és magyarázatok, metafizikai előfeltevések eredményei", másrészt — és ez a későbbi kísérleteket előlegező, új mozzanat Marcusénál — itt körvonalazódik elsőként *az ember-ontológián nyugvó szabad praxis filozófiája.* Összetevői a gazdasági szférát meghaladó igazi „emberi lényeg-történet" és a Marx által leírt faktikus történelmet, a teljes katasztrófával fenyegetett emberi lényeget megmentő-kiteljesítő „radikális tett".[4]

Marcuse tehát, az önellentmondások sűrűjében vergődve, akkor is és mindvégig szembenállt a „faktikus történelem" és (az egyéni egzisztencia szubjektív célkitűzéseitől független) önálló struktúrákba szerveződött formáinak öntörvényszerűségeit feltáró Marxszal, ugyanakkor vonzotta az idealista antropológia prizmáján át újjáértékelt s így az elnyomott, „sanyargatott egzisztencia" felszabadulását hirdető Marx.[5]

[4] A munka fogalmának Marcuse által adott értelmezéséből kiderült, hogy milyen feloldhatatlan ellentmondásokkal szembesült a marxizmust a kettős lét-koncepciója alapján értelmezni akaró elmélet. A „Gazdasági-filozófiai kéziratokkal" való megismerkedés kiváltotta lelkesedés hatására Marcuse szerint a munkában megvalósul az ember univerzalitása és szabadsága (Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, 1932. — Lásd: „Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft", Suhrkampf 1969, 27.), míg egy évvel később írt tanulmánya szerint a munkában az ember nincs önmagánál, mert a munka lényege: „a dolog törvényeinek önmagára-vállalása", míg az igazi, a nemmindennapi egzisztencia lényege: „A saját-lét-történni-hagyása", ami majd a szabadság birodalmában valósul meg. („Über die philosophischen Grundlagen" . . . 30.)

[5] Ilyen alapokon indul meg a marxizmus e korai dezintegrálása: a Marxnál még konkrét azonosságban kifejtett mozzanatok elvontan különbözővé merevülnek, és ezen az alapon azok a mozzanatok, amelyekkel a polgári tudat nem tud megbékélni, kiesnek a marxizmus rendszeréből. Marcuse nem tartotta fenn soká azt az álláspontját, hogy az emberi lényeg totalitása az ember és a természet egysége, és ezt az emberi lényeget az „ember történeti levésére" szűkíti le, azaz *a* filozófia rangjára emelt ember-ontológiára. A szabad praxis ontológiájának meg kellett szabadulnia attól, amivel megbirkózni nem tud, hogy ti. a társadalmi viszonyok a termelőerők adott állapotának függvényei. A marxizmus dezin-

A proletariátus ügye a radikális tett avantgardista szólamán át alárendelődik, megszűnik a polgári módon értelmezett összemberi ügyben, mert Marcuse Marxnál „mélyebbre" hatol: a totális forradalomnak az emberi lényeget kell megmentenie. És ennek megfelelően rendelődik alá, szűnik meg a marxizmus tudományos elmélete az idealista antropológiában: ahogyan az anyagi-gazdasági viszonyok elsőbbsége megszűnik az ember-ontológiában (az „emberi ittlét történésében", az igazi praxisban), úgy szűnnek meg az osztályviszonyok az elveszített emberi lényegben. A kizsákmányolás ténye pedig feloldódik az ember tárgyi lényegében (mert csak e tárgyi lét lehet elidegeníthető), miközben maga a tárgyiság visszavétetik a szubjektumba, hiszen Marcuse szerint „az ember tárgyi világa az eltárgyiasult élet valósága". („Kultur und Gesellschaft", 2, 32.)

Marcuse hisztoricista antropológiája a fonákjára fordítja a II. Internacionálé teoretikusainak mechanisztikus, fatalisztikus és ökonomista hibáit; ami e hibák meghaladásának tűnhet első látszatra, az voltaképpen e hibák fordított előjelű prolongálása. Hisztoricista fenomenológiáját Dilthey és Heidegger ihlette, az ő hatásukra üdvözli Marxot, mint aki visszatért a „Tatsache"-tól a „Tathandlung"-hoz, a marxizmus lényege „a merev állapotok és a dologi, az emberi hatalom alól kivont törvények megragadása történelmi fejlődésük mozgásában". („Neue Quellen" . . . 16.) Ám Marcuse csak annyit fogadott el Marxból, amennyi az ő saját koncepciójának megfelelt és ez abban is megnyilvánult, hogy a marxizmussal való megismerkedése *után* dolgozta ki első Hegel-monográfiáját, amely szerves eleme a német irracionalista újhegelizmusnak, és ahol mestereit Diltheyben és Heideggerben üdvözli.[6]

A marxizmus hisztoricista-antropológiai eltorzításának reakciós filozófiai indíttatása itt egyértelművé válik, a Marx „elmélyítésében" ható motívumok itt Hegel reakciós-romantikus értékelésén alapuló irracionalista életfilozófiában teljesednek ki. Marcuse felhagy a kor valósága ellentmondásaival való számvetéssel és visszatér az életnek ahhoz a diltheyi felfogásához, amelyet már Heidegger is meghaladott. Mert Dilthey az élet fogalmával azt kísérelte meg, hogy az egész, átszellemítve értelmezett történelmet az individuális egzisztenciából vezesse le. Az individuum, természetesen szellemiként értelmezett hatalma, amellyel még az „idegen Gegen-ständigkeit"-et (Dilthey) is leküzdhette, mindent saját eleven levésének folyamatába feloldva, a későbbi polgári filozófiai fejlődésben kapitulál az eldologiasodott-kiüresedett valóság előtt és a nem-mindennapi lét különféle mentsváraiba húzódik vissza.

Marcuse első Hegel-monográfiája egyrészt tehát jelzi a marxizmus hisztoricista-antropológiai eltorzításának összefüggését a szellemtörténettel, ezen belül pedig egyértelművé teszi a Marcuse munkásságát mindvégig jellemző életfilozófiai szemléletet. Innen ered a metafizikus-irracionalista ellentétpárok egész sorozata: az eleven, a szubjektív szemben a holttal, dologival szinonim objektívvel; a szabad praxis szemben az adott, determináló körülményekkel,

---

tegrálása fogalmi apparátusának metafizikus-idealista felbomlasztásával jár együtt: így lép szembe mindenekelőtt a szabadság voluntarisztikussá torzított fogalma a fetisisztikusan értelmezett szükségszerűséggel.

[6] Nem térhetünk ki Marcuse e korai szakaszával kapcsolatban a II. Internacionálé „baloldali" bírálatának kérdésére. Ezt a feladatot, első körvonalazásra több vonatkozásban is helyesen elvégezte Althusser, utalva e kérdéskör beható feldolgozásának szükségességére. (Althusser: „Marx, az elmélet forradalma", Kossuth 1968. A marxizmus nem hisztoricizmus, 177—206.)

a spontaneitás és öntevékenység szemben a tudatossággal és a tevékenység tárgyi, szervezeti kereteivel stb., amelyek — többek közt — csírájában már előlegezik a munkásmozgalom és a szocialista világrendszer felett gyakorolt kritikájának egyik éltető forrását.

A Marcusét ihlető Diltheynél a történelmi alakulatok az élet objektív lecsapódásai, objektivációi; az értékeknek, céloknak, akaratnak az a birodalma, amelyet éppen e tartalmi vonásai választanak el radikálisan a természettől. A szellemtörténet feladata az élet objektivációinak visszaültetése abba a szellemi elevenségbe, melyből létüket nyerték. Az immanencia tanát hirdeti: az ember nem áll többé szembe egy tőle idegen valósággal, a megvetett, visszautasított transzcendenciával (azaz az objektív valósággal), csak megélt valóság van, a megélt lét és a megélő öntudat végtelen történeti levése, amelyekben az egyénekben rejlő immanens célszerűség mint fejlődés nyilvánul meg. Az egyedi lelki törvényszerűségek alakulnak át a társadalmi élet törvényszerűségeivé. (Wilhelm Dilthey: „Gesammelte Schriften", V. Bd. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1957. 253, 265, 375.) E koncepciónak megfelelően szűkíti le tehát Marcuse, az ebben az értelemben vett transzcenciát szintén harciasan visszautasítva, a megélt lét—megélő öntudat viszonyára a filozófiát; a történelem nem más, mint az objektumot „emanáló" szubjektumok levésének folyamata. És így, Dilthey és az újhegeliánus Kroner nyomdokában haladva Marcuse kimutatja, hogy a hegeli filozófia lényege az élet fogalmában rejlik (amit csak a későbbiekben szorított ki, sajnálatraméltó módon, az abszolút szellem fogalma). Az abszolút szellem fogalmát romantikus-irracionalista élményközvetlenségre bontja le: „Amennyiben és ameddig az élet él, világa átélt, eleven világ és nem közönyös, puszta objektivitás . . . idegen Gegenständigkeit" (Hegels Ontologie und die Thoerie der Geschichtlichkeit", Majna-Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1968, 18.) Marcuse sohasem volt hajlandó különbséget tenni a szubjektummal szembenálló („ellenálló") objektum elidegenültsége és tárgyi volta közt, csak azt tartotta valóban emberinek, „sokdimenziósnak", ami „minőségileg az emberi szubjektumra vonatkoztatott" (Marcuse: „Kultur und Gesellschaft", 2. Suhrkampf, 168.) Itt rejlik egyik lényeges forrása annak a bírálatának, amelyet a természettudományok dezantropomorfizáló, a minőségeket mennyiségre redukáló, kvantifikáló jellege felett gyakorolt: eszerint a kvantifikáló tudományok által meghatározott természet nem *a* természet (lásd uo.).

A világképpé felfújt „megélt lét" mítoszával a polgári tudat saját embertelen valósága ellen tiltakozik. E tiltakozás azonban azonosulásba torkollik: a hisztoricista életfilozófia kiveti magából a hegeli spekulatív filozófia minden progresszív elemét, miközben annak csak „látszólagos kriticizmusát" (Marx) valóságos kritikátlansággá változtatja. Ahogyan a hegeli abszolút szellem tételezi, megszünteti és önmagába visszaveszi az elidegenült és külső valóságot (s így a tagadás tagadása az elidegenültség igenlésének bizonyul), úgy Marcuse élet-koncepciója (jelszava a hegeli „önmagánál lenni a máslétben") a dialektikus folyamatot lebontva, megszüntetve, a maga közvetlenségében, mint megélt, tehát átszellemült, valóban emberi létet tételezi, sajátítja el és igazolja kora embertelen valóságát.

Lehetetlen ugyanakkor nem látni az „önmagánál lenni a máslétben" követelésének humanista tartalmát: a klasszikus polgári materializmus ezt a gondolatot már úgy fogalmazta meg, hogy átsejlett rajta a kommunizmus eszméjével való összefüggése. „. . . úgy rendezzék be az empirikus világot, hogy (az

ember — M. M.) a valóban emberit tapasztalja benne, ahhoz szokjon, hogy embernek tapasztalja magát." (Marx—Engels Művei, 2, Budapest 1958, 129.) Marcuse további munkásságában azonban az irracionalista módon értelmezett hegeli követelés felbomlik: az egyik póluson jelenik meg ezentúl a kor ellentmondásai előtt kapituláló, a személyi lét belső világában az utópiákat megfogalmazó tiszta önmagáért-való lét (önmagánál lenni a máslét merő tagadásában, a nem-mindennapi egzisztencia létmódja); a másik póluson pedig a pusztán megtagadandónak, mert fejlődésképtelennek, „pozitívnak", egydimenziósnak ítélt világ, a másért-való lét. (Míg az előbbi létmód elve „a kielégülés logikája" vagy „az egzisztencia pacifikálása", az utóbbié: „a létért való harc" logikája, ahogyan ezt később, az „Erosz és civilizáció"-ban, majd az „Egydimenziós ember"-ben megfogalmazza.)

E klasszikus követelés és marxi, forradalmi továbbfejlesztésének visszautasítása előtt azonban Marcuse — a fasizmus előretörésének hatására — részlegesen leszámol korábbi retrográd filozófiai álláspontjával.

3. A HEGELI KRITIKAI ÉSZTŐL A TECHNOLÓGIAI RACIONALITÁSIG

A régivel való leszámolás és átmentése — mert Marcuse e filozófiailag legpozitívebb szakaszát e tendenciák hatják át — 1933 és 1941 közt valósult meg. E kor legkiemelkedőbb alkotása a „Vernunft und Revolution", Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Hermann Luchterhand, 1962, először megjelent: 1941-ben). Itt csak a könyv koncepciójára, valamint Marx interpretációjára térhetünk ki.

E munkában felküzdi magát — ellentmondásosan — ahhoz az állásponthoz, hogy a klasszikus polgári filozófia hagyományát a marxizmus teljesíti ki, Marxtól egészen a „radikális marxistákig", Leninig és hogy e kiteljesedés során valósult meg az elméleti kritika átalakulása a világot átformáló gyakorlati mozgalommá. (Megjegyzendő, hogy a marxizmus jogcímét az önálló filozófiára Marcuse mindig tagadta és Engels önkényes állásfoglalásának tekintette. Marx eszerint a politikai gazdaságtan és a szociológia terén konkretizálta és haladta túl az *igazi*, a klasszikus polgári idealista filozófiát.) A polgári ideológiai hanyatlás során az ellentétes folyamat valósult meg: a hegeli negatív, az adott valósággal szembeni kritikai ész a fennállót igenlő, pozitív (és pozitivista) értelemmé alakul át s végpontján, a fasiszta ideológiában bekövetkezett az ész teljes felbomlása: „Hitler hatalomrajutásával . . . Hegel meghalt", idézi Marcuse Carl Schmittet, a nemzetiszocializmus teoretikusát. (I. m. 368.)

Ha ellentmondásosan is, de vázolja, hogy a klasszikus polgári hagyományok megvédése a fasizmussal szemben csak a forradalmi mozgalom és elmélet talaján válik lehetővé. Az affirmatív kultúra fogalmában benne rejlő jogosult plebejus tiltakozás eleme itt nem válik merőben negatívvá s így a múlt jobboldali megtagadásának mozzanatává: felismeri, hogy a hegeli dialektika, amelynek lényege az ellentmondás szelleme, mégsem válhat az adott közvetlen igazolásának eszközévé. Ugyanakkor e mű már jelzi az ellentétes elméleti mozgást is, mert az „ész felbomlasztásának" („die Zerstörung der Vernunft"), azaz a hegeli rendszer felbomlásától a nemzetiszocializmus kialakulásáig tartó hanyatlási folyamatnak fő problémája Marcuse szerint az ész negativitásának átalakulása az értelem pozitivitásává (a gondolkodás leszűkülése az össze-

függéseikből kiszakított, holt tények apologetikus regisztrálására). Ezzel azonban objektíve meghamisítja a fasizmus létrejöttének problematikáját, mert képtelen leszámolni saját irracionalista múltjával és át akarja menteni a túlságosan is egyoldalúnak tartott racionalizmussal szemben „az emberi egzisztencia konkrét problémáira" koncentráló életfilozófiai, fenomenológiai koncepciókat. Ezért mutatja fel a reakciós újat előlegező polgári filozófiai hanyatlást a materializmussal szinonim értelemben vett pozitivizmusban, ezért kerüli meg valójában a prefasiszta irracionalizmussal való elméleti leszámolást.[7]

A polgári hanyatlás problémája így leszűkül az idealista dialektikáról arra a metafizikus gondolkodásra való átmenet kérdésére, amely metafizikus, pozitív gondolkodás kizárja horizontjából a történelmet, a transzcendenciát, a szabad emberi praxist. (A reakciós aktivizmus elméleti alapjait Marcuse nem tárja fel, antipozitivizmusa ebben a vonatkozásban is kétértelmű, mert így minden fennálló tagadása pozitívnak, megőrzési kísérlete pedig negatívnak tűnik.) A kritikai ész és az így felfogott pozitivista értelem e párviadala áll tehát az előtérben, miközben Marcuse azonosul a naív realizmus, az ösztönös materializmus, a köznapi tudat hegeli *idealista* kritikájával és heideggeri értelmezésével. A metafizikus szemlélet jogosult kritikája több vonatkozásban is kiszélesedik a klasszikus polgári materializmus és a marxi materializmus bírálatává általában.

Ami a marxizmushoz való állásfoglalását illeti (és itt csak olyan tényezőkre utalhatunk, amelyek továbbmutatnak az „Egydimenziós ember"-felfogásához) Marcuse folytatja a marxizmus antropológiai relativizálását. Eszerint a dialektika csak az osztályviszonyok negativitását fejezi ki; a természet csak annyiban dialektikus, amennyiben „a társadalmi reprodukció történelmi folyamatába belép és azt meghatározza". (276.) A dialektika így egyértelműen történelmi módszerré változik, ezen belül pedig az előtörténet elvévé: az antropológiai relativizálás továbbfejlődik logikus konzekvenciájához, a marxizmus történeti relativizálásához. (Mert sokféle a marxizmus relativizálásának útjamódja, s ha fontos kezdeményei itt is rejlenek, nem feledkezhetünk meg az ismeretelméleti és szociológiai relativizálás, a marxizmus pluralizálásának azóta kifejlődött meddő virágairól sem, amelyeknek közvetve vagy közvetlenül, de Marcuse egyik jelentős kezdeményezője.) És közben folytatódik a Marcuse keblében dúló vihar: Marx mégiscsak a nem-mindennapi lét, a faktikus történelem teoretikusa, az általa kifejtett törvények ugyanis „a társadalom természettörvényeit" fejezik ki, amelyeket majd a szabad emberi praxis az előtörténettel szakítva megszüntet, amikor a kommunizmusban — hegeli, ám modernizált azonos szubjektum—objektum koncepció alapján — a szubjektív észt már önmaga határozza meg. Ám, ha Marx a „társadalom természettörvényeinek" teoretikusa, akkor valójában vele indul meg a polgári hanyatlás fő vonala: a társadalomnak a természet és az objektív szükségszerűség modellje alapján való értelmezése, a szabad praxis kizárása. A marxi elmélet megkülönböztető sajátossága azonban — fejti ki Marcuse —, hogy e törvényeket „rosszaknak" ítélte meg s megdöntésükre hívott fel; ennyiben mégiscsak a

[7] Leszámítva az olasz fasiszta hegelizmus igen felszínes kritikáját és egyes utalásait az irracionalista előzményekre. Még ott is, ahol a leginkább szembenéz a fasizmus ideológiai előzményeivel, ott is csak Heidegger politikai filozófiáját bírálja („Der Kampf gegen den Liberalismus" . . .) és pusztán egy erőtlen utalással foglal kritikailag állást Heidegger fenomenológiájával szemben.

szabad praxis filozófusa. Nos, a marxi „kettős ontológia"-felfogás ma kibontakozó szemléletének kontúrjai itt körvonalazódnak: a hisztoricista antropológiai szemlélet dezintegrálja a marxizmust, mert mindig is egy félreértett Marxhoz vonzódott, ahhoz (többek közt), aki nemcsak a gazdasági viszonyok „látszat-természeti tárgyiságát", hanem — állítólag — társadalmi tárgyiságának „látszatát" is elméletileg megszüntette. „A gazdasági viszonyok csak az árutermelés jellege miatt tűnnek tárgyinak. Mihelyt a termelési mód mögé tekintünk és eredetét elemezzük, láthatjuk, hogy természeti tárgyisága puszta látszat, valójában annak az egzisztenciának sajátos történelmi formáját ábrázolja, amelyet az ember önmagának adott." („Vernunft" . . . 248.)

E hisztoricista antropológia keretében tehát az eldologiasodás kritikája átcsap a viszonyok társadalmi tárgyiságának tagadásába, minden struktúrába szerveződött, relatíve öntörvényű és az egyéni tevékenységet sokszorosan meghatározó viszonyrendszer feloldódik az egzisztenciájának történelmi formáit szuverénül kialakító emberi tevékenységben. (A struktúrák és fejlődéstörvényeik, determinációs síkjaik iránti közöny, sőt, merő tagadásuk e hisztoricista szemléletének strukturalista ihletésű kritikája a mai marxizmuson belül viszont időnként a társadalmi- és osztály-szubjektum fogalmának merő tagadásába csúszik át.)

Sok más, itt nem részletezhető súlyosan problematikus vonása ellenére az „Ész és forradalom" azt a határvonalat jelzi, ameddig az antifasiszta egységfront által ösztönzött filozófus eljuthatott: a proletariátus hivatott annak a negatív totalitásnak, a tőkés rendszernek gyakorlati tagadására, amelynek mozgásformája a bennerejlő ellentmondások kibontakoztatása. Maga a társadalom, a bennerejlő erők mindenképpen „kétdimenziósak": történelmi perspektívájuk őbennük rejlik. Rezignációra semmi ok: „a dolgok születésének órája egyben haláluk órája" vallja még ekkor Marcuse.

Az antifasiszta egységfront felbomlása, a szocialista világrendszer létrejötte, növekedésének ellentmondásai, az állami monopolkapitalizmus viszonylagos stabilizációja és a talaján kibontakozó hidegháború során a tőkés társadalom kritikai elmélete leszámol a hegeli és marxi tradícióval (1952—53-tól kezdve). Marcuse, aki mindig is tudta, hogy az Ész fogalma polgári, a klasszikus polgári és marxi ész újrameghatározási kísérletének csődjéről számol be: az Ész mint valóságformáló elv nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. „Ha megtörik az ész ellentmondó, oppozicionális, negatív ereje, akkor a valóság a saját pozitív törvényeinek megfelelően mozog és a szellemtől nem akadályoztatva fejti ki represszív hatalmát." A proletár-szocialista mozgalom gyakorlati negativitása megszűnt, a marxi elmélet a regresszív manipuláció eszközévé vált. A késő ipari civilizáció kizárja a szubjektumok „önmaguknál- és önmagukért-valóságát", a társadalom „totális objektumaivá" változtatva őket. („Vernunft" . . . Utószó, 1954, 370—372.)

Valójában azonban nem a társadalmi életfolyamat alakult át radikálisan, hanem maga a kritikai elmélet változott meg, nem a valóság vált „pozitív totalitássá", hanem az elmélet vált teljesen képtelenné az objektív ellentmondások értelmezésére. Nem a dologiasság vált egyetemesen úrrá a szubjektumok felett, hanem a polgári elmélet fogalmazza meg a saját társadalomgazdasági alakulatának elvét („dolgok szubjektiválódása, szubjektumok eldologiasodása", Marx) egyetemes elvként, nem a társadalom veszítette el a jövő dimenzióját, hanem maga az egydimenzióssá vált elmélet. Az ezeken az új alapokon formálódó elméletben természetesen vannak olyan relatíve jogosult mozzana-

tok, amelyek az állammonopolista kapitalizmus, a két világrendszer koegzisztenciája által kialakult helyzet egyes új vonásait kísérlik meg általánosítani; ám az elemzések nem a gazdasági-társadalmi ellentétek bonyolultabbá váló mozgásformáinak feltárását szolgálják, hanem a kihunyt ellentétek halott világa elméletének építőköveivé válnak. Konkretizálódik a modernista kettős lét-koncepció: a kritikai elmélet az „ipari társadalmak" azonosult ellentéteinek mozgásformáját a fejlődésképtelen, mindig ugyanazt reprodukáló és minden valóban új minőség létrejöttét kizáró merő folytonosságban mutatja fel. Így az új rendszer létrehozásának „reménytelen reménye" („Csak azok miatt, akik nem reménykednek, adatott meg számunkra a remény" — idézi Marcuse Walter Benjamint — „One-Dimensional" . . . 257.) többé már csak azokhoz fűződhet, akik kívülről állnak szemben az egész rendszerrel. Marcuse tehát „átpolitizálja" a dekadencia kettős lét-koncepcióját, a rossz jelen, a rossz mindennapiság hordozójaként jelölve ki a proletariátust is. Most teljesednek ki a klasszikus liberális korszak és a klasszikus kultúra általa már korábban is érvényesített kritikájának retrográd tendenciái: a múlt egyetlen lehetséges folytatását a közelmúlt fasizmusa és a mai, autoritárius, a szabadság ellen totálisan mozgósított rendszerek képezik. A képlet egyértelmű: a merőben rosszat csak a még rosszabb folytathatja, hiszen Marcuse a még nem teljesen kialakult újban csak a régi — módosult — folytatását látja. A szovjet rendszer felett gyakorolt egész kritikája (most eltekintve a rosszhiszemű torzításoktól) lényegét tekintve ebben a sémában összegezhető: mivel a szocializmus még nem — a Marcuse értelmében vett — kommunizmus, ezért csak a „represszív produktivitás" folytatódását jelentheti, némileg módosult körülmények közepette. A marxi—lenini értelemben vett permanens forradalom fogalma a „radikális tett" teoretikusa számára teljesen elfogadhatatlan; a szocialista demokratizmus formáinak — egy történelmi korszakot átfogó — kialakítása az ő szemében pusztán az „uralom" régi formáinak továbbtengődését jelenti.

Az ellentéteit megszüntetett világ elmélete azonban *közös* álláspontja a kor valóságát radikális baloldali polgári platformról értelmező Marcusénak és a monopoltőkés rendszert éppoly radikálisan igenlő nyílt apologétáknak. A kritikai elmélet éppoly „mitikussá" és „becsapóvá" válik, ahogyan önmaga a manipulált mindennapi tudatot és beszédet, valamint a modern pozitivista filozófiát jellemzi. És ez szükségszerű is. Hiszen éppen Marcuse mutatja be, sok esetben igen találóan, hogy a manipuláció célja a társadalomnak mint az ellentmondásait megszüntetett, integrált világnak ábrázolása. Ugyanakkor Marcuse, aki elméletileg általánossá, végzetszerűvé emeli a manipuláció hatalmát, lényegében ugyanazt az integrált világképet örökíti meg s ezzel a tőkés valóság manipulatív kifejezésének nemcsak adott történeti érvényét, hanem egyben igazságát is megerősíti. Az integrált világ önelégült és rezignált leírása lényeges vonatkozásokban egybeesik.[8]

[8] Helyesen emelik ki Marcuse hajdani tanítványai, mesterük állásfoglalását kritikailag felülvizsgálva, egyrészt az összefüggést az egydimenziós ember-koncepció és Talcot, Parsons apologetikus szociológiájának „egydimenziós" jellege közt, másrészt a monopoltőkés manipuláció és Marcuse „antimanipulatív beszéde" közt. Így Joachim E. Bergmann jegyzi meg Marcuséról és Parsonsról: „Az elmélet megfelel a fennálló viszonyoknak, ha azt statikája elméleteként értelmezzük. Kategóriáik a társadalom eldologiasult formáit tükrözik vissza . . . az „egydimenziós társadalom" ideológiájával konvergens Parsons elmélete is. Mindkettőre érvényes Adorno ítélete: „Semmi sem marad hátra az ideológia számára, mint magának a fennállónak az elismerése, egy olyan magatartás modellje, amely megadja magát a viszonyok túlerejének. . . Mióta azonban az ideológia alig mond

A monopoltőke hatalma előtti elméleti kapituláció e hatalommal szembeni minden tiltakozás ellenére betartja a tőkés viszonyok lényeges játékszabályait (Steigerwald), mindenekelőtt a konvergenciaelmélet, az osztályszervezeteivel együtt integrált proletariátus elméletének hirdetésével, a tőke hatalmát elsőként megtört szocialista világrendszer denunciálásával, az egyesült „antihumánus erők" nem-proletár hegemóniájának vallásával.[9]

A tőkés rendszernek azonban nemcsak társadalomkritikai, politikai játékszabályait tartja be, hanem az e rendszer hanyatlását pregnánsan kifejező ideológiai-filozófiai tendenciákhoz kapcsolódik, amikor a marxizmus és a klasszikus polgári hagyományok megtagadásával egyidejűleg visszaveszi, merőben negatíve tagadja az európai filozófiának Descartes-tal megindult fejlődését (amit az „Ész és forradalom"-ban még messzemenően pozitíve értékelt), továbbá, amikor ezt a tagadást kiterjeszti „a produktivitás filozófiájának antihumánus tartalmai ellen" általában. Az egész bűnbeesett civilizáció ősképét és mindmáig ható modelljét Prométheusz alakjában mutatja fel és bírálja. Prométheusz, az emberi öntudat szuverenitásának szimbóluma, „a filozófiai naptár e legjelesebb szentje és mártírja" (Marx) Marcuse számára az egész civilizációt uraló produktivitás, teljesítményelv (és az uralommal együtt kialakult „többlet-teljesítményelv"), a represszión át megvalósuló haladás ősalakja, a magát az objektummal szembeállító res cogitans, agens jelképe, aki idegen hódítóként uralma alá hajtja, „megsérti", feldarabolja a természetet, dologivá változtatja az embert. Sok vonatkozásban elfogadja és felfrissítve értelmezi Heidegger kultúrkritikáját. Így a magát a sorsnak megadó Prométheusszal szemben (e koncepciót Heidegger fejtette ki 1933-ban tartott hírhedt beszédében) az ő Prométheusza viszont az emberiség bűnös sorsát határozta meg, amelynek később meg kellett adnia magát. Változatok egy témára: „a forradalmár Prométheusz meghalt. Megszületett a misztikus Prométheusz." (Gajdenko: „Az egzisztencializmus és a kultúra", Kossuth 1966, 196.) Marcuse tehát, szembeszállva a mai „egydimenziós" filozófiákkal — azaz a „szovjet-marxizmussal" és a neopozitivizmussal, ám korántsem az irracionalizmus mai formáival! — az irracionalista hagyományokat vonultatja fel.[10] „Az uralommal összekapcsolódott tudást" Scheler nyomán („Eros" . . . 100.) denunciálva

---

többet, minthogy (minden — M. M.) úgy van, ahogy van, saját nem-igazsága arra a sovány axiómára zsugorodik össze: nem lehet máshogy, mint ahogyan van." J. E. Bergmann: „Die Theorie des sozialen Systems von Talcott Parsons" (Europäische Verlagsanstalt, Majna-Frankfurt 1967, 184.) W. F. Haug pedig a manipuláció és Marcusénak ellene vívott harcát elemezve mondja, hogy a filozófus „nem leplezi le hamisként a manipulatív látszatot, hanem még inkább túlhajtja látszatának irányában. A látszatot nem teszi áttetszővé, hanem meghagyja átláthatatlanságában és teljesen áthatolhatatlanná teszi. Többé senki sem törhet át rajta. A fennállót teljesen idegenként kell ábrázolni." („Antworten auf Herbert Marcuse", szerk. Habermas, Suhrkampf, Majna-Frankfurt 1968, 56—57.)

[9] Az „egydimenziós világ" teóriájának lényeges elemeit Marcuse különben először a szocialista társadalom elemzése során dolgozta ki, („Le marxisme soviétique", Gallimard, 1963, először 1957) és csak ezután terjesztette ki az „ipari társadalmakra" általában.

[10] Ebben az értelemben bírálta már a „szovjet-marxizmust", szemére vetve, hogy nem veszi észre: a burzsoá értékek legdestruktívabb bírálatának szülőhelye maga ez a társadalom. Hiszen Schopenhauer, Nietzsche, az életfilozófia és az egzisztencializmus tették kérdésessé az egész civilizáció átfogó elvét, a technikai racionalitást. A „szovjet-marxizmus" képviselői viszont csak a regresszív elemeket ragadják ki ezekből a filozófiákból s nem látják meg kritikáik egyetemes horderejét. (Vö.: „Le marxisme soviétique", 1963, 313.)

egyszerre fejezi ki az imperialista kor barbárságát (és benne az ember tehetetlenségét és kiszolgáltatottságát az áttekinthetetlen, teljesen meghódíthatatlannak tűnő viszonyoknak) és idézi vissza egyben azt a korszakot, amikor az ember még nem szállt szembe Prométheuszként az égivé misztifikált földi hatalmakkal, amikor tevékeny és gondolkodó lényként még nem kezdte meghódítani világát. Ez a romantikus-irracionalista kritika a múltba való regresszióit tehát egészen addig a pontig viszi, sőt, még azt a történelmi pillanatot is visszavonja, amikor a szerszámkészítő állat elkezdte történelmét csinálni. Az osztálytársadalmaknak e pusztán embertelen vonásait általánosító, abszolutizáló szemlélet értelmében a szörnyű pogány bálvány, amely a nektárt a megöltek koponyájából issza, többé nem a *haladásé* (Marx), hanem a fokozódó elnyomásban tengődő emberi egzisztenciáé általában.

Ez a barbár mítosz az ára tehát a hegeli—marxi hagyományról való lemondásnak. Ezt a koncepciót dolgozta ki Marcuse az „Erosz és civilizáció" c. munkájában,[11] ennek összetevői jelennek meg „A szovjet marxizmus"-ban,

[11] Ebben a művében a civilizációt azonosítja az ember szociális és biológiai egzisztenciáját eltorzító általános represszióval, a bűvös körben való mozgás elvét pedig a halál- és életösztön, a valóság- és az élvezetelv statikájával magyarázza. A represszióban való előrehaladás forrása a halálösztön és derivátumainak felhasználása, az energiát a természet uralásához az agresszív impulzus adja. („Eros" ... 47.) Marcuse a freudi elméletben vélte megtalálni az „egydimenziós" jelen „egydimenziós" múltjának (az általános emberi elnyomás, egyetemes kényszer és elfojtás történelmének) filozófiai és pszichológiai magyarázatát, amivel a hegeli—marxi elmélet nem szolgálhatott. Itt találta meg továbbá a hisztoricista antropológiának megfelelő szemléleti és módszertani síkot. Annak a hamis feltevésnek az értelmében, hogy az egyéni psziché teljesen azonosult a társadalmilag megkövetelt szükségletekkel, normákkal stb. magukat a pszichológiai fogalmakat mint közvetlenül társadalomfilozófiai és politikai fogalmakat értelmezi. Az a tipológia, amelyet Marcuse a fiatal Marx antropológiai „elmélyítésével" kezdett körvonalazni (a dolog törvényeit magára vállaló másért-való, mindennapi-egzisztencia és a saját ittlét történni hagyása, az önmagáért-való nem-mindennapi egzisztencia kettőssége) itt új formák közt jelentkezik. Az elidegenedett munka korával szembeállítja az individuum totális önigenlését jelentő második dimenziót, amelyet mint a „nem-represszív civilizáció" hipotézisét most már Freud ösztönelméletéből vezet le, Nietzschére és Schopenhauerre is hivatkozva. Ennek tartalma: az uralom vége, az élvezet, a szépség, az ének, a játék, a szemlélődés, a felszabadulás a „rossz végtelenség" idejétől (e második dimenziót Orfeusz és Narcisszus, a valósághoz való viszonynak a Prométheusz által kiszorított ellenlábasai testesítik meg a Nagy Visszautasítás képviselőiként). A teljes emberi önmegvalósítás e második dimenziója, az ösztönök, az érzékek, a fantázia torzító hatásoktól mentes, szabad kibontakozásainak és általában, az „új szenzibilitás" jövőjének e programja csak arról feledkezik meg, hogy a szabadság birodalma nem jöhet létre és nem is maradhat fenn a racionális kontroll és a produktivitás nélkül. Ezek hiányában e „merőben önmagáért-való" lét e perspektívája nem lép túl a gyermekmesék körén. És éppen e mesés elemek hatására alakul a múlt oly sötétté és a jövő olyan vakítóvá, hogy szükségképpen kiesik a jelen és jövő közti átmeneti korszak fogalma: a „gyakorlat filozófusa" (ismétcsak irracionalista antropológiája következtében) az újat csak a régitől teljesen felszabadult, „új szenzibilitású" egyénektől várhatja és semmi esetre sem attól a mozgalomtól, attól az osztálytól, amelynek léte oly szervesen összefügg a természet feletti uralom, az ésszerű kontroll elveivel, akik az új társadalom kialakításáért a jelen talaján szervezkednek, és akik átmennek a forradalmi gyakorlat „tisztítótüzén". Ez utóbbiak bizonyára az élvezetre privilegizált rétegek ideológiáját ismernék fel a második dimenzió azon konkrét tartalmaiban, amelyek a visszájára fordítva az osztálytársadalmak egyéneinek egyoldalú, korlátolt fejlődésének tényét, az individuális kiteljesedést az elidegenedett munka puszta tagadásában, megszüntetésében, tehát egy újfajta — abszurd — bornirtságban jelölik ki. Egyszerre valósul itt meg a marxizmus egyes elemeinek és a jövő perspektívájának az utópiába való fordítása. A kommunizmus utópisztikus eltorzítása pedig mindig is hatékony eszköznek bizonyult a keserves vajúdási szakasz és az átmenetet megvalósító osztály destruálásához.

és ez a koncepció fonódik össze — teljesen tisztázatlan módon — a marxizmus egyes elemeivel az „Egydimenziós ember"-ben.

Kirajzolódnak az „Egydimenziós ember" körvonalai: az Ész a represszív produktivitás, a merő teljesítményelv, a természet és a társadalom feletti uralom hordozójaként megszüntette az ellenzéket a társadalom minden területén, a termelőerők és a termelési viszonyok, az osztályviszonyok, a politika, a magaskultúra szféráiban éppúgy, mint a szexualitás terén (a tudatosan szabadon engedett és egyben kontrollált, az erotikus energiát csökkentő „represszív deszublimáció" szintén az elnyomás emelője lett), a beszéd síkját áttörte a mágikus, rituális, autoriárius nyelv az ellentéteket azonosító klisék irányításával, végül a filozófiában is hatalomra jutott az egydimenziós pozitív szemlélet.

Az uralom új formája, amely a tudományos-technikai haladást saját megszilárdításának eszközévé változtatta, amely saját legitim voltát éppen a termelőerők fejlődésében (és a fejlődésüknek megfelelő, „racionális" termelési viszonyokban) mutatja fel, „a nem-terrorista, gazdasági-technikai koordináció", mely a szükségletek manipulálásával és e szükségletek sokoldalú kielégítésével gyakorolja totalitárius hatalmát, megszüntette az egyéni autonómiát, átfogó jelleggel kialakította a társadalommal való „mimetikus" azonosulást és a „boldogtalanságban való eufóriát". A technológiai racionalitássá fajult Ész a természet és az ember feletti uralom és eldologiasításának tervezője, végrehajtója és fenntartója lett. Többé nem azt jelenti tehát, hogy „a dolgok születésének órája egyben haláluk órája", hanem hogy e születés pillanata egyben az ugyanarra az életre való ítéltség örökkévalósága.

Marcuse a vulgáris, mindennapi társadalomszemlélettel szembeszállva korunk végzetének igazi okát egyrészt „a modern ipar és területi hatalom" („One-Dimensional" . . . 53.; Francois Perroux kifejezése) tényezőiben, a technikai fejlődés alapját képező destruktív ösztönben és — legátfogóbb értelemben — a technológiai racionalitásban látja. A technológiai racionalitás e centrális szerepe a hisztoricista antropológiából ered: ez a történelem objektív törvényeit elméletileg felszámolva, az antropologisztikusan értelmezett ember külvilághoz való tudati viszonyának egyes elemeiből (amelyeket önállósít, típussá, alakká formál) konstruálja meg a történelmi korszakok lényegét, ilymódon kialakítva a maga áltörténelmét. Marcuse szerint az a körülmény, hogy a tudomány a tárgyát instrumentalizálva, kvantifikálva, operacionalista módon, semlegességében, a bennerejlő céloktól és másodlagos minőségektől elvonatkoztatva vizsgálta és alakította, változtatta a tudományos racionalitást a priori technológiaivá, olyan technosz-szá, amely egyben a társadalom feletti uralom és kontroll technikája. Ismétcsak Heidegger koncepciójához visszanyúlva fejti ki, hogy a tudománynak a tárgyához való viszonyában már bennerejlett civilizációnk rossz fejlődésének oka és „. . . az elméleti ész szociális gyakorlattá változik". („One-Dimensional" . . . 140.) Nos, korunk problémája a fentiek alapján így körvonalazható: hogyan szabadulhatunk ki tudatunk (annak az összemberi általános tudatnak) bűvköréből, amely technológiai racionalitásként kialakította az egydimenziós világot. Milyen tudat képes egy teljesen más tervet megfogalmazni? A mindig is tudatként értelmezett történelmi szubjektum voluntarista értelmezése itt szervesen kiegészül a fatalizmussal: a hajdani világteremtő teoretikus ész, amely a maga technológiai jellegében kezdettől fogva tartalmazta a természet és az ember feletti uralom technikáját, a természeti anyagot merőben instumentálissá alakította (a kont-

roll és az uralom bármely céljára felhasználható merő anyagává), ugyanennek a kontrollnak és uralomnak puszta anyagává formálta magukat az egyéneket is, egészen addig a pontig, amíg a régi — és azóta kiteljesült — tervük hálójában vergődő szubjektumok — mint „a totális technológiai adminisztráció két nagy rendszerének" foglyai — szubjektum-voltukat teljesen el nem veszítették.[12]

Ez a technológiai racionalitás tehát az Ész fejlődésének utolsó állomása: „Az uralom hálója magának az Észnek a hálójává vált és a társadalom fatálisan belekeveredett." „A fejlett ipari civilizáció zárt operacionalista univerzuma, a szabadság és az elnyomás, a produktivitás és pusztítás, a növekedés és a represszió a maga ijesztő harmóniájával előre ki volt jelölve az Észnek, mint egy sajátos történelmi tervnek az eszméjében." („One-Dimensional" . . . 169, 124.)

Ebben a mítoszban pusztán új formát nyer a régi életfilozófiai és egzisztencialista hitvallás: az egész civilizáció nem más, mint sikerületlen eszközökkel megvalósított kísérlet, melynek során a természettel magát szembeállító „hatalmi lény", az ember, fokozatosan rabszolgaságba süllyedt (Scheler). Az ész, a szellem hatalmában bizakodó prométheuszi emberiség elítélésében Heidegger mellett Klagest is visszhangozza, a technológiai racionalitás fogalma pedig a régi „számító intellektualitás" (Simmel) és az újabb „instrumentális ész"-koncepció (Horkheimer) egyik változata, amelyben a technika heideggeri kritikája összekapcsolódik a technokráciaelmélet újabb verzióival.[13]

Az egzisztencialista-életfilozófiai hagyományoktól idegen Habermas ebben a kérdésben maga is szembekerült Marcuséval: ha van egyáltalán technikai terv, ez az emberiség terve és egyáltalán nem túlhaladható, ahogyan ezt Marcuse véli, következésképpen a második dimenzió semmi esetre sem tárható fel a tudomány és technika mítoszba átcsapó forradalmasításában. (Jürgen Habermas: „Technik und Wissenschaft als Ideologie", Suhrkampf 1968.)

Valójában Habermas e kritikája több vonatkozásban is egybeesik Marcusénak azzal a második vonalával, amely „rehabilitálja a termelőerők politikai ártatlanságát" (Habermas). Mindvégig idegen volt ugyan tőle az a marxi álláspont, amelynek értelmében a technika feltárta és objektiválta az emberi test termelőtevékenységének, e mozgásnak nagy alapformáit, mert mindig irracionalista gyűlölettel bírálta az elméleti és gyakorlati dezantropomorfizálás, instrumentalizálás minden megnyilvánulását. A tudomány technológiai alkalmazásának fokára eljutott technika — és fejlődésének ez a foka már előfeltételezi, hogy a tőke a saját szolgálatába állította a tudományokat, íme e fejlődés (Marcuse által túlnyomóan negatíve megítélt) „szociális a priori-

[12] A valóságteremtő, abszolút értelemben szuverén szubjektum-koncepció és a szubjektumok teljes eldologiasodását valló szemlélet antinómiája áthatja Marcuse egész munkásságát, a nem-mindennapi egzisztencia felmagasztalásának és a mindennapi degradálásának egyik megnyilvánulásaként. Az egyéni formális autonómiát felmagasztaló Sartre feletti sok szempontból jogosult kritikáját Adorno ihlette: minél inkább összeszűkül a választás tere, annál inkább hangsúlyozza a tartalmiságától megfosztott s már csak ezért is a pusztán adottra, az amúgy is elkerülhetetlenül választandóra irányuló „választást". (Vö. Adorno: „Negative Dialektik", 55—57.)

Ugyanakkor — és ez a gondolkodói következetlenség túlságosan is gyakran jellemzi Marcusét — a múltra és a második dimenziót jelentő jövőre nézve elfogadja a „tervek" központi szerepének elvét.

[13] Vö. Claus Offe: „Technik und Eindimensionalität". Eine Version der Technokratiethese? Antworten auf H. Marcuse . . . (73—89.)

jának" progresszív mozzanata! — továbbá éppen az embernek azt az aktív magatartását fedi fel a természettel szemben, amit Marcuse visszautasít. E visszautasítás jogosult elemei — pl. a tiltakozás a természet pusztán utilitárius kiaknázása ellen — abszolutizálódnak, s úgy tűnik, mintha a valóban jogosult álláspont, a természet önmagáért-valósága helyreállításának romantikus-reakciós követelése volna. Az emberi gazdagságot a természet és az egyén merő önmagáért-valóságában fellelni akaró Marcuse antropológiájának „ultrahumanista" szólamai így csapnak át a természet és a társadalom feletti szabadság eszközeinek, a társadalmi ember „hatalmi szerveinek" (Marx) visszautasításába.

Több esetben tehát Marcuse is visszavonja a technológiai racionalitás abszolút felelősségének elvét. Így pl. mint már jeleztük, bizakodik a tudományos-technikai forradalomnak a társadalmi viszonyokat forradalmasító hatásában, ugyanakkor, amikor másutt ezt a hatást a jelen viszonyokat stabilizáló, konzerváló tényezőként értékeli; egy helyütt új technikát követel, másutt csak a termelőfolyamatnak új értékek alapján történő irányítását (azt tehát, amit Marx úgy fejezett ki, hogy a termelőfolyamat legyen az emberért és ne fordítva). Ismét máshol a technológiai racionalitás totális felelősségéről szóló tétel azzal a megállapítással kereszteződik, hogy a gazdasági, társadalmi viszonyok, a magánérdek a felelősek a termelőapparátus destruktív felhasználásáért. Így mutathat rá a szocializmus fölényére: ott a gazdasági szférában a privátérdek már nem gátja a haladásnak. Továbbá, hasonló önellentmondások tarkítják az egydimenziós társadalom „racionális" jellegéről szóló centrális tételét is: az Ész utolsó állomása eszerint irracionális, a valójában racionális magatartás a fennálló visszautasítása. Végül pedig az egydimenziós ész a „haladás ambivalens racionalitásaként" konkretizálódik. Az ész kérdésében elfoglalt álláspontjának önellentmondásai abból fakadnak, hogy tisztázatlanul keveredik nála a különben általa is bírált Max Weber-i tétel (a technikai és a tőkés gazdasági racionalitás elveinek azonosítása) e mégiscsak közös nevezőre hozott racionalitások (hegeli—marxi értelemben vett) ellentmondásosságának, irracionális elemeinek felmutatásával. Továbbá, a technológiai racionalitás-koncepció önellentmondó lényege abban nyilvánul meg, hogy egyrészt üdvözli a tudomány termelőerővé válásának mai folyamatát, másrészt viszont maga a technológiai racionalitás fogalma rejtve megcáfolja ezt a folyamatot: a tudomány bűnbeesése a technológiai a priori következtében éppen a tudomány termelőerővé válásának elméleti ellenstruktúráját fejezi ki.

A barbár mítosz, amely voltaképpen a *monopoltőkés termelési és tulajdonviszonyok politikai ártatlanságának* bizonyítására hivatott (hiszen az ember elnyomásának „tervét" áttolja a tudomány és a technika területére),[14] ily-

[14] E mítosszal szemben a nagy korporációk hatalmát igenlő Galbraith sokkal értékesebb felvilágosításokkal szolgál, márcsak azért is, mert ő — szemben Marcuséval, aki az ökonómiai elemzést tudatosan váltja fel a filozófiaival — a monopoltőkés termelési-értékesítési viszonyok elemzéséből indul ki. Eszerint a modern technológiát alkalmazó korporációk szükségképpen a piac tudatos irányítására, ellenőrzésére törekednek, ezt segíti elő a fogyasztók manipulálása: a fogyasztóknak azt kell megvenniök, amit a nagy termelő szervezetek a piacra dobnak. A döntés helye áttolódik a kontrollálhatatlan egyéni fogyasztás szférájából az ellenőrzött, irányított termelőszervezetek területére. A piacnak Galbraith szerint nem a szocialisták az ellenségei, hanem a fejlett technológia; a nagy korporációk és a szocialista tervezés ugyanannak a szükségletnek a termékei. Hogy nem a tudomány és a technológia eredendő bűne az oka az emberek manipulálásának, „instru-

módon szervetlenül „kiegészül" a megvetett marxi „profécia" egyes, mégis csak aktuálisnak tartott elemeivel. Bár mindig kritikailag állott szemben, sohasem tudott elméletileg megbirkózni az osztálytársadalmaknak, s különösen a tőkés fejlődésnek azzal az ellentmondásával, amelyet Marx úgy fejezett ki, hogy a technika győzelmeit a jellem elvesztése árán vásároljuk meg, hogy az anyagi erőket szellemi élettel ruházzuk fel, az emberi életet anyagi erővé tompítjuk. A termelőerők és a társadalmi viszonyok antagonizmusának tétele túlságosan is „mindennapi" magyarázó elvnek tűnt Marcuse számára.

Mint *polgári* ideológus, Marcuse a viszonyok dologiasságának látszatát súlyosbítja a technika fetisizálásával, több vonatkozásban is elfogadja és megszilárdítja azt a látszatot, hogy a modern termelőerők fejlődése valóban legitimálja a tőkés rendszert és nem jár felszabadító következményekkel. Igazolja a manipuláció mindenhatóságának látszatát stb.

Mint *polgári humanista*, aki visszariad a hatalmas gazdaság improduktív és pusztító felhasználásától, az outsiderok, a színes bőrűek, a harmadik világ nincstelenjeinek szörnyűséges sorsától, általában az imperialista barbárságtól, szenvedélyesen visszautasítja a vietnami háborút, a kretenizmust terjesztő manipulációs ipart, a polgári filozófia fokozódó leszűkülését, eltorzulását — fenti álláspontját sokszorosan megcsorbítja, visszavonja, ugyanakkor ismétcsak megerősíti.[15]

Mint az egész civilizációt *baloldali-plebejus álláspontról is bíráló ideológus*, az anyagi viszonyok olyan megváltoztatását követeli, amely végre minden ember számára lehetővé tenné az általa oly sokszor emlegetett boldogságot, azonban mint a *baloldali kritika ezen elemeit egy jobboldali, reakciós irányban kibontakoztató* „radikális" *kritikus*, fellép az ész, az öntudat, a munka ellen, átmenti a prefasiszta ideológia egyes elemeit; „az életösztön totális affirmációját" igenelve, az anarchista lázongásokat az egyesült jobboldalnak megfelelő irányban vezeti le. Ugyanakkor a mítosz keretében terjeszti a klasszikus humanizmus s a marxizmus egyes elemeit, és így nemcsak az anarchista tendenciákat erősíti, hanem a polgári demokratizmus, a kispolgári forradalmiság egyes elemeit is, ideiglenes ösztönzőjévé válva a proletariátus potenciális szövetségeseinek. Az új rendbe való átmenet békés útját egyértelműen tagadva ismét csak ellentmondásos hatást fejt ki: megkérdőjelez bizonyos jogosulatlan parlamentáris illuziókat és a gondolattalan akció fetisizálása, valamint az antiintellektualizmus irányában ösztönöz. (Marcusénak az új baloldalra gyakorolt ilyen értelmű hatásáról lásd Paul Breines: Marcuse and the New Left in America, Antworten . . . 148.) A szervezet, az ideológia negatív megítélésével viszont lefegyverzi az általa is részlegesen ösztönzött progresszív erőket.

Mint az *imperialista hidegháborús és fellazítási politika* magas állásokat betöltött, hivatalból is politikai és ideológiai *képviselője* meghirdeti, hogy

---

mentalizálásának" stb., hanem az, hogy a termelőfolyamatot uraló magánérdekek irányítják a szükségleteket, Galbraith álláspontjának kritikai értelmezése efelől nem hagy kétséget. (John Kenneth Galbraith: „The New Industrial State", London 1967. 6, 28, 33, 205.)

[15] Így pl. a nyelvi analitikus irányzat bírálatakor nem tárja fel az azt létrehívó alapot, kapcsolatát a polgári filozófiai hanyatlással általában, hiszen akkor nem jelölhetné meg ugyanazokkal a fogalmakkal, mint a „szovjet-marxizmust". Ennek az irányzatnak egydimenziós jellege, amely voltaképpen defenzívában alakult ki a polgári, „kétdimenziós" ellentmondásos léttel szemben, ismétcsak korunk valósága egydimenziós végzetével kapcsolatos hamis tételét hivatott igazolni.

a Szovjetunióban az igazi forradalom még hátra van, a felszabadítás erőit az egész baloldalt megosztva, a munkásosztályt és a szocialista rendszert kizáró módon határozza meg, továbbá az értelmiségiek hegemóniáját hirdeti az igazi kiutat mutató Nagy Visszautasításban. Követeli a régivel való radikális szakítás szükségességét és „privatizálja a forradalmat" (H. G. Helma).[16]

Marcuse egydimenziós ideológiája lényeges vonatkozásában szerves része a valójában az imperializmusban kibontakozott affirmatív kultúrának,[17] másrészt részleges és időleges önkifejezési formája a munkásmozgalmat jobbról, egy harmadik út kialakítása érdekében bíráló baloldali polgári-kispolgári, és (a munkásmozgalmon belül) jobboldali és anarchista erőknek, továbbá azon monopoltőkeellenes, nem-proletár irányzatoknak, amelyeknek ellenzékisége a demokratikus és humanista polgári eszményektől is ösztönözve, a kapitalizmus klasszikus ellentmondásainak kiéleződése, a tudományos-technikai forradalom körvonalazódó követelményei és az állammonopolista kapitalizmus közti feloldhatatlan ellentétet fejezi ki.[18]

Szerepe Nyugaton ellentmondásosan pozitív; főleg ott, ahol a kommunista pártok hatásukat még nem tudták kiterjeszteni az értelmiségiekre, még a marxi ideológia egyes elemeinek propagálása is pozitívumot jelent. Így emeli ki pl.

[16] Továbbá, nemcsak a munkáiban foglalt ellentétes tendenciákat kell tekintetbe vennünk, hanem azt is, hogy magának az összkoncepciónak, hatását tekintve, két síkja van. A marxista kritika tárja fel egyedül konzekvensen az egész koncepció apologetikus lényegét, „egydimenziós voltát", a nem-marxista, ám a tőkés viszonyok ellen lázongó tudatot viszont ideig-óráig kielégítheti az összkoncepció első síkja: a szembetűnő antikapitalista állásfoglalások, az „egész" elítélése, a mindennel szakító, minden szervezetet, tekintélyt visszautasító szabad praxis igenlése. (Vö. Haug később idézendő állásfoglalásával.) Ebből a nonkonformizmusból azonban csak akkor bontakozhat ki forradalmi állásfoglalás, ha a Marcuse koncepcióján nevelkedett szakít a koncepció alappillérével, mindenekelőtt az osztályharcot megtagadó, integrált világ elméletével.

[17] Valójában a polgári kultúra affirmatív elemei csak az imperializmus korában váltak uralkodóvá, a dekadenciában. E kultúra lényeges jegyei Marcuse szerint: a lelki-szellemi világ eloldása a mindennapokként értelmezett emberi léttől és fölébe emelése, a szellemi világban való részesedés ilymódon az „ünnepnapok" privátügyévé válik. „A klasszikus polgári kultúra ideális alakjait olyannyira eltávolította a mindennapi történéstől, hogy az ebben a mindennapban szenvedő és reménykedő emberek önmagukat csak egy totálisan másik világba való ugrással találhatták meg. Így a művészet azt a hitet táplálta, hogy az egész eddigi történelem csak sötét és szomorú előtörténete ennek az eljövendő létnek." Az emberiesség, a jó, az igazság, a szolidaritás egy magasabbrendű, tiszta, nem-mindennapi lét elemei, míg a mindennapi élet „önmagában puszta anyag, merő lehetőség, inkább a nem-léttel, mint a léttel rokon . . . anyag valami számára, ami majd értékkel ruházza fel". (Über den affirmativen Charakter der Kultur. Lásd „Kultur und Gesellschaft" 1, 60, 63, 67, 82.)Marcusénak a klasszikus kultúráról kialakított koncepciója valójában a mai kultúra dekadens tendenciáit általánosítja, ideológiai-filozófiai hátterével, a kettős lét modernista értelmezésével. Amint ezt kezdettől bizonyítani próbáltuk, ennek képviselőjévé vált maga Marcuse is, hiszen ő maga mondja, hogy „ebben a világban az emberi egzisztencia merő nyersanyag, anyag, dolog, mozgásának elve nem benne rejlik" („Eros" . . . 93.), és azt tartja, hogy az ember, mint a szubjektív szabadság alanya, csak a mindennapoktól távol, a művészet nem-realista formáiban (szürrealizmus, atonális zene) őrizheti meg magát. Végül, ő fogalmazza meg, a „sötét és szomorú előtörténetből" egyedül kivezető tisztán kvalitatív ugrás fogalmát, amely mindenképpen affirmatív — a tőkés valóság vonatkozásában.

[18] Hogy ez utóbbi rétegek vonatkozásában az egydimenziós világkép hatása milyen időleges volt, erre Marcusét bírálva Lefèbvre is rámutat: „Abban a pillanatban, amikor a diákok hasadékot fedeztek fel a társadalmi építményben és kitágították azt, mit tártak eléjük? A zárt társadalom elméletét." (A. Lefèbvre: „L'irruption de Nanterre au sommet", Éditions Anthropos, 1968, 27.)

Steigerwald a Marcuse gondolatai által is ösztönzött antiautoritárius mozgalom (ellentmondásosan) progresszív szerepét az NSZK-ban.

Ami a tőkésországok kommunista pártjait illeti, itt ez a szerep egyértelműen negatívvá válik, a magát revízionistának valló Marcuse által képviselt polgári nézeteknek (a konvergenciea- és a technokráciaelmélet, a lenini párt szerepének tagadása, az értelmiség vezető szerepének elve, a marxizmus relativizálása, pluralizálása s általában a bürokratikus, dogmatikus tendenciák anarchisztikus-liberális visszájukra fordítása) Garaudy által kifejtett válfaját az FKP határozottan elítélte. (Vö.; La Nouvelle Critique, Ou en est Garaudy? Casanova—Cohen szerk. cikke.) Hasonló funkciót töltenek be Marcuse nézetei a szocialista világrendszer v 'natkozásában is, éppúgy elősegíthetik e rendszernek az „új baloldal" mezébe öltözött jobboldali és anarchista kritikáját, mint ahogyan hozzájárulhatnak a marxizmusnak a polgári ideológia szellemében fogant dezintegrálásához, relativizálásához, feloldásához a szabad praxis antropológiájában és a polgári filozófia kettős lét-koncepciójában.[19]

Marcuse egydimenziós ideológiája azóta buborékként esett szét; a proletariátus nem-integrált voltának elméleti bizonyítását feleslegessé tette az, aminek hatása alól Marcuse sem vonhatta ki magát: a fenyegető franc ia május.[20]

[19] Marcuse múlékony, de nagy hatása nyilván felveti elméleti-politikai munkánk fogyatékosságainak kérdését is. Előljáróban azonban Haugra hivatkozunk, aki tömören körvonalazza Marcuse ideológiája rövid távú előnyének, bizonyos rétegek körében kifejtett hatásának lényeges okát. „A Nagy Visszautasítás tiszta negativitásának tagadhatatlan előnyei vannak a marxizmussal szemben: maradéktalanul átvihető, transzportábilis, megfoghatatlan és mégis könnyen megfogható. Maradéktalanul hajlékony, egészen a cinizmusig." („Antworten" . . . 57—58.) Ahol azonban valóban a kommunista pártok tevékenységében fellelhető hibákról, hiányosságokról van szó, ott az elemzés és önbírálat nyilván csak ezektől a pártoktól indulhat ki. (Vö. Althusser „Michel Verret-nek a ‚diákok májusa'" c. cikkéről („La Pensée", 1969 jún.), vö. még a francia diákmozgalmak és ideológiájuk értékelésével kapcsolatban: „La Pensée", 1969 aug.—okt., különsz.) E kérdéssel kapcsolatban még csak annyit, hogy az elmúlt években a „parttalan marxizmus" szellemében Garaudy által folytatott dialógus több vonatkozásban is a múlt kulturális hagyományai anarchisztikus tagadásának — a mozgalmon belüli — opportunista fonákja volt (ugyanakkor a nem-realista kultúra több szempontból is kritikátlan üdvözlése és integrálási kísérlete a dekadens affirmatív kultúra előtti polgári fegyverletétel pontos megfelelője). A marxista állásponthoz szilárdan ragaszkodó, azt alkotóan továbbfejlesztő dialógus kiszélesítésével egyidejűleg igen fontos volna a marxizmus álláspontjának — közérthető, színvonalas — kifejtése korunk lényeges, széles tömegeket érintő kérdéseiben.

[20] Lásd Marcuse: „Das Problem der Gewalt in der Opposition". (Psychoanalyse u. Politik, Frankfurt 1968, 57.) Eszerint Európában a munkásosztály nem (vagy még nem) integrálódott. Álláspontjának ezt a revízióját emeli ki Szvetozar Sztojanovics, Marcuse Korcsulában megtartott beszédeire hivatkozva („Praxis", 1969/1—2, 209.); vö. még a „Spiegel"-nak adott interjúját (1969 júl.). Továbbá szintén a korcsulai előadásaiban (The Realm of Freedom and The Realm of Necessity, Revolutionary Subject and Self-Government, „Praxis", 1969/1—2.) Marcuse hangsúlyozza, hogy a diákmozgalom nem helyettesítheti a munkásosztályt mint forradalmi erőt. E mozgalom, amely „újra meghatározta" a szocializmust, ugyanakkor (feltehetően) a munkásosztály szükségleteinek és törekvéseinek megfogalmazására hivatott. Taktikai meggondolások is szerepet játszhattak az egydimenziós világkép e fő pillérének elvetésében; ha ugyanis Marcuse ezt a tételt fenntartja, feltétlenül elszigetelődik az európai „harmadikutas" törekvésektől. Azóta megtett útjának problémáira itt már nem térhetünk ki (ahogyan még csak nem is kísérelhettük meg koncepciójának egybevetését a „harmadik világ" reprezentánsai különféle teoretikus törekvéseivel). Robert Steigerwald, aki 1967-től Marcuse munkásságának új szakaszát vélte felfedezni korábbi álláspontjának részleges korrekciói miatt, könyvének előszavában (1969) ezt a hipotézist visszavonta.

GONDOLATOK A KOMMÜN 100. ÉVFORDULÓJÁN

JEMNITZ JÁNOS

A KOMMÜNÁROK SZELLEMI ARCULATÁHOZ

A Kommün centenáriumán sok összefüggést érintettek a megemlékezők a különböző lapokban, szakfolyóiratokban. E helyütt két kérdéskörre szeretném ráirányítani a figyelmet. Az egyik az, amiről rendszerint csak érintőlegesen szokás megemlékezni, holott nyilván nagyon fontos terület, s röviden így fogalmazható meg: kik is voltak a kommünárok? Természetesen nem névsorra, mégcsak nem is rövidebb életrajzi, lexikonszerű összefoglalókra gondolok, hanem annak rögzítésére, hogy milyen környezetből kerültek ki, s főként miként gondolkodtak. Ez az, ami úgy hiszem, az utóbbi időben az úgynevezett „szélesebb közvéleményt" is a forradalmi mozgalmak megjelenítésekor leginkább érdekli, s amire világszerte a kutatók növekvő mértékben igyekeznek választ adni. A kérdés első fele a szociológia területére vezet el bennünket, a második azonban, azt hiszem, nagyon is e folyóirat hasábjaira kívánkozik.

E nagyobb kérdésre kimerítő vagy akárcsak kielégítő feleletet nem tudok adni, de néhány részletére reflektálnék, s remélem ezzel is elősegíthetem a jobb tájékozódást.

Mindenekelőtt egy ellentmondásra hívnám fel a figyelmet. A kézikönyveket fellapozva és a szokványos megállapítások szintjén azt tapasztaljuk, hogy három szellemi irányzatot állapítanak meg a kommünárok táborában; a proudhonistát, az új jakobinust és a blanquistát. Az igényesebb megközelítések a proudhonisták csoportjában megkülönböztetik az új és régi, bal- és jobboldali proudhonistákat. Ezekkel a rögzítésekkel azonban aligha lehet megelégedni. Egyfelől szerfelett hiányosak, másfelől rendkívül statikusak és nem elég árnyaltak.

A Kommün magyar nyelvű irodalmából nagyon hiányoznak az olyan munkák, amelyek elemeznék a II. császárság időszakában a különféle császárságellenes, köztársasági, liberális, demokrata, forradalmi és szocialisztikus csoportosulásoknál végbement mélyreható erjedést. A filozófiai kérdéseket (mint például azt, hogy a szocialista irányban tájékozódók mellett nem véletlenül vallott materialista nézeteket Blanqui vagy Delescluze és e forrongó tábor zöme) itt mellőzném, csak azt hangsúlyoznám, hogy mennyire óvakodni kell a meggyökeresedett leegyszerűsítésektől és a statikus megközelítésektől. Hiszen köztudott, hogy az „apolitikus Proudhon" már az 1848-as forradalom idején képviselőséget vállalt, s felszólalt a munkások védelmében, s posztumusz írásában, amely csak 1865-ben, az Internacionálé megalakulása után jelent meg, ő is elismerte a politikai szervezkedés szükségességét. Delescluze valamikor még opponálta a szocialistákat, később együttműködött velük. Blanqui és követőinek egy része az 1860-as évek közepén fenntartással, sőt gyanakvással

szemlélte az I. Internacionálé első lépéseit, s a proudhonistákban olykor a császárság kegyeltjeit, ha éppen nem besúgóit, de mindenesetre a forradalmi mozgalom megzavaróit látta. Később az Internacionálét jobban megismerve, s nem utolsósorban a bonapartista államgépezettől üldöztetve, amely egyaránt esújtott a blanquistákra és proudhonistákra, eszmeileg, szervezetileg és emerileg is közeledtek az Internacionáléhoz s a proudhonistákhoz.[1] A proudhoisták arculata szintén megváltozott — ez kapcsolódott a már ismertebb elenségekhez, amelyekre inkább csak utalnék, mivel úgy hiszem, itt nem ell ré szletesebben taglalni. Az Internacionálé munkásságának, Marx írásaiak és a nemzetközi kongresszusok vitáinak hatására a régi típusú vezetők Tolain, Fribourg) helyébe újak, radikálisabbak léptek (Varlin, Malon, Theisz és közöttük Frankel). Ismeretes, hogy a jobb- és baloldali, vagy régi és új típusú vezetők között mindenekelőtt két fontos kérdésben mutatkozott különbség. Az egyik a sztrájkokkal szembeni magatartást érintette. A régi proudhoni dogmák szerint a sztrájkok nem segítenek a munkásság sorsán. E kérdésben az Internacionálé megalakulása óta heves viták folytak a nemzetközi kongresszusok plénumán is, amelyek során Marx is többször felszólalt és a megalapozott elméleti analízist fejtett ki. A világos érvelés mellett azonban alighanem a gyakorlat, a francia valóság alakulása hozott e téren is fordulatot, amikor a gazdasági válság és a politikai krízis együttesen sztrájkhullámot váltott ki, s ezt a proudhonistáknak is fel kellett karolniuk. Ennek során indult meg a belső megtisztulás, a vezetők „rotálása", amikor a régiek helyébe újak álltak, akik eleve vállalták a sztrájkmozgalmak irányítását.

A sztrájkok megítélése mellett talán még jelentősebb volt az a vita, amely akörül folyt, hogy kell-e harcolnia a munkásszervezeteknek tisztán politikai célkitűzésekért? Az Internacionálé egyértelmű választ adott: igen, a munkásoknak, szocialistáknak elsőrendű feladata a politikai szabadság szavatolása, a császári, monarchista, bonapartista rendszerek megdöntése, a köztársaság és a polgári demokratikus feltételek kialakítása. E kérdéseket az Internacionálé 1867-es lausanne-i kongresszusának határozata tisztázta, amelynek rövidesen kedvező visszhangja támadt Franciaországban is. A blanquisták táborában ezután oszladozni kezdtek a gyanakvás felhői, de megintcsak sokoldalú, többtényezős folyamattal állunk szemben. Egyfelől a különféle ellenzéki csoportosulások közeledtek egymáshoz, másfelől a válságba jutó császárság terrorja is fokozódó mértékben sújtott le rájuk, és ugyanakkor érezték e válságot, amely egyszersmind megszólalási lehetőséget is biztosított nekik. Lapokkal rendelkeztek az emigrációban és Franciaországban egyaránt. S itt megint azt tapasztaljuk, hogy sokszor nem lehet tisztán proudhonista vagy polgári köztársasági orgánumokról beszélni, mivel ezek, érthető okokból, helyet adtak hasábjaikon a „vendégszereplőknek". Az 1860-as években a „Rive Gauche" egyik szerkesztője Charles Longuet volt s állandó munkatársa P. Lafargue — akik ekkor már Marx környezetéhez tartoztak, de e lapba olyan forradalmár emigránsok is írtak, akik távolról sem voltak marxisták. Ugyanígy később, az 1860-as évek legvégén az egyik legbefolyásosabb ellenzéki lap a „Marseillaise"

[1] E kérdésekről bővebben szól az egykorú blanquisták közül Charles Da Costa „Les blanquistes" c. írásában (Paris 1912); az újabb kutatások között elsősorban Maurice Dommanget írásait lehet megemlíteni, mindenekelőtt: „Blanqui et l'opposition revolutionnaire à la fin du Second Empire" (Paris 1960).

volt, amelynek egyik szerkesztője Henri Rochefort a ragyogó és bátor ellenzéki publicista, akit 1870-ben képviselői mandátuma ellenére bebörtönöztek, amikor nem rettent vissza attól, hogy a nevezetes Victor Noir gyilkosság után így írjon egy nyilatkozatában: „voltam olyan gyenge, hogy azt higgyem: egy Bonaparte más is lehet, mint gyilkos. Képes voltam elhitetni magammal, hogy e gyilkosságból és orgyilkosságból élő család valamelyik tagja becsülettel ki mer majd állni a porondra . . . Tizennyolc esztendeje nyög Franciaország az útszéli rablók vértől csöpögő ökle alatt . . . Francia nép, mikor kiáltod oda nekik, hogy elég volt?" S természetes, hogy ilyen körülmények között Rochefort, aki nem volt szocialista, rendszeresen helyet biztosított a lapban az Internacionáléhoz tartozó publicisták cikkei számára, beszámolókat közölt az Internacionálé kongresszusairól, munkájáról. Majd amikor a francia—porosz háború megkezdődött, s a lap a háború és bonapartista kirobbantói ellen lépett fel, ez a szellemi front még szélesebbre nyílt: a „Marseillaise" hasábjain szólalt fel a háború ellen az idős fourierista Victor Considerant is.

Vagyis a császárság utolsó éveiben, válságos periódusában már szélesebb köztársasági-szocialista egységfront volt kibontakozóban, s ez olykor nehézzé teszi a sajátos eszmei arcvonalak pontos meghatározását. Mindemellett hangsúlyozhatjuk, hogy ekkor, az 1860-as évek végén is megfigyelhető egy jellegzetes vonás, nevezetesen az, hogy a köztársasági ellenzék táborából mind többen közeledtek a szocialista eszmékhez. Vagyis míg kezdetben a császárságot támadták, később már mindinkább társadalmi reformokat követeltek. E forradalmároknak korábban is megvoltak társadalmi reform szándékaik, de az 1860-as években mélyítették el tudásukat, s aligha Blanqui az egyedüli, akinek szocializmusa ezekben az emigrációs években vált éretté, s gondolatait ekkor vetette papírra.

Magától értetődő, hogy a szocializmus fogalma nem helyettesíthető be a mai fogalmakkal, s az, hogy ebben az irányban ki meddig jutott el, s hogy ki mit értett e fogalmon, megint olyan témakör, amelynek történeti tisztázása további feladatnak tekinthető. Az azonban bizonyos, hogy a köztársasági, ellenzéki táborban a politikai rendszer megváltoztatását, a szabadságjogok biztosítását növekvő mértékben összefűzték a népjólét megteremtésével, szociális reformokkal, szocialisztikus törekvésekkel.

Ez a széles egységfront 1870 őszén újabb összetartó elemekkel bővült, erősödött, amikor a sedani katasztrófa után a porosz csapatok mélyen betörtek Franciaországba s már Párizst fenyegették. Ekkor feléledtek a régi, 1792—1793-as forradalmi, jakobinus hagyományok, a forradalmi nemzeti egység gondolata. Később a nemzeti egység széttöredezett, a szociális elemek nagyobb hangsúlyt kaptak. A belső átcsoportosulás ellenére azonban 1870 telén, a nagyburzsoázia kormányzatával (amely a vidéki jómódú parasztságra és természetesen a klerikalizmussal, monarchizmussal terhelt rétegekre támaszkodhatott) szemben újabb akcióegység született különböző forradalmi körök, irányzatok között, s miként az 1860-as évek végén, megint „pártközi koalíció" közös frontjában léptek fel. Végeredményben a március 18-i foradalom előtt a forradalmi bizottságok ilyen alapon keletkeztek, s március 18 után az első forradalmi hatalom, a Nemzeti Gárda Központi Bizottsága is koalíciós" frontot alkotott („pártpolitikailag" és „eszmeileg" egyaránt), majd a Kommün idején, a 72 nap alatt is ez a közös összefogás maradt jellemző.

Az összefogást tehát három különböző periódusban kellene részletesebben elemezni: megszületését az 1860-as években, továbbélését 1870. szeptember

4-e után, majd pedig a Kommün napjaiban. Mindhárom időszakban az összetartó pántok az erősebbek — a reakcióval szemben, hiszen valamennyi forradalmi irányzatnak élethalálharcot kellett vállvetve folytatnia —, de mindemellett tanulságos lenne a sajátos profilok kimunkálása is.

S itt még egy félreértést és leegyszerűsítést kell eloszlatni. Tévedés lenne valamennyi szereplőt valamelyik nagyobb csoportba beleerőszakolni. Miként az 1860-as évek végén is sokan írtak, szervezkedtek a császárság ellen, anélkül, hogy bármelyik párttal egyértelműen eljegyezték volna magukat, ugyanígy a Kommün napjaiban a nyolcvanegynéhány megválasztott Kommün-tag jelentős hányada nem volt sem proudhonista, sem blanquista, sem új-jakobinus, hanem egyszerűen forradalmár, akiket jórészt személyes érdemeik alapján választottak meg, akiket a párizsi nép az elnyomás és üldöztetés éveiben ismert és szeretett meg. Csak egy példát említve, itt van Jules Vallès esete, aki közel állt valamennyi irányzathoz, forradalmi bátorságához, megvesztegethetetlenségéhez nem fért kétség, ahhoz sem, hogy nem elégedett meg pusztán a formai egyenlőséggel és köztársasággal — a szociális törekvéseket szívéből osztotta —, mégsem tartozott egyetlen csoporthoz sem. Mi volt az, ami elválasztotta, megkülönböztette: erre megint további kutatás adhat választ. Ami kétségtelen, az az, hogy az adott pillanatban tehetsége és bátorsága tetemesen hozzájárult a forradalmi mozgalom sikereihez, s életútja a Kommün bukása után is értékes, jóllehet sohasem lett marxista szocialista.

E folyamatoknál érdekes lenne azt elemezni, hogy mennyiben voltak meghatározóak a tudati elemek, s mennyiben a történeti helyzet, a válságjelenségek, a kormányzat elnyomó politikája, a háború, az ostrom és a kormány „nemzetáruló" politikája stb. Ezek az objektív adottságok rendkívül nagy szerepet játszanak, de a tudati tényezőket s ezek változását — jelesen a szocialista gondolatok befogadását — sem lehet lényegtelennek minősíteni.

S itt még egy, ha nem is perdöntő, de érdekes jelenségre utalnánk. Arra, hogy a történeti jelenről alkotott nézetekre miként hatott a történeti múltról kialakított felfogás — vagyis milyen volt a kommünárok „történetszemlélete". E kérdést csak érintem, de az összefüggés megintcsak „megérné" a további vizsgálódást. Már csak azért is, mert a múlt megítélése ezúttal valóban a szó szoros értelmében befolyásolta a jelenről való vélekedést. Ezt két vonatkozásban is lemérhetjük: egyfelől a szociális kérdés felismerésében, ami szorosan kapcsolódott ahhoz az itt már többször érintett kérdéshez, hogy mennyire és miképpen voltak szocialisták a kommünárok. A másik nagy témakör a demokratizmus problémája, amely a nagy francia forradalom során is válságot okozhatott, s ami 1871-ben is megoszthatta és meg is osztotta a forradalmárokat, sőt a szocialistákat is. (Hiszen, miként éppen a legújabb kutatások kimutatják, a Kommün utolsó heteiben bekövetkezett szakadásnál a vitában nem úgy sorakoztak fel a résztvevők, hogy csak az egyik oldalon lettek volna az Internacionáléhoz tartozók, a szocialisták, noha a „többség"—„kisebbség" vitájában a megosztó elem kétségtelenül a demokrácia értelmezése volt.)

Visszatérve az előző kérdéskörre, aligha meglepő, hogy a francia forradalom történetével a francia forradalmárok, szocialisták közül számosan szinte nemzedékről nemzedékre foglalkoztak. Köztük ott találjuk Buonarotti és Cabet, Louis Blanc és Jaures nevét. A különböző nemzedékek képviselői közül nem hiányoznak a kommünárok sem. Érdekes, hogy az egyik hosszabb tanulmány szerzője egy vezető blanquista, Edmond-Marie Tridon volt, aki az 1860-as évek derekán jelentetett meg egy brosúrát az hébertisták történetéről. Ebben

a jakobinusokkal szemben Hébert és társainak védelmére kelt, s hangsúlyozta, hogy a nép érdekeit tulajdonképpen ők érezték át legmélyebben. Nem csoda, hogy ezt a brosúrát a császárság elkoboztatta. Tridon, aki Blanqui legközvetlenebb környezetéhez tartozott, már egy évvel korábban, 1865-ben illegálisan megjelentetett egy népszerűvé vált antiklerikális és forradalmi folyóiratot, a „Candide"-ot, amit rövidesen szintén betiltottak, s szerkesztőit viharos körülmények közepette bíróság elé állították. Tridon e lapban történeti cikkeket is megjelentetett, amelyekben a nagypolgári köztársaságiakat, a girondistákat támadta és Marat védelmére kelt. Abban, hogy Tridon és közvetve Blanqui a „nagy forradalomból" a Marat—Hébert tradícióit tekintette érdemlegesnek, nemcsak a forradalmi érzések elevensége volt érzékelhető, hanem a szociális tartalom is. (Csak zárójelben: Tridon az 1870. szeptember 4-i forradalom után Blanqui oldalán szerkesztette a „Patrie en Danger" c. blanquista lapot, részt vett az októberi felkelésben, a Kommün tagja lett, a végrehajtó, majd a katonai bizottságban tevékenykedett, de a többi blanquistával szemben, alighanem részben történeti stúdiumainak köszönhetően is — nem a többséggel, hanem a kisebbséggel szavazott. Egyébként a Kommün bukása után Belgiumba emigrált, ahol még ugyanezen évben megbetegedett és meghalt.)

Jóllehet nyilván mások esetében is összefüggéseket állapíthatnánk meg a forradalomról és a jakobinus diktatúráról kialakult véleményük s 1871-es válaszaik között — ezt itt mégsem tehetjük meg. Csak egyetlen végső utalást: a Kommün április—májusi vitáiban is gyakorta találkozhatunk a „kisebbség"-hez tartozók táborában azzal az érveléssel, hogy a Kommün nem követheti el újra a jakobinus diktatúra hibáit, nem folyamodhat diktatúrához a néptömegek ellenében. Vagyis, míg a kommünárok egyik csoportjánál a jakobinus diktatúrát példaképnek tekintették, egy másik csoportnál (ahova egyébként a szocialisták inkább tartoztak) a jakobinus párt és korszak inkább a negatív példa szerepét játszotta, amivel szemben ők 1871-ben inkább akartak „népközelben" maradni.

S ez az a kérdés, amely mindenképpen nagyobb figyelmet érdemel, hiszen ez a törekvés a Kommün egyik elévülhetetlen érdeme, s ha lehet is azt mondani — némi fenntartással és helyesbítéssel —, hogy a március 18-i forradalom spontán jellegű volt, az feltétlenül felismerhető, hogy ez a demokratizmus, az intézkedések egész köre, s a meghirdetett politika már nagyon is tudatos volt.

A KOMMÜN DEMOKRATIZMUSÁRÓL

A Kommün demokratizmusa természetszerűen kapcsolódott a régi államgépezet szétveréséhez, egész léte a demokratizmusból fakadt, másként nem is létezhetett. A hadsereget régi formájában nyomban fel kellett váltania — az aktív tisztek zöme első pillanattól ellenségesen viseltetett a Kommünnel szemben — s a felfegyverzett nép állt a régi hadsereg helyébe, az első forradalmi kormány pedig a nemzeti gárda demokratikus úton választott Központi Bizottságából került ki. Később ennek a helyébe lépett ugyancsak demokratikus választás útján a Kommün, amely a klasszikus marxi meghatározás szerint egyszerre oldotta meg a törvényhozó és a végrehajtó hatalom feladatait. Ami pedig a bíróságokat illeti, itt is a demokratikus választások módszerét alkalmazták.

A Kommün demokratizmusa azonban nem merült ki a választásokban, abban, hogy a vezetés csaknem valamennyi szintjén választások útján állí-

tottak jelölteket. Lenin, amikor a Kommün tanulságait elemezte, a régi államapparátusnak két pillérét jelölte meg. Az egyiket a hadseregben és a rendőrségben látta — amiről már szó esett (bár a rendőri apparátus és az ügyészség átalakítására még vissza kell majd térnünk) —, a másik a bürokrácia volt. S erről a következőket írta: „Ebből a szempontból különösen figyelemre méltó a Kommünnek Marx által kiemelt egyik rendelkezése: a mindenféle reprezentációs pénzek kiutalásának és a hivatalnokok mindenfajta pénzbeli kiváltságainak megszüntetése, valamennyi köztisztviselő fizetésének leszállítása a *,munkásmunkabér'* színvonalára. Éppen itt nyilvánul meg legszembetűnőbben a *fordulat* — a burzsoá demokráciától a proletárdemokráciához." S hogy Lenin ezeket az intézkedéseket mennyire fontosnak tekintette, ezt tanúsítja saját aláhúzása: „erről hallgatnak, mintha valami idejétmúlt ‚naivitásról' volna szó, körülbelül úgy, ahogy a keresztények, miután a kereszténység államvallássá lett, ‚megfeledkeztek' a demokratikus forradalmi szellemtől áthatott őskereszténység naivitásáról".[2]

Mindez ugyanis összefüggött nemcsak a bürokratizmus lebontásával, hanem egyik ikertestvér-jelenségének leküzdésével is: a karrierizmusnak akarták elejét venni, s Marx is, Lenin is hangsúlyozta, hogy a fenti intézkedés teheti ezen a téren a legjobb szolgálatot.

Néhány adalék a Kommün történetéből, amelyek a demokratizmus erejét bizonyították. Egyfelől ismeretes a Kommün vezetőinek közismert puritanizmusa, az például, hogy Theisz és Jourde, a Kommün pénzügyminiszterei közül az egyik kifejezetten anyagi gondokkal küzdött, míg a másik „minisztersége" idején is változatlanul padlásszobájába tért haza. Mindez hozzátartozott a Kommün moráljához. De azért akadtak ellenpéldák is.

Ezek közül éppen az említett etikai alapelveket sértette meg Henry-Jules Bergeret. Bergeret közel állt a blanquistákhoz, a szeptember 4-i forradalom után a Nemzeti Gárda Központi Bizottságának tagja lett, a március 18-i forradalom után a forradalmi erők egyik tábornoka, s beválasztották a Kommünbe is. Mint ilyen a végrehajtó és a katonai bizottságban tevékenykedett, április 4-én pedig a megerősített Párizs katonai parancsnokává nevezték ki. Hamarosan azonban hírek érkeztek arról, hogy szálláshelyén fényűzően rendezkedett be, mai szóval élve „gazdasági visszaéléseket" követett el, s már április elején letartóztatták, vizsgálatot folytattak ellene s csak április végén került szabadlábra, ami után részt vett a Kommün védelmi harcaiban.

Ez különben csak az egyik súrlódás volt a Kommün és a katonai parancsnokok, sőt a választott katonai szervek között. A Kommün ugyanis megkövetelte, hogy a katonai vezetők is vessék alá magukat a községtanács irányításának, s az 1793-as hagyományokat felújítva, a delegáltak révén közvetlenül ellenőrizték őket. A katonai Központi Bizottságban azonban mutatkoztak olyan tendenciák, hogy az egymás mellé rendelésből induljanak ki, később viszont konkrét intézkedések váltottak ki nézeteltérést, többen a Kommün késedelmeskedését kifogásolták. Mindenesetre tény, hogy a 72 nap alatt a Kommün több katonai vezetőjét váltották le, s ebben nemcsak a katonai rátermettség hiánya játszott szerepet (pl. Rossel esetében). Végül is a legfontosabb intézkedéseket — az operatív katonai parancsokat nem érintve — a Kommün testülete hozta meg.

A Kommün akaratának, s így egyúttal a demokratizmusnak az érvényesü-

[2] Lenin: Állam és forradalom; Összes Művei, **33**, Budapest 1965. 39.

lésében nemcsak a hadsereg portáján akadtak problémák. Ott volt az ügyészség is, amelynek munkájában a Kommün vizsgálatot rendelt el. Az ügyészség irányítását a blanquista Raoul Rigault vette kézbe, akinek rátermettségéről valóságos legendák maradtak fenn. Segítője volt Theophile Ferré, mindketten iskolázottak, bátrak és megvesztegethetetlenek, mindketten a forradalom mártírjai lettek. Az ügyészség munkájával sokan mégsem voltak elégedettek, noha Rigault és Ferré jóhiszeműségét és forradalmiságát senki nem vonta kétségbe; többen kifogásolták az önkényes letartóztatásokat, követelték, hogy Rigault csak az igazságügyi bizottság jóváhagyásával foganatosíthasson eljárásokat. Ez ügyben a Kommün vizsgálatot folytatott, már csak azért is, mert több bejelentő, részben Kommün-tagok, a rendőrbiztosokra panaszkodott. A kései kutatók kifogásolják az ilyen általánosított panaszokat, s hangsúlyozzák a rendőrbiztosok többségének jó szándékát, no meg azt, hogy ezeket többnyire a forradalmi klubok jelölték tisztükre. Ami viszont az ügyészség önállósodását illette, a Kommün ez ügyben ugyanúgy nem tett engedményt, mint a hadsereg esetében, — félreérthetetlenül a községtanács alá rendelte tevékenységét. Mindez nemcsak a közös testület döntéseinek primátusára vonatkozott, hanem azt az alapelvet is érvényesítették, hogy a Kommün tagjainak mindenüvé joga legyen elmenni, bepillantást szerezni.

A Kommün egész tevékenységét áthatotta ez a demokratikus törekvés. Tulajdonképpen ezzel kapcsolatos két olyan lépés is, amit egyébként Marx már az eseményekkel egyidejűleg hibának, túlzott aggodalmaskodásnak ítélt. Az egyik a Nemzeti Gárda Központi Bizottságának a hatalomról való lemondása volt. Ez a katonai forradalmi szerv ugyanis ismeretes módon március 19-én csak ideiglenesen vállalta a forradalmi hatalom gyakorlását — amíg a választásokat megejtik. (Ezt első nyilatkozataiban is hangsúlyozta, de a bizottság tárgyalásain, a teendőket tisztázó megbeszélésein is egyöntetűen ilyen vélemény kerekedett ki.) Marx hangsúlyozta, hogy ezzel a forradalom értékes napokat veszített, amikor támadnia kellett volna. A késlekedés mögött azonban nem tétova bizonytalanság húzodott meg, hanem az a hangsúlyozott demokratizmus, hogy egyfelől Párizs lakosságát akarták megkérdezni, másfelől a forradalom másnapján a forradalmárok is még abból indultak ki, hogy csak Párizs nevében beszélhetnek, s meg kell várniuk, amíg kapcsolatokat teremtenek az ország többi városával, amíg az egész francia nép hallatja szavát. S ugyanez a demokratizmus érvényesült akkor is, amikor a Központi Bizottság minden jelentősebb kérdésben elhalasztotta a döntést, amíg a választásokat megejtik, s ezzel a forradalom 10 értékes napot engedett át az ellenforradalomnak, hogy az a meglepetésszerű vereség után összeszedje erőit.

A Kommün azután hasonló szellemben kezdte meg tevékenységét, aminek néhány aspektusát már jeleztük. Ugyancsak jellemző vita kezdődött már az első napon az ülések nyilvánosságáról, illetőleg arról, hogy a megbeszéléseket a sajtóban teljes egészében közzé kell-e tenni. A vélemények megoszlottak, sokan ismét a demokratizmus jegyében az abszolút nyilvánosságot követelték meg, mások — főként a blanquisták — viszont a rendkívüli helyzetre, a tényleges háborús állapotra hivatkozva ennek káros voltára figyelmeztettek. Az ellentétek tehát ismét és ismét gyakorlati lépésekkel kapcsolatban kerültek felszínre, de a csak kisebb jelentőségű viták mögött megtalálhatjuk a mélyebb ellentmondást: egyfelől a maximális demokratizmus megvalósítására irányuló törekvést — a másik oldalon a pillanatnyi szükségszerűséget, amely a forradalom érdeke szempontjából is ennek korlátozását követeli meg.

Mindezzel kapcsolatos, hogy a Kommün a legteljesebb kulturális szabadságot igyekezett biztosítani. Ez azután a sajtó frontján olyan sajátos helyzetet teremtett, hogy noha számtalan új tiszavirágéletű lapocska jelent meg, de a forradalmi Párizsban jó ideig kaphatóak voltak a Kommünnel távolról sem rokonszenvező nagypolgári lapok, s csak némelyiküket tiltották be azután, hogy kifejezetten támadták a Kommünt.

Félrevezető lenne azonban, ha a demokratizmusról szólva pusztán azt idéznénk fel, amikor és ahol e demokratizmus problémákat okozott. Az igazság az, hogy ez a demokratizmus a forradalomnak ugyanakkor nagy felhajtó ereje is volt. S itt visszautalhatnánk arra, hogy már a március 18-i forradalom is csak így győzhetett, hiszen a kormány és a katonatisztek meglepetésszerű támadását úgy tudták vissza- sőt leverni, hogy a néhány hete-hónapja működő forradalmi bizottságok ténylegesen pillanatok alatt tudták mozgósítani a tömegeket a forradalom megvalósítására. S ez a szoros kapcsolat március 18—19 után sem lazult meg.

Ismeretes, hogy a Kommün a legkülönfélébb demokratikus szervekkel szoros együttműködésben tevékenykedett. A Kommün-tagok jelentős része „fizetés nélküli másodállásban" Párizs egyes kerületeinek munkáját is irányította, mások katonai parancsnokok voltak vagy megbízottakként járták a „frontot" és hallgatták meg a nemzetőröket, ismét mások a szakszervezetekkel, klubokkal tartották a kapcsolatot. Fennmaradtak visszaemlékezések, amelyek részben a fenti okok miatt a „túlterhelésről" panaszkodtak. Arnould erről így írt: „Nem aludtunk. Ami engem illet, nem emlékszem, hogy e két hónap alatt tízszer is levetkőztem, lefeküdtem volna . . ." Vallès ugyanígy emlékezett vissza: „Micsoda mesterség! Pedig én olyan lusta vagyok! Ezektől az emberektől odaát megveszek vagy megőrülök. Nappal ülés! Éjjel ülés!"[3] S ez minden demokratikus forradalom velejárója volt, nemcsak a Kommünben, hanem a XX. sz. forradalmainál is ezt a túlfeszített munkamódszert találjuk, hiszen minden kérdésben a kollektív testületekkel összhangban a forradalmi plénumoknak kellett meghozniuk a végső döntéseket.

S ha a kapcsolat kiépítése, megtartása fáradsággal járt, ez erőt is jelentett. A Kommün nevezetes szociális-gazdasági intézkedéseit például a szakszervezetekkel és a népi klubokkal karöltve hozta meg, s tudjuk, hogy sok esetben az előzetes tervezeteket megküldték e tömegszervezeteknek, s azt is, hogy olykor éppen ezek sürgettek bizonyos „kormányintézkedéseket" a munkások sérelmeinek orvoslására — amit a kommünárok, sokszor Frankel, Varlin figyelmesen tanulmányoztak is. Ezekről a kapcsolatokról, az alulról jövő kölcsönhatásról részletesebben olvashatunk M. Choury már említett könyvében,[4]

[3] Ezzel a túlterheléssel kapcsolatban utalhatunk néhány kísérőjelenségre. M. Choury nemrégiben magyarul is megjelent könyvében utal arra, hogy a különféle kerületi tanácsokban, népi szervekben többen követelték, hogy a Kommün testületét egészítsék ki, s ennek a követelésnek a különböző forradalmi lapok is hangot adtak. Vagyis a legfontosabb demokratikus testületnek megvolt a becsülete, sokat vártak tőle. A kiegészítésre sor is került, miután több liberális nagypolgári tanácstag lemondott mandátumáról, de ezek csak pótválasztások voltak, érdemleges átalakításra nem került sor. Ebben nyilván megintcsak a rendkívüli körülmények voltak a meghatározóak, hiszen minden ilyen választás a háborús állapotok közepette hallatlan erőfeszítéseket igényelt, eltéríthette a figyelmet. Így e demokratizáló törekvésekkel szemben éppen a célszerűség érvényesült. (Lásd Maurice Choury: Vive la Commune. A Párizsi Kommün története. Budapest 1971.)

[4] M. Choury, 252—261.

néhány adalékkal azonban ezeket az ismereteket még ki is lehet egészíteni. Így megemlíthető, hogy a klubokban nemcsak rendszeresen találkozhattak a legaktívabb forradalmárok, hanem ezekben szervezett mozgalmi élet folyt, s a kluboknak olykor külön lapjaik is voltak, ezek olykor még bírálták is a Kommünt aggályoskodása, késedelmeskedése miatt. A szakszervezetekről tudnivaló, hogy Párizsban akkor 34 munkásszindikátus, 43 termelőszövetkezet és 7 fogyasztási szövetkezet tevékenykedett, amelyek mindenekelőtt a munkabizottsággal állottak jó kapcsolatban. Nem szabad megfeledkezni a nőszövetségről, amely a legkülönfélébb feladatokat látta el, politikai, szociális, sőt katonai feladatokat is. S a felsorolásban eddig csak azokról a szervezetekről szóltunk, amelyek már 1871. március 18 előtt születtek meg. Ezeket azonban ki kell egészíteni az újakkal, a különféle szintű társadalmi és félig vagy egészen államhatalmi bizottságokkal, amelyek között külön figyelmet érdemel, hogy a Kommün napjaiban születtek meg az első munkástanácsok is. Ezek közül nagyobb jelentőségre tett szert a Louvre-beli fegyverüzem munkástanácsa, amelynek munkakörét, feladatait pontosan meghatározták. Egy május 3-i rendelkezés értelmében a munkástanács ellenőrzést gyakorolhatott az egész munkamenet fölött, a tanácsnak naponként kellett üléseznie, s tagjainak kívánság szerint be kellett számolniuk a munkáskollektívának, ahogy ők is beszámoltathatták a választott üzemi részlegvezetőket csakúgy, mint az egész vállalat vezetőit.[5] A sokféle intézkedés együttvéve mind azt bizonyította, mennyire tudatosan fáradoztak a Kommün vezetői azon, hogy a kapcsolatok ne lazuljanak meg a munkástömegek és vezetők között.

Ahogyan a Kommün vezetői Párizs egész lakosságát mozgósítani igyekeztek, természetesen nem feledkeztek meg a „fejmunkásokról" sem. Courbet a Kommün tagjaként április 6-án egy nagygyűlésen mondta: „ma a művészekhez fordulok, hivatkozom értelmükre, érzelmeikre, hálájukra . . . Ebben az órában a művészeknek minden erejükkel hozzá kell járulniuk — ez becsületbeli adósság — Párizs erkölcsi állapotának helyreállításához, a gazdagságát jelentő művészetek helyrehozásához."

S a művészek valóban a Kommün segítségére siettek, köztük olyanok, mint Courbet, Corot, Manet, Millet, Oalou, Daumier, Gill és Pilotell. Amit viszont e helyütt alá kell húznunk, az az, hogy a szellemi élet felfrissítése, megreformálása szintén mennyire demokratikus módon ment végbe. A Kommün különféle bizottságok felállítását kezdeményezte. A művészeti bizottságnak többek között az említett kiváló művészek voltak tagjai, de külön bizottságot alakítottak a színészek, s hasonló bizottságok és specializált albizottságok működtek az oktatás területén is, s valamennyi eredményekről számolhatott be.

Említésreméltó az a vita, amely a Kommün testületében a színházak irányításáról folyt le május 19-én néhány nappal a tragikus „véres hét", a Kommün bukása előtt. Az előadó Edouard Vaillant, az oktatásügyi bizottság vezetője volt, s amellett érvelt, hogy a színházak irányítását nem a közbiztonsági, hanem az oktatásügyi bizottságnak kell ellátnia. Megjegyezte, hogy ez előbbi felügyelhet a színházak belső rendjére — különös tekintettel a jelen háborús viszonyokra —, de miként a forradalom a földet a parasztoknak, a termelési

[5] P. M. Kerzsencev: Isztorija parizsszkoj kommuni 1871, Moszkva 1959, 405. (A klubok tevékenységéről részletesebben lásd a Parizsszkaja Kommuna 1871 goda c. kétkötetes munkát. Moszkva 1961.

eszközöket a munkásoknak adta, ugyanúgy a színházakat a színházi dolgozók vezetésére kell bízni. Vaillant mindezt igy fogalmazta meg: „a színházaknak a művész föderációkhoz kell tartozniuk, ezért az oktatásügyi delegáció szükségesnek vélte, hogy e célból minden művészt összehívjon".

Vagyis megintcsak a demokratizáló tendencia érvényesülését láthatjuk, amit jóvá is hagytak. Megemlíthetjük, hogy e vita során nemcsak a demokratizmus elvének szereztek érvényt, nemcsak a leegyszerűsített adminisztratív irányítást utasították el s figyelmeztettek, hogy a kulturális életben az alkotás princípiuma az elsődleges. Miként Urbain, a forradalmár s a császárság idején állásából elmozdított tanár megjegyezte, „a rendőrség hatalmának a színházak fölött csak az előadások alatti rend fenntartására kell korlátozódnia", de a darabok színrehozásában az oktatásügyi bizottságnak kell javaslatokkal élnie.[6]

Megjegyzendő, hogy a vitában a demokrácia és kulturális szabadság másik vetületéről is szó esett. Nevezetesen arról, hogy a kulturális életben az alkotók szabadságának vannak-e korlátai, és a „közjó" érdekében a Kommün mennyiben szólhat bele a színházak műsorpolitikájába s általában irányításába. Voltak olyanok — ezek véleményének legvilágosabban Félix Pyat adott hangot —, akik minden beavatkozást elutasítottak. E nézetet azonban elvetették, s a szellemi befolyásolást, ellenőrzést szükségesnek minősítették[7] — amit azonban, mint tapasztalhattuk, jobbára a szellemi dolgozók különféle bizottságainak befolyása révén kívántak megvalósítani.

A minden szinten megmutatkozó demokratizáló törekvéseket természetszerűen tükrözte a Kommün alkotmánytervezete is. A beterjesztő Lefrançais így írt a tervezetben: „Mivel a községi hatalom voltaképpen a népfelségen alapul, mindenkor ezt kell őszintén kifejezésre juttatnia." Ez volt az alapeszme, ezt iktatták törvénybe, ez vezette a Kommünt minden intézkedés meghozatalakor, s mint láthattuk e 72 nap alatt a munkában és harcban egyaránt megvalósította a demokrácia „a népért és a nép által" alapelvét, s ez a magyarázata az olyan energiák felszabadításának és sikereknek, amelyekről Marx 1871 áprilisában így írt Kugelmann-nak „Micsoda rugalmasság, mennyi történelmi kezdeményezés, mennyi áldozatkészség van ezekben a párizsiakban . . ."[8] Ez a forradalmi demokratizmus 1871-ben sikereket hozott, tanulságokat kínált — ami száz esztendő múltán sem avult el.

[6] A szocialista realizmus, I, Szerk. Köpeczi Béla. Budapest 1970, 122—123.
[7] Uo. 124—128.
[8] Marx és Engels: Válogatott levelek, Budapest 1950, 308—309.

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ÉS A TÁRSADALMI STRUKTÚRA VIZSGÁLATÁNAK METODOLÓGIAI PROBLÉMÁI

WIRTH ÁDÁM

1. OSZTÁLYFOGALOM A POLGÁRI SZOCIOLÓGIÁBAN

Az egyoldalúan empirikus szociológia eleve lemond a szociális struktúra alapvető fogalmainak (köztük az osztály fogalmának) elméleti tisztázásáról, és arra az álláspontra helyezkedik, hogy a szociológiának csak a tények empirikus kutatásával kell és szabad foglalkoznia, mellőzve minden általánosabb elméleti igényű fogalommeghatározást, illetve csak nagyon óvatosan haladva a tények empirikus leírásától az általánosabb összefüggéseket kifejező fogalmak tisztázása felé. Ennek a magatartásnak a racionális magva, hogy a tények feltárása és konkrét vizsgálata a reális alapja mindenfajta fogalmi általánosításnak, s ebben a vonatkozásban indokolt az óvatosság és a fokozatosság. Másfelől azonban semmiféle empirikus kutatás nem lehetséges általános fogalmak nélkül, a tudományos vizsgálatban a megismerés nemcsak a tényektől a fogalmak felé halad, hanem fordítva is: a fogalmaktól a tények felé, a fogalmak segítségével (és csakis azok segítségével) ragadhatja meg a tudományos gondolkodás a tényeket. A tudományosan kidolgozott és formailag is meghatározott fogalmak a tények feltárásának, vizsgálatának, elemzésének fontos eszközei, a fogalmak tisztázása, illetve tisztázatlansága pedig eleve meghatározza az empirikus kutatások korlátait. Az egyoldalú empirikus vizsgálat önmagát korlátozza, amikor lemond saját fogalmi apparátusának tisztázásáról és ezzel kiszolgáltatja magát a pontatlan, téves, hamis fogalmaknak, a fogalmak eklektikus használatának.

Valójában az empirikus szociológia sem nélkülözi az általános fogalmakat, munkahipotézisek, az empirikus anyag elrendezésének formája és módja stb. alakjában a fogalmak jelen vannak a legtisztább empirikus vizsgálatban is, meghatározva annak irányát, módszereit, jellegét, anélkül, hogy pontos jelentésüket és jelentőségüket az empirikus szociológus önmaga számára tisztázná és ennek alapján tudatosan s egyben kritikusan használná azokat. Az empirikus szociológia, amely programszerűen lemond az általános fogalmak elméleti tisztázásáról, rendszerint öntudatlanul és kritikátlanul átveszi, eklektikusan alkalmazza a polgári szociológia leglaposabb és egyben leginkább tendenciózus fogalmait és ezzel együtt a polgári szociológia szemléletét, nézőpontjait is. A szociális struktúra vizsgálatában az osztályfogalomról való lemondás, illetve az osztályfogalom bármiféle megkerülése szükségszerűen megnyitja az utat a szociális struktúra olyan értelmezése számára, amelyben az osztály helyét a csoport, a réteg, a strata, a status stb. fogalmai veszik át.

A társadalom szociális struktúrájával foglalkozó legtöbb szerző a vizsgálat és elemzés kiindulópontjának tekinti, hogy fogalmilag is tisztázza azt az alapegységet (és annak alapvető kritériumait), amelyből az adott szociális struktúra felépül. Azok, akik a szociális struktúra ilyen alapegységének az

osztályt tekintik — a marxistákon kívül sok polgári szociológus is ezen az álláspontón van —, természetesen elsősorban az osztály fogalmi meghatározására és alapvető formai ismérveinek a megfogalmazására törekednek. Ilyen meghatározás nélkülözhetetlennek látszik mind az egyes szociológiai vizsgálatok programja és logikailag következetes menete szempontjából, mind pedig a különböző vizsgálatok egybevetése, összehasonlítása, a szélesebb körű általánosítás, a szociológia egynyelvűsége szempontjából. Úgy tűnik azonban, hogy ezen a ponton — vagyis már a kiindulópontnál — a szociális struktúra mindenfajta szociológiai elemzése leküzdhetetlen nehézségbe ütközik. A fogalmi meghatározások növekvő tarkasága és értelmezésük sokfélesége valóságos terminológiai Bábelt eredményez, amelyben a látszólag egy nyelvet beszélők (tehát külsőleg hasonló fogalmakat használók) sem értik egymást. Erre a sorsra jutott a szociális struktúrával foglalkozó mai szociológiai irodalomban az osztály fogalma is. A helyzet paradoxonja, hogy minél több szociológus (szociológiai irányzat) fogadja el formailag az osztály fogalmát mint a szociális struktúra alapvető (vagy egyik alapvető) egységét, annál inkább növekszik a zűrzavar ennek a fogalomnak az értelmezésében és használatában. Némi túlzással azt mondhatnánk, hogy napjainkban ahány szociológus (szociológiai irányzat) létezik, annyi osztályfogalom és osztálymeghatározás van.

Az osztály fogalmának értelmezésében mutatkozó növekvő különbségekre a szociológusoknak az a része, amelyik nem akar lemondani erről a fogalomról, a fogalom újabb — szerintük pontosabb — meghatározására irányuló kísérletekkel reagál. A terminológiai zűrzavar leküzdésére irányuló törekvések újabb meghatározásokat szülnek, amelyek viszont tovább szaporítják a definíciók és értelmezések számát, ezzel még inkább növelik a zavart. Jellemző példa erre Pitirim Sorokin és Georges Gurvitch kísérletei a táradalmi osztály különböző definícióinak kritikai áttekintésére és ennek alapján egy új, szerintük minden korábbinál pontosabb és teljesebb, azok egyoldalúságait leküzdő meghatározás kidolgozására.

„Mi a társadalmi osztály?" c. tanulmányában[1] Sorokin az osztály több tucat meghatározását veszi sorra, és csoportosítja, kimutatva róluk, hogy öt alapvető hibában — de legalább azok egyikében — szenvednek: 1. a társadalmi osztályt nem reális társadalmi csoportként, hanem az egyének nominális halmazaként fogják fel; 2. szélsőségesen üresek és meghatározatlanok; 3. a társadalmi osztályt a rangra és presztízsre vezetik vissza; 4. unifunkcionális (egyfunkciójú) csoporttal azonosítják az osztályt; 5. az osztályt, ha multifunkcionális csoportnak tekintik is, nem a lényeges funkciókat hangsúlyozzák. Az osztály egyoldalú, elégtelen és elhibázott meghatározásainak kritikai szemléjét követi Sorokin saját meghatározása, amely szerinte pozitív módon megoldja a nehézségeket. Sorokin az osztály következő nyolc ismérvét jelöli meg: 1. jogilag nyitott, ténylegesen félig zárt; 2. a szolidaritáson alapszik; 3. normális jellegű; 4. ellentétben vagy antagonizmusban van más osztályokkal; 5. részben szervezett, de főleg quasi-szervezett; 6. részben tudatában van, részben nincs tudatában önmaga egységének és létezésének; 7. a XVIII., XIX., XX. századi nyugati társadalomra jellemző; 8. olyan multifunkcionális csoportot képvisel, amelyet a foglalkozásnak és a gazdasági helyzetnek az azonossága, a jogok és a feladatok hierarchiájában elfoglalt azonos hely egyesít.[2]

[1] Cahiers internationaux de sociologie, 1947, II, 57.
[2] Uo. 78.

Georges Gurvitch az ötvenes évek elején az osztály különböző meghatározásainak kritikai szemléje[3] során kitér Sorokin meghatározásának gyöngéire és logikai ellentmondásaira is. Ilyen logikai ellentmondás szerinte többek között az, hogy Sorokin a foglalkozás és a gazdasági helyzet azonosságából kívánja levezetni az osztály egységét, holott a foglalkozás és a gazdasági helyzet maga is csak következménye az osztályhelyzetnek. Sorokin meghatározásának legfőbb gyengéje azonban elsősorban az, hogy az osztályt multifunkcionális, nem pedig az össztársadalmat megtestesítő nemzettel konkurráló szuprafunkcionális csoportnak tekinti.

A korábbi meghatározások bírálatát követően Gurvitch is pozitív meghatározással lép elő. E szerint „a társadalmi osztályok ténylegesen létező, egymástól elkülönülő sajátos csoportosulások, amelyeket szuprafunkcionalitásuk, az erős strukturáltság felé irányuló törekvésük, az össztársadalom behatásával szembeni ellenállásuk és más osztályokkal való radikális összeférhetetlenségük jellemez".[4] Nem célunk itt Gurvitch meghatározásának — amely természetesen nem zárja le a polgári szociológiában az osztály fogalmának meghatározására irányuló próbálkozások sorát — részletes elemzése és bírálata. Csak annyit tartunk szükségesnek megjegyezni, hogy Gurvitch egyfelől többé-kevésbé találó kritikáját adja a többi polgári szociológus osztálymeghatározásainak (meggyőzően mutatja ki például, hogy ezeknek a meghatározásoknak a többsége az osztályt nem reális társadalmi csoportnak, hanem nominális egységnek, atomisztikusan felfogott egyének mechanikus halmazának tekinti), másfelől azonban az általa javasolt meghatározás nem hidalja át a nehézségeket: jelzi ezt, hogy a polgári szociológia keretei között sem vezetett az osztály fogalmának egységes értelmezéséhez, s Gurvitch definíciójának ellentmondásaira és korlátaira (pl. nem magyarázza meg a szuprafunkcionalitás objektív gyökereit) polgári kritikusai is rámutatnak.

A szociális struktúrával és azon belül a társadalmi osztályok problémájával foglalkozó polgári szociológusok természetesen nem tudják megkerülni az osztály marxista fogalmát. Legtöbbjük hajlandó elismerni a marxizmus történelmi érdemét, hogy elsőnek elemezte az osztályok problémáját, először tett kísérletet az osztályok tudományos magyarázatára. Ezért az osztály fogalmának tisztázására tett kísérletekben a legtöbb polgári szociológus a marxizmust tekinti elmélettörténeti kindulópontnak, a marxizmus osztályfogalmának kritikai meghaladásán keresztül kívánja saját álláspontját kialakítani. Az osztályok kérdésének szinte minden jelentősebb elmélettörténeti áttekintése a marxizmus álláspontjának ismertetésével és kritikai értékelésével kezdődik. Gurvitchnak a társadalmi osztályokkal foglalkozó munkája „A társadalmi osztály eszméje Marxtól napjainkig" alcímet viseli és a mű első harmada kifejezetten a marxizmus álláspontját taglalja. Marxszal kezdi az osztályok problémájának tárgyalását és terjedelmes részt szentel a marxista elmélet ismertetésének az amerikai Leonard Reissman is „Társadalmi osztályok az Egyesült Államokban" c. munkájában.[5] Reissman még azt a vélcményt is megkockáztatja, hogy csaknem az egész irodalomban, amely az elmúlt félévszázadban született a társadalmi osztályokról, felfedezhető Marx hatása, tekintet nélkül arra, hogy beszélhetünk-e explicite gondolati rokonságról.[6]

[3] Georges Gurvitch, Etudes sur les classes sociales, Editions Gonthier. 1963.
[4] Georges Gurvitch, 215.
[5] Leonard Reissman, Les classes sociales aux Etats-Unis. PUF, Paris 1963.
[6] Leonard Reissman, 4.

A marxizmus történelmi szerepének, a polgári szociológiára gyakorolt közvetlen és közvetett hatásának ez a formális elismerése azonban nem szabad hogy megtévesszen bennünket a dolog lényegét illetően. A polgári szociológusok koncepciói — ezen belül az osztály fogalmának meghatározására tett kísérletek — valójában a marxizmussal szemben, a marxizmus lényegének tagadásaként és ellensúlyozásaként jöttek létre, és minden esetleges, részleges, formai hasonlóság ellenére gyökeresen különböznek az osztályok marxista elméletétől és a marxista osztályfogalomtól.

A marxista osztályfogalommal való szembenállás a mai polgári szociológusok egy részénél nyílt és teljesen egyértelmű. Ez elsősorban arra az irányzatra vonatkozik, amely a társadalmi presztízs és rang szerint különbözteti meg az osztályokat. Ide tartozik a társadalmi sztratifikáció legtöbb amerikai teoretikusa, akik különféle formában fogalmazzák meg ugyan az osztály lényegét, de abban megegyeznek, hogy nem objektív, hanem szubjektív (tudati) okokkal, az emberek értékítéleteivel, egy közösséghez tartozó egyének kölcsönös rangsorolásával magyarázzák az osztályok létezését. Lloyd Warner szerint osztályon emberek két vagy több olyan csoportját értjük, amelyekről a közösség tagjai úgy vélik, hogy társadalmilag felsőbb, illetve alsóbb helyzetűek, és ennek megfelelően rangsorolják is őket. Nyilvánvaló, hogy az osztály fogalmának ilyen meghatározása, amely az osztályok létezését az emberek vélekedésére, egymás kölcsönös rangsorolására, tehát a szubjektív értékelésre alapozza, a puszta szóhasználaton túl semmilyen közös vonást nem mutat a marxista osztályfogalommal.

Bonyolultabb a helyzet azoknak a polgári szociológusoknak az esetében, akik a marxizmus osztályfelfogását elfogadják kiindulópontnak, de korrigálva állítólagos egyoldalúságait, kiegészíteni és továbbfejleszteni kívánják. A legtöbbjük szemrehányással kezdi, hogy Marx elmulasztotta az osztály fogalmának szabatos és egzakt meghatározását, illetve többféle értelemben használja a társadalmi osztály fogalmát. Stanislaw Ossowski például „A társadalmi osztály különböző aspektusai Marxnál" c. tanulmányában[7] sajátos paradoxonnak nevezi, hogy az osztály fogalmára, jóllehet ez a marxizmusban nem csupán egy fogalom a sok közül, hanem bizonyos értelemben az egész marxista elmélet szimbóluma, középponti kategóriája, sem Marxnál, sem Engelsnél nem találunk egyértelmű definíciót. Hivatkozik Ossowski arra, hogy a „Tőke" III. kötetének utolsó fejezete, amely ilyen definíciót igért, befejezetlenül maradt. Leninnek a „Nagy kezdeményezés"-ben adott osztálymeghatározását Ossowski mint túlságosan általánosat figyelmen kívül hagyja. Ez jellemző általában a marxista osztályelmélet polgári értelmezőire és kritikusaira: egyfelől szemére vetik a marxizmusnak e szabatos definíció hiányát, másfelől méltatlanul elhanyagolják a lenini definíciót. Természetesen a dolog nem a formális definíción fordul meg, hanem azon az általános elméleti és metodológiai tartalmon, amelyet a definíció tömör formában összefoglal. A szabatos marxista osztálydefiníció hiányának emlegetése a marxizmus kritikusainál valójában csak kibúvó a marxista elméletben kifejtett általános elméleti és metodológiai tartalom mélyebb elemzése elől.

Gurvitch szerint Marx az osztály fogalmának csak *negatív* meghatározását adta, vagyis csak azt fejtette ki részletesen, hogy mi *nem* az osztály: nem kaszt, nem korporáció, nem foglalkozás, nem mesterség, nem rang, nem

[7] Cahiers internationaux de sociologie, 1958, XXIV, 65—79.

a vagyonon, a jövedelmen, az életszínvonalon vagy az életformán alapszik, de az osztályok pozitív mutatóit sehol sem sorolja fel kimerítően.[8] Innen szerinte az osztály fogalmának állítólagos többértelműsége Marx műveiben. Gurvitch filológiai módszerekkel Marx különböző időpontokban és összefüggésekben írt szövegeinek összehasonlításával igyekszik kimutatni, hogy Marx legalább háromféle értelemben használja az osztály fogalmát. Egy történetfilozófiai értelemben, főleg a fiatalkori művekben, amikor különleges hangsúlyt kap az osztály történelmi hivatása, a proletariátus történeti küldetése és az osztálynélküli társadalom politikai víziója. Egy árnyaltabb szociológiai értelemben, mint a társadalmi rétegződés egyik eleme, főleg Marx és Engels konkrét történeti elemzésében, pl. „Az osztályharcok Franciaországban", „Louis Bonaparte brumaire 18-ája" stb. És egy szigorúbban objektív közgazdasági értelemben Marx gazdasági műveiben, elsősorban a „Tőké"-ben. Gurvitch nyomán a marxi osztályfogalom többértelműségét hangoztatja Raymond Aron is.[9] Szerinte Marx politikai törekvései és forradalmi víziói fertőzték meg az osztály fogalmát és vezettek ahhoz a többértelműséghez, amelyben az objektív tudományos megközelítés és a szubjektív politikai megközelítés keveredik. Ennek példájaként Aron azt említi meg, ahogyan Marx történelmi párhuzamot állít fel a burzsoázia szerepe és a proletariátus szerepe között. Aron szerint ez a párhuzam már csak azért sem indokolt, mert a burzsoázia valóban új társadalmi osztály volt már a feudalizmus méhében, társadalmilag független funkciókkal, egy privilegizált kisebbség, amely a régi társadalom méhében új termelőerőket és termelési viszonyokat tudott teremteni és végül is le tudta rombolni a feudalizmus politikai felépítményét. Semmi hasonlóról nem beszélhetünk a proletariátus esetében, amely a nem privilegizált dolgozók alaktalan tömege, semmiféle új termelőerőket és termelési viszonyokat nem teremt, egy olyan termelési rendszer végrehajtó közege, amelyet a tőkések vagy a technikai vezetők irányítanak. Aron szerint ebből az következik, hogy mindenféle párhuzam egyfelől a burzsoázia, másfelől a proletariátus történelmi felemelkedése és hatalomrajutása között hibás és politikai elfogultságból ered. „Hogy egyenlőségjelet tehessenek a burzsoázia és proletaritáus felemelkedése közé, a marxisták olyasmihez folyamodtak, aminek használatát másoknál maguk is elítélték: *a mítoszhoz*. Hogy a proletariátus felemelkedését a burzsoázia felemelkedéséhez hasonlítsák, azt a kisebbséget, amely a proletariátusra hivatkozva a politikai pártot irányítja, azonosítják magával a proletariátussal."[10]

Marxnak azok a kritikusai, akik a marxi osztályfogalom többértelműségét hangoztatják, részben annak a valóságos fejlődésnek az egyes szakaszait ragadják ki és abszolutizálják, egymással is szembeállítva, amely az osztály problémájának elméleti és történeti megközelítésében Marx nézeteit jellemezte. Korai műveiben Marx kezdetben valóban elvontan veti fel az osztályok problémáját és ezen belül a munkásosztály történelmi szerepét. Álláspontját fokozatosan konkretizálja azokban a munkáiban, amelyekben az osztályok valóságos helyzetét és politikai harcait elemzi Európa különböző országaiban, és a politikai gazdaságtani munkáiban, elsősorban a „Tőké"-ben, tárja fel rendszerezett formában a tőkés társadalom osztályszerkezetének gazdasági alapjait, alapozza meg gazdaságilag a munkásosztály forradalmi szerepének

[8] Georges Gurvitch, La vocation actuelle de la sociologie, I, PUF, Paris 1968, 361.
[9] Raymond Aron, La lutte des classes, Gallimard 1964.
[10] Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard 1967, 193.

koncepcióját. Ezt a folyamatot — amely során a marxi osztályelmélet fokozatosan konkretizálódott és gazdagodott — azonban egy gondolati egység, Marx szemléletének és módszerének következetessége fogja át és ötvözi szerves egésszé. Csak Marx munkásságának metafizikus és történelmietlen kezelése szabdalhatja fel ezt a szerves fejlődési folyamatot egymással ellentétes szakaszokra és lát többértelműséget ott, ahol valójában a marxi osztályfelfogás elmélyüléséről és konkretizálásáról van szó. Ugyanez vonatkozik az osztályok problémájának különböző aspektusú megközelítésére is Marx egyes munkáiban. Marx dialektikus módszerének a lényegéhez tartozott, hogy nem állandó sémákkal közelítette meg az általa vizsgált jelenségeket, hanem minden újabb megközelítés, minden konkrét elemzés az adott jelenség újabb összefüggéseit, vonatkozásait tárta fel, az elemzés dialektikusan haladt az egyik összefüggéstől a másik összefüggésig, Lenin szavaival szólva: „a jelenségtől a lényeghez, az — hogy úgy mondjuk — elsőrendű lényegtől a másodrendű lényeghez s i. t. *vég nélkül*".[11]

A dialektikus gondolkodás lényegéből következik, hogy a fogalmak „nem mozdulatlanok, hanem örökös mozgásban vannak, átmennek egymásba, átfolyik egyik a másikba, enélkül nem tükröznék az eleven életet".[12] A fogalmaknak ez a dialektikus mozgása és rugalmassága mutatkozott meg abban is, hogy Marx az osztály fogalmát használva a konkrét elemzésekben egyszersmind újabb és újabb konkrét vonatkozásait tárja fel és segítségével egyre gazdagabban ismeri meg és jellemzi az osztályok valóságos mozgását. A metafizikus szemlélet, amely csak a statikus mozdulatlan fogalmakat ismeri, a marxi osztályfogalomnak ebben a dialektikus rugalmasságában persze megintcsak önkényes többértelműséget, eklektikát és szubjektivizmust lát. „A fogalmak mindenoldalú, egyetemes rugalmassága, az ellentétek azonosságáig menő rugalmassága — ez a lényeg. Ez a rugalmasság szubjektíve alkalmazva = eklektika és szofisztika. A rugalmasság, ha *objektíve* alkalmazzuk, vagyis ha visszatükrözi az anyagi folyamat mindenoldalúságát és egységét: dialektika, a világ örök fejlődésének helyes visszatükröződése."[13] A osztály marxi fogalmának rugalmassága — amelyről Marx konkrét elemzései tanúskodnak — csak Georges Gurvitch és Raymond Aron metafizikus görbetükrében eklektika és szofisztika, a valóságban az anyagi folyamat, az osztályok létezésének és mozgásának dialektikus megragadása, a marxi szemléletnek és módszernek a lényege. Ezt nem ismeri fel Gurvitch és a marxi osztálykoncepció többi polgári értelmezője, amikor Marxnál statikus definíciókat keres és megütközik Marx „következetlenségein", az osztály fogalmának minden tekintetben „egyértelmű" formális meghatározását és alkalmazását kérve számon tőle.

Az, hogy elmarasztalják a marxi osztályfogalmat többértelműsége és Marxot az osztályfogalom következetlen használata miatt, természetesen nem akadályozza meg Marx polgári értelmezőit és kritikusait, hogy az ellenkező váddal is illessék Marxot: merevséggel és egyoldalúsággal. Ezt a vádat azzal próbálják „megalapozni", hogy kiemelik a társadalmi osztályok marxi felfogásának egyik valóban alapvető oldalát, azt megmerevítik és abszolutizálják, s aztán ezen az alapon magát Marxot vádolják merevséggel és egyoldalúsággal. Az osztály marxi értelmezésének tulajdonított többértelműség ellenére a marxológusok megegyeznek abban, hogy Marx az osztályok létezésének objektív

[11] Lenin Művei, **38**, Budapest 1961, 237.
[12] Uo.
[13] Uo. 93.

alapját a társadalom gazdasági rendszerében jelöli meg, a termelésben és az elosztásban elfoglalt helyükkel jellemzi az osztályokat, az osztályok létezését és az osztályharcot a gazdasági elidegenedésre vezeti vissza.[14] Georges Gurvitch, Leonard Reissman is ebben látják Marx „értékes hozzájárulását" az osztályfogalom objektív értelmezéséhez az osztályok tisztán szubjektív vagy pusztán formális meghatározásaival szemben. Marxnak ez az „érdeme", „értékes hozzájárulása az osztályok szociológiájához" azonban szerintük egyben Marx elméletének és módszerének a gyengéje is: óhatatlanul egyoldalúsághoz, vulgáris gazdasági materializmushoz, az osztályok gazdasági dimenziójának eltúlzásához és az ideológiai és politikai dimenziók, az életforma, a pszichológiai tényezők elhanyagolásához vezet, ahhoz, hogy a marxizmus az osztályokat gazdasági, nem pedig szociológiai kategóriaként kezeli.

Gurvitch szerint a termelésben betöltött szerep jelentőségének eltúlzása — miszerint ez a szerep determinálja az osztályok életszínvonalát, életmódját, az osztálytudatot, az ideológiát, a kulturális intézményeket, a politikai magatartást, végül az osztály pozícióját és presztízsét — oda vezetett, hogy a marxizmus elhanyagolta az osztály komplexitását, az osztály szuprafunkcionális jellegét, nem tisztázta az osztály viszonyát más társadalmi csoportokhoz, köztük az össztársadalomhoz, valamint azokhoz az egyfunkciójú (unifontionnelle) és többfunkciójú (multifonctionnelle) társadalmi csoportokhoz, amelyek magában az osztályban és az össztársadalomban integrálódnak.[15]

Leonard Reissman Marx egyoldalúságát a gazdasági determinizmus túlértékelésében a marxizmus polemikus jellegével és Marx politikus mivoltával magyarázza. Marx, aki szociális forrongások periódusában élt, egyszerre harcolt akadémiai és politikai fronton. Ezért — állapítja meg Reissmann — néha szükségesnek érezte, hogy eszméit szándékosan leegyszerűsítse, mert azok inkább politikai céljainak eléréséhez, mint intellektuális célból voltak számára szükségesek. „Amikor Marx a szociális kauzalitást egyetlen forrásra — a termelési eszközökre — vezeti vissza, a polemizáló politikus érdekében jár el ilyen leegyszerűsítő módon."[16]

Arra, hogy a marxizmus osztályfelfogásának ez az ábrázolása mennyire leegyszerűsítő, és hogy Marx, Engels, Lenin az osztályok gazdasági alapjai mellett egyáltalán nem hanyagolták el az osztályok helyzetének, fejlődésének és harcának szociális, politikai és ideológiai komponenseit sem, azok viszonylagos autonómiáját is figyelembe vették, még alkalmunk lesz visszatérni. Itt csak utalunk Marx és Engels konkrét történeti elemzéseire Németország, Franciaország, Anglia stb. osztályviszonyait illetően, Lenin munkáira, amelyekben az orosz társadalom fejlődését és ezen belül az egyes osztályok helyzetét elemzi. A marxológusok által felrajzolt leegyszerűsített képbe (amelyben a marxizmus osztályfelfogása kimerül a gazdasági determinizmusban) természetesen ezek a konkrét elemzések, a maguk gazdagságával, sokoldalúságával nem férnek bele; ezekben ők csak következetlenséget, többértelműséget vagy logikai ellentmondást látnak.

A polgári marxológusoknak azért is szükségük van a marxista osztályfelfogás leegyszerűsítésére, hogy ezzel is indokolják a marxizmus „meghaladását",

[14] Louis Soubise. Le marxisme après Marx Editions Montaigne 1967. — Soubise többek között Henri Lefevre, Jean-Yves Calvez, Gustave Wetter Marx-interpretációira hivatkozik.

[15] Georges Gurvitch, Etudes sur les classes sociales, 98—99.

[16] Leonard Reissman, 40.

„kiegészítését", „kiigazítását". Ennek a „kritikai meghaladásnak" egyik fő formája az osztályok többtényezős vagy többdimenzionális elméletei. Ezek az elméletek arra tartanak igényt, hogy „korrigálják" a marxizmust, amely szerintük az osztályokat egyetlen tényezőre — a gazdasági tényezőre — vezette vissza és egyetlen dimenzióban — a gazdasági dimenzióban — vizsgálta (az osztályok létezésének összes többi dimenzióját: a politikai szervezeteket, ideológiát stb. mechanikusan a gazdasági dimenziónak rendelte alá) az osztály „komplexebb" fogalmának, „többdimenzionális" megközelítésének kidolgozásával.

A marxizmus állítólagos egyoldalúságát korrigálni hivatott többdimenzionális koncepció kidolgozásának úttörője Max Weber volt, akit joggal tekintenek a mai többtényezős elméletek legfontosabb forrásának. Weber jelenti a mai polgári szociológia számára azt a kényelmes hidat, amelyen keresztül átveheti a marxizmusból mindazt, ami benne szerinte értékes „hozzájárulás" a szociológia tudományos kidolgozásához (tehát ami a polgári, illetve kispolgári szemlélet számára is elfogadható) s ugyanakkor Weber segítségével a marxizmust „megtisztítja" mindattól, ami tehertétel a polgári, kispolgári szemlélet számára, s ennek a marxizmus „kritikai meghaladása" formáját adja. „Weber személyes hozzájárulását úgy tekinthetjük — jegyzik meg Weber szociológiai tanításainak amerikai kommentátorai, H. H. Gerth és C. W. Mills —, mint erőfeszítést arra, hogy Marx gazdasági materializmusát egy politikai és katonai materializmussal gazdagítsa."[17] Reissman ehhez hozzáteszi: Weber szociológiája erőfeszítés arra, hogy „gazdagítsa" Marx elméletét egy sor pszichoszociológiai megfontolással, amelyek jelentőségét Marx nem értette meg. Reissman úgy jellemzi Weber szociológiai elméletét, hogy az középúton helyezkedik el két szélsőséges álláspont: egyfelől az osztály „objektív" elmélete, amelyet Marx képviselt, másfelől az osztály „szubjektív" elmélete között.[18]

Max Weber hozzájárulása a társadalmi osztályok vizsgálatához, amivel a mai marxológusok szerint Marx „egyoldalú" elméletét *„gazdagította"*, konkrétan minden ekelőtt abban fejeződött ki, hogy egyfelől megkülönböztette és élesen elválasztotta egymástól a társadalom tagozódásának három dimenzióját: a gazdaságot, a szociális rétegződést és a politikai szervezeteket, másfelől az osztály fogalmát kizárólag az első szférához kapcsolta, mint a társadalom gazdasági tagozódásának formáját. Ilymódon a társadalom tagozódásának három önálló és alapjaiban egymástól független formáját különböztette meg: a gazdasági tagozódás formája az osztály, amelynek alapvető kritériumai a „birtoklás" és a „birtoknélküliség"; a szociális tagozódás formája a rend, amelynek kritériuma az „életmód" és a hozzá kapcsolódó „megbecsülés"; a politikai hatalmi tagozódás formája pedig a szó széles értelmében vett pártok.

Az osztály egyoldalúan gazdasági értelmezésében tehát Weber valóban elvégzi azt a „redukciót", amelyet a mai marxológusok jogtalanul Marxnak tulajdonítanak, aki az osztályokat olyan társadalmi totalitásnak fogta fel, melynek alapjai gazdasági jellegűek ugyan, de realitásuk átfogja a társadalom életének minden szféráját. Weber „következetesen" a gazdasági szférára redukálja az osztályokat és ezen belül is végső soron a „piaci helyzetre". „... Minden esetben közös jegye az osztályfogalomnak, hogy a *piaci* lehetőségek határozzák meg az egyének sorsának közös feltételeit. Az ‚osztályhelyzet' ebben az értelemben

[17] Uo. 52.
[18] Uo. 53.

végső soron ‚piaci helyzet'."[19] Elég összehasonlítani az osztálynak ezt a gazdasági jellemzését Marx megközelítésével — aki a termelés valóságos feltételeiből indul ki, figyelembe veszi a termelőerők és a termelési viszonyok konkrét rendszerét, az osztályoknak a termelésben betöltött szerepét és csak ezután jut el a megtermelt javak elosztásához, a „piachoz" —, hogy megállapítsuk, mennyiben jelentett Weber osztályfogalma „gazdagítást" Marx felfogásához képest, a két osztályfogalom közül melyik a „gazdagabb", a „komplexebb", a sokoldalúbb.

Az így redukált és pusztán formaiag meghatározott „gazdasági" osztálytól már nem nehéz megkülönböztetni és függetleníteni a társadalmi tagozódás másik két dimenzióját: a rendet és a pártot. Igaz, Weber általában nem zárja ki az osztály, a rend és párt közötti kapcsolat lehetőségét és ezen belül esetenként az osztály domináló hatását sem. Ez az utóbbi azonban Weber szerint csak lehetőség és nem törvényszerű. „Az osztályok különbségei — írja Weber — az elképzelhető legkülönfélébb formákban fonódnak össze rendi különbségekkel, és a huzamos birtoklás (mint már említettük), ha nem is mindig, de legalább az esetek túlnyomó többségében, szinte szabályszerűen, rendi érvényességre tesz szert . . . A rendi becsületnek azonban nem *kell* feltétlenül ‚osztályhelyzethez' kapcsolódnia, sőt többnyire kiáltó ellentmondásban áll a csupasz birtoklás törekvéseivel. Birtokosok és birtoknélküliek egyaránt tartozhatnak s gyakran tartoznak is ugyanahhoz a rendhez, erősen érezhető következményekkel, bármily ingatag legyen is a későbbiekben a társadalmi megítélésnek ez az ‚egyenlősége'."[20] Még lazább kapcsolatot tételez fel Weber egyfelől az osztály és a rend, másfelől a pártok között. „Egyedi esetben előfordulhat, hogy a pártok ‚osztályhelyzeten' vagy ‚rendi helyzeten' alapuló érdekeket képviselnek, és híveiket ennek megfelelően toborozzák. De egyáltalán nem szükséges, hogy tiszta ‚osztály'- vagy tiszta ‚rendi' pártok legyenek, s a valóságban többnyire csak részben, gyakran egyáltalán nem ilyenek."[21]

Ahhoz, hogy megítélhessük az „osztályhelyzet" és a gazdasági faktor hatására utaló megjegyzések igazi értékét — a legtöbbször erre alapozzák Max Weber és Marx nézeteinek rokonítását —, figyelembe kell vennünk azt is, hogy Weber szerint a társadalmi tagozódás mindhárom formájának, az osztálynak, a rendnek és a pártnak közös alapja a hatalom megoszlása. „‚Hatalmon' e helyen egészen általánosan egy vagy több embernek azt a lehetőségét értjük, hogy valamilyen közösségi cselekvésben más résztvevők ellenállásával szemben is érvényesítse a saját akaratát. A ‚gazdasági eredetű' hatalom természetesen nem azonos a ‚hatalommal' általában. Sőt, előfordulhat, hogy a gazdasági hatalom más alapokon nyugvó hatalomnak a következménye."[22] Az „osztályhelyzet" Weber számára nem a *létező* osztályok *valóságos* helyzetét jelenti, hanem a hatalom megoszlásának egyik ideáltípusát, amely az anyagi javak feletti birtoklás monopóliumának lehetőségét írja le. Az „osztályhelyzetből" azonban nem következik objektív szükségszerűséggel sem az „osztályérdek", sem az „osztálycselekvés" . . . legfeljebb azok valószínűsége. Az osztályérdeket Weber „az érintett emberek bizonyos ‚átlagánál' az osztályhelyzetből bizonyos valószínűséggel következő érdekiránynak" értelmezi. „Az hogy a közös osztályhelyzetből társulás vagy akár csak közösségi cselekvés nőjön ki, korántt-

[19] Max Weber, Gazdaság és társadalom, Budapest 1967, 243.
[20] Uo. 247.
[21] Uo. 254.
[22] Uo. 241.

sem egyetemes jelenség. Ellenkezőleg, lehetséges, hogy a közös osztályhelyzet csupán valamilyen lényegileg *azonos* jellegű reagálást idéz elő, vagyis (az általunk választott terminológia szerint) ‚tömegcselekvést', de előfordulhat, hogy még ez sem következik be."[23] Az „osztályhelyzetnek" ideáltípussá, az „osztályérdeknek" valószínűséggé, az „osztálycselekvésnek" tömegcselekvéssé változtatásával az osztályfogalom objektivitásának és a társadalom materialista felfogásának a látszata is végleg elillan Max Webernél. Ezért meglepő és — enyhén szólva — érthetetlen, hogy akadnak szociológusok, akik Marx és Max Weber társadalomfelfogását egészen közelállónak, csaknem azonosnak tartják. Max Weber „Gazdaság és társadalom" c. tanulmánygyűjteménye magyar nyelvű kiadásának előszava még azt a véleményt is megkockáztatja, hogy Max Weber „az osztályrétegeződés elveit Marx alapján fogalmazta meg".[24] Akkor már közelebb áll az igazsághoz Leonard Reissman, aki azt írta Weberről, hogy félúton van az osztály Marx által képviselt „objektív" elmélete és a „szubjektív" elmélet között.[25] De méginkább Georges Gurvitch, aki kimutatta, hogy alapvető különbség van az osztály értelmezésében Marx és Weber között: Marx az osztályokat reális társadalmi csoportoknak, valóságos totalitásoknak tekintette, amelynek léte a termelésben játszott szerepükkel függ össze, Webernél pedig az osztály az egyének nominális csoportja, amelynek tagjait csak a birtoklás monopóliumának azonos esélye és az azonos „érdekirány" valószínűsége egyesíti.[26]

Max Weber nyomában halad, de még messzebb megy az osztályfogalom „megtisztításában" Ralf Dahrendorf, aki az osztályok ismérveit voltaképpen az általában vett hatalomban való részesedésre redukálja. Ő még élesebben szétválasztja egymástól a hatalomnak a társadalmi élet különböző szféráiban, köztük a termelésben és a politikában való megoszlását. „A politikai hatalom és az ipari hatalom két elvileg egymástól független területe a hatalomnak."[27] Az egyiket nem lehet a másikkal magyarázni, sem abból levezetni. „Aki a hatalmat a tulajdonnal próbálja meghatározni, az általánost akarja a különössel meghatározni, az nyilvánvaló logikai hibát követ el. Ahol tulajdon van, ott hatalom is van, de nem minden hatalom jár együtt tulajdonnal. A hatalom egyetemesen általános jelenség."[28] Ebből az egyetemesen általános jelenségből vezeti le Dahrendorf az osztályokat, amelyeket így végleg megszabadít mindenféle gazdasági meghatározottságtól. „Az a feltételezés, hogy az osztály a rétegződéshez kapcsolódó jelenség, és az a másik feltételezés, hogy összefügg a gazdasági viszonyokkal, olyan béklyók, amelyektől meg kell szabadítanunk ezt a kategóriát ahhoz, hogy a társadalomelemzés hasznos eszközévé tegyük."[29] A gazdasági viszonyoktól „megszabadított" osztály mint az elvontan vett hatalommal kapcsolatos kategória most már olyan általános kategória, amely egyfelől minden társadalomra alkalmazható, másfelől minden társadalomban, annak intézményeiben, szervezeteiben, különböző tevékenységi területein — mint láttuk — egymástól elvileg független osztályok és osztálykonfliktusok léteznek.

[23] Uo. 244.
[24] Uo. 35.
[25] Leonard Reissman, 53.
[26] Georges Gurvitch, Etudes sur les classes sociales, 138—147.
[27] R. Dahrendorf, Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft, Év h. 146.
[28] Uo. 139.
[29] Ralf Dahrendorf, Class and Class Conflict in Industrial Society, Stanford 1959, 139.

Az osztálytagozódásnak ez a pluralista modellje lehetővé teszi, hogy Dahrendorf a tőkések és a proletariátus osztálykonfliktusát a mai tőkés társadalomban kizárólag a termelésre, az ipari üzemre redukálja, és ettől elvileg elválassza a társadalom politikai szféráit, amelyeknek konfliktusait szerinte nem a tőkések és a munkások harca határozza meg. A gazdasági osztályok és a politikai osztályok, a gazdasági konfliktusok és a politikai konfliktusok összefonódása szerinte csak egyedi eset lehet, de egyáltalán nem szükségszerű. Azt, hogy létrejött-e ilyen összefonódás, kizárólag csak az empirikus vizsgálat mutathatja ki, de nincs semmiféle „axiomatikus azonosság" például „a tőkések vagy ipari menedzserek, a miniszterek vagy a vezető államhivatalnokok között". „Axiomatikus azonosság" a tőkések és a miniszterek között természetesen nincs, de nem is ez a kérdés, hanem az, hogy a tőkés gazdaság osztályszerkezete meghatározza-e a tőkésállam osztályjellegét, a gazdasági szerkezetre visszavezethető osztályharc képezi-e a politikai harcok és konfliktusok objektív alapját. Dahrendorf az osztályok többdimenzionális, pluralista elmélete alapján tagadja ennek szükségszerűségét és realitását a mai kapitalista társadalomban. Azaz ez a társadalom — éppen azért, mert a tőkés—munkás konfliktus már nem uralja az egész társadalmat — már nem is kapitalista, hanem . . . „posztkapitalista". A kapitalizmusban, az ipari társadalomnak ebben a ma már túlhaladott fejlődési szakaszában, „az ipari és politikai konfliktusok átfedték egymást", „az iparban szembenálló felek — a tőke és a munka — a politikai arénában ismét összetalálkoztak mint burzsoázia és proletariátus". Dahrendorf munkája egyik központi téziseként fejti ki, hogy „a posztkapitalista társadalomban ipar és társadalom . . . szétváltak. Az ipari viszonyok — ideértve az ipari konfliktust is — egyre kevésbé uralják a társadalom egészét . . ."[30] Ez a tézis egyben kimondja az osztály pluralista elméleteinek titkát, kifejezi azok objektív társadalmi funkcióját: azt bizonyítani, hogy a mai kapitalista társadalom tulajdonképpen nem is kapitalista, a tőkések és a munkások közötti osztályharcot minél szűkebb területre korlátozni, tagadni a marxista értelemben vett osztályharc jelentőségét a politikában és az ideológiában.

Némileg más úton jutnak Dahrendorfhoz hasonló következtetésekhez Raymond Aron és Alain Touraine. Aron is az ipari társadalom fejlődését és az annak tagozódásában érvényesülő pluralizmust használja fel az osztály „klasszikus" fogalma jelentőségének csökkentésére. „A teljesen fejlett társadalmak egyre komplexebbek. Nemcsak azért, mert a mesterségek, képességek és szakképzettségek sokfélesége növekszik, hanem azért is, mert a különféle kritériumok — a tulajdonhoz való viszony, a kézi és szellemi munka természete, a jövedelem növekedése, az életmód és értékrendszer — nem egyeznek meg, nem alkotnak egy teljes egészt, objektíve felismerhető totalitást, amikor az össztársadalom minden tagja ezeknek az együtteseknek az egyikéhez tartozik és tudja, hogy oda tartozik. Az osztályok képzete (representation), az objektív totalitás, amelyet a szociológus egykor felfedezett, ma már csak mítosz és egyre inkább mítosszá válik abban a mértékben, amilyen mértékben a társadalom modernizálódik és fejlődik."[31] Ami az osztály fogalmából Aron szerint a fejlett ipari társadalomban is megőrzi a jelentőségét: a közösségi tudat és akarat, vagyis az osztály mint közösségi tudat és akarat (volenté).

[30] Uo. 268.

[31] Raymond Aron, La classe comme representation, Cahiers Internationale de Sociologie 1965.

Hasonló eredményre jut Alain Touraine is, aki az osztályok problémáját elválasztja a társadalmi sztratifikációtól és a rétegektől, s elsősorban a jövőre irányuló tervvel, a történeti cselekvés orientációjával hozza kapcsolatba.[32] Az osztályok hagyományos történeti képe, amely az osztályokat reális társadalmi csoportoknak tekintette, Touraine szerint a XIX. század társadalmához kapcsolódik, amikor az ipari társadalom még nem szabadult meg teljesen a „tradícionális" társadalom örökségétől. Ebből következett, hogy a XIX. században még szociálisan és kulturálisan élesen elhatárolható társadalmi miliőben léteztek az osztályok és különböző életmód jellemezte őket, a felhalmozás szociális feszültségei erősebbek voltak, mert csak gyengén voltak institualizálva, az institualizált szabályozás és ellenőrzés hiányában a történelmi cselekvés osztályorientációja polarizálódott. A XIX. század osztálytársadalmának ez a történeti képe — amelyben az osztályok egybeestek a reális társadalmi csoportokkal — azonban Touraine szerint a körülmények egyszeri egybeesésének az eredménye volt.[33] Ugyanakkor az, hogy az életforma nivellálódik, az életmód különbségeit az életszínvonal különbözőségei váltják fel a „tömegtársadalomban", megfosztja a régi osztályokat kulturális alapjuktól, a miliő szociális és kulturális elhatárolódásától. A szakszervezetek és az állami beavatkozás institualizálták az ipari konfliktusokat, megszüntették a történeti cselekvés osztályorientációjának korábbi merev polarizálódását és megteremtették a szervezetek belső konfliktusainak viszonylagos autonómiáját. Mindez együtt — Touraine szerint — lebontotta az osztálytársadalom régi történeti képét és új osztályok megjelenéséhez vezet, amelyek már nem jellemezhetők reális társadalmi csoportok létezésével, csak az osztálytudattal mint a történeti cselekvés orientációjával. Ilyen új osztályokat képeznek például a technokraták, a bürokraták, a fogyasztók, alkalmazottak, az újítók, az operátorok a termelésben stb. Nem tagadható, hogy Touraine és más nyugati szociológusok ennek az elméletnek a keretében részleteiben megragadták és leírták a mai nyugati kapitalista társadalom néhány valóban új konfliktusát is, de ennek az ára a kapitalizmus alapvető osztályantagonizmusának az elsikkasztása.

Aron és Touraine nézeteire — Max Weber mellett, akitől ők is elsősorban a társadalmi pluralizmusát vették át — a szociológia durkheimi iskolája hatott. Az osztályok vizsgálatában ennek az iskolának a legjelentősebb és egyben sajátos képviselője Maurice Halbwachs volt. Halbwachs a durkheimi tradíciónak megfelelően a kollektív tudatban jelöli meg az osztály lényegét és realitását. „Az osztály mindig egy kollektív képzet körül alakul ki." „A kollektív képzeteket, ha akarjuk, osztálytudatoknak is nevezhetjük." Az osztálytudat különböző formákban manifesztálódik, részben a kollektív emlékezetben, de mindenekelőtt a szükségletek pszichológiájában, a fogyasztási szokásokban és az életmódban. Halbwachs elsősorban erre a másik oldalra koncentrálja a figyelmét és az osztályok szükségleteit, fogyasztási szokásait, szélesebben életmódját tanulmányozza. Alapvető munkáit a munkásosztály életmódjával, szükségleteivel és fogyasztási szokásaival kapcsolatos kutatásoknak szentelte.[34] Ezek

[32] Alain Touraine, La consience ouvrière 1966, Editions du Seuil, 180.

[33] Alain Touraine, Anciennes et nouvelles classes sociales, Perspectives de la sociologie contemporaine, PUF 1968, 118—122.

[34] La Classe Ouvriere et les Niveaux de Vie, recherches sur la hierarchie des besoins dans les societés industrielles contemporaines, 1913. L'Evolution des besoins dans les Classes Ouvrières, 1933. — Halbwachs szociológiai koncepcióját részletesen ismerteti és

a munkák gazdag empirikus anyagot és sok érdekes megfigyelést tartalmaznak, hasznos adalékokat nyújtanak a munkásosztály szociális helyzetének, szokásainak jellemzéséhez, de elméletileg és módszertanilag az osztályok idealista és szubjektív felfogását képviselik. A szükségletek Halbwachs szerint „a társadalomhoz kapcsolódó és az egyének kívánságától független tudati állapot". A szükségletek és azok kielégítése mindig egy hármas kollektív értékítélettől függ: az egész társadalom értékítéletétől, a különböző osztályok értékítéletétől és a hozzájuk tartozó egyének értékítéletétől. Az életmód és a szükségletek látszólag nagyon is materialisztikus és realista megközelítése mögül tehát előtűnik az idealista társadalomfelfogás és ezen belül az osztályok szubjektív felfogása. Nem térünk most ki Halbwachs osztályfogalmának arra a részére, miszerint az osztályok hierarchiáját az szabja meg, hogy melyik osztály milyen mértékben vesz részt a par excellence társadalmi tevékenységben, tehát abban a tevékenységben, amelyik legszorosabban kapcsolódik az adott társadalom alapideáljához. Elég itt csak arra utalni, hogy egy társadalom alapideáljának meghatározása — bármiféle objektív kritérium nélkül — újabb kaput nyit az osztályok és hierarchiájuk idealista és szubjektív értelmezése számára.

Aron és Touraine Halbwachstól egyfelől az osztálynak mint reális társadalmi csoportnak az életmóddal való jellemzését, másfelől az osztálynak az osztálytudattal való azonosítását vették át. Miután azonban az életmód, a fogyasztói szokások, a közvetlen szociális miliő egyre kevésbé karakterisztikus az osztályokra — abból a Halbwachstól átvett elvből kiindulva, hogy az osztályoknak mint elkülönült társadalmi rétegeknek a létezése csak ebben jut kifejezésre —, arra a következtetésre jutnak, hogy az osztályok többé már egyáltalán nem elkülönült társadalmi rétegek, reális csoportok, az osztályok egyetlen realitása a kollektív tudat és akarat, a történeti cselekvés szubjektív orientációja.

Max Weber, Maurice Halbwachs, Pitirim Sorokin, Georges Gurvitch, Raymond Aron, Ralf Dahrendorf különböző módokon és különböző színvonalon kísérletet tettek a társadalmi tagozódás és az osztály többdimenziójú és többtényezős felfogásának elméleti igényű megalapozására. Láttuk, hogy ezeknek a kísérleteknek a végeredménye az osztály olyan elvont meghatározása, amely végső soron az osztálytagozódás lényegének idealista felfogását rejti magában: az osztályt az osztálytudatra, illetve a hatalomnak gazdasági okokra vissza nem vezethető megoszlására redukálja. Nem oldja meg a problémát Gurvitch pluralista determinizmusa sem, amely végül is teljes relativizmusban oldódik fel. Nem vitathatjuk el tőlük azonban azt az érdemet, hogy elméleti igénnyel próbálták átgondolni a társadalmi tagozódás komplex jellegét és ezen belül az osztály helyét. Ennek során rátapintottak reális összefüggésekre is, amelyek fogalmi megközelítésében és empirikus megfigyelésében figyelemreméltó részeredményekhez is jutottak, pl. az osztálytagozódás és a politikai tagozódás, osztálykülönbségek és az életmód összefüggéseinek tanulmányozásában, az objektív osztálytudat kialakulásának értékelésében.

Nem mondható el ugyanez azokról a polgári szociológusokról, akik elméleti igényű kísérletet sem tesznek az osztály többfaktorú felfogásának megalapozására, akiknél a „többfaktorúság" pusztán az empirikusan megfigyelt tények

---

kommentálja Georges Gurvitch Etudes sur les classes sociales c. munkájában. Ennek alapján foglaljuk össze röviden Halbwachs koncepcióját és az idézeteket is onnan vettük.

mechanikus kombinációját jelenti matematikai-statisztikai módszerekkel. Klasszikus példája ennek Warner úgynevezett Statusjellemzők Indexe (Index of Status Characteristics), amely négy kritérium kvantifikált értékelése és ezek mechanikus összegzése alapján sorolja be egy közösség tagjait osztályokba. Ez a négy kritérium: a foglalkozás, a jövedelem forrása, a ház típusa és a lakóhely körzete. Az ezek alapján megállapítható indexsorok megfelelő arányú kombinálása lenne hivatott a szubjektív módszerrel (pl. értékelt részvétel) felfedezett osztályok létezését objektív módszerekkel is ellenőrizni és bizonyítani. Warner példája nyomán a polgári szociológusok többféle statusjellemző indexet és skálát dolgoztak ki, amelyek ugyanerre az „elvre" épülnek, a statushelyzet különféle mutatóit kombinálják és foglalják indexbe. A kritériumok és az indexek számától függ a módszer „komplexitása", aminek csak az adatfelvétel és a korrelációs számítások technikai lehetőségei szabnak határt. A szociológusok többsége gyakorlati okokból a legtöbbször megelégszik három kritérium kombinálásával. W. Buchanan és H. Cantril például az UNESCO megbízásából folytatott és az USA, Anglia, Franciaország, Nyugat-Németország, Olaszország, Hollandia, Norvégia, Mexikó és Ausztrália lakosságára kiterjedő szociológiai elemzéseikben a jövedelemforrás, a foglalkozás és a képzettség kritériumait kombinálták. Bármennyire hasznos lehet az ilyen matematikailag egzakt módszerek alkalmazása a jelenségek leírásában és bármennyire ösztönző is lehet bizonyos korrelációk felfedezése ezekkel a módszerekkel (ilyen szempontból és ilyen céllal a marxista szociológiában is felhasználhatók), semmivel sem visznek közelebb a társadalmi osztály tudományos fogalmához. A segítségükkel kialakított osztályok nem objektív társadalmi osztályok, hanem csak „statisztikai osztályok", amelyek száma — a társadalmi osztály fogalmának előzetes tisztázása nélkül — a választott kritériumoktól függően tetszés szerint szaporítható vagy csökkenthető. Az indexek és skálák önkényes használatának veszélyére, a társadalmi osztályoknak „statisztikai osztályokkal" való felcserélésében rejlő szubjektivizmusra sok polgári szociológus is felhívja a figyelmet.

A többfaktorú elméleteket — legalábbis képviselőik szándéka szerint — a komplexitásra, a sokoldalúságra való törekvés hívta életre, de a valóságban ezek az elméletek az osztályok nagyon is leegyszerűsített, felületes és formális megközelítéséhez vezettek. Kidolgozóikról és mai képviselőikről elmondhatjuk ugyanazt, amit Marx írt Proudhonról: „a szintézis akar lenni, pedig ő csak összetett tévedés".

Az ismertetőjelek és valamennyi tényező kimerítő felsorolására épülő meghatározások általudományosságát Lenin is mindig kigúnyolta. Ilyen meghatározás volt például az is, amelyet F. O. Hertz osztrák revizionista adott a „nemzeti kapitalizmus fogalmáról", és amelyet az orosz „legális marxisták", a „dogmatikus marxizmus" „bátor" kritikusai (Bulgakov, Csernov) rajongó áhítattal másoltak le. Hertz meghatározásában „valamennyi tényezőt" igyekszik figyelembe venni és ezért meghatározásába belefoglalja a nemzeti kapitalizmus jogi, technikai, társadalmi jellemzését. Erről írta Lenin: „És milyen jellemző ez a manapság annyira divatos, quasi-realisztikus, a valóságban pedig eklektikus erőlködés, hogy valamennyi ismertetőjelet és valamennyi ‚tényezőt' kimerítően felsoroljanak. Természetesen ez az értelmetlen kísérlet, hogy az egyes jelenségek minden részleges ismertetőjelét belepréseljék az általános fogalomba, vagy ellenkezőleg, hogy ‚elkerüljék a jelenségek tarka sokféleségével való összeütközést' — ez a kísérlet, amely csak arról tanúskodik,

hogy fogalmuk sincs róla, mi is a tudomány — végeredményben oda vezet, hogy a ‚teoretikus' a fáktól nem látja az erdőt."[35] Lenin elrettentő példaként — és ahogy írja: „a szerző büntetéseképpen" — teljes terjedelemben közölte Hertz „reális" meghatározását. Hertz büntetésére ma már nincs szükség, a mai olvasót pedig nem akarjuk büntetni, és ezért a szóban forgó meghatározás közlésétől nyugodtan eltekinthetünk. Lenin jellemzése a „quasi-realisztikus, a valóságban pedig eklektikus erőlködésről", az „értelmetlen kísérletekről", a „teoretikusról", aki a fáktól nem látja az erdőt, pontosan illik a polgári szociológusok „összetett", „többtényezős" meghatározásaira, összetett indexeire is. Sajnos azonban ma is akadnak Csernovok és Bulgakovok, akik „rajongó áhítattal másolják le és színezik ki ezeket a badarságokat" és közben azt hiszik, hogy megsemmisítették a „dogmatikus marxizmust".

Az osztály fogalmának meghatározásai minden változatosságuk ellenére megegyeznek abban, hogy lényegüket tekintve szembenállnak a marxizmussal és annak osztályfelfogásával, még azok is, amelyek formálisan a marxizmusra hivatkoznak, a marxista osztályfogalom egyes elemeit felhasználják, csupán „kiigazítják" a marxizmus egyoldalúságait. Georges Gurvitch a különböző osztálymeghatározások kritikai elemzése során sajátos megfogalmazásban, de lényegében pontos jellemzését adja ennek az alapvető különbségnek. „Az osztály nem-marxista meghatározásai rendkívül változatosak és sokféle kritériumot használnak fel: a foglalkozást, a jövedelmet és a vagyont, a képességek és az önértékelés magasabbrendűségét, a pozíciónak és a javak felhasználásának monopóliumát, a funkciót, az életmódot, beleértve az egymás közötti házasságok gyakoriságait vagy az egy osztályhoz tartozó asszonyok társasági érintkezéseit. De ami mindezeket a meghatározásokat jellemzi, ez elutasítása egy olyan történetfilozófiának, amely megjósolja az osztályok eltűnését; törekvés, hogy megszabaduljanak mindenféle kapcsolattól egy jellegzetes szociális és politikai doktrinával; kételkedés abban, hogy az osztályharc azonos jellegű és jelentőségű minden társadalmi struktúrában és minden körülmények között; az osztály és a politikai állam elmélete közötti kapcsolat elvetése; a történelmi materializmusnak mint az osztályelmélet szükségszerű bázisának az elvetése; és végül az osztályok pszihológiája iránt tanúsított sokkal nagyobb figyelem, szemben a kulturális intézményekkel, amelyeket a marxizmus az ideológia homályos és többértelmű fogalmával jelöl."[36] A Gurvitch által felsorolt különbségek lényege: megszabadítani a marxista osztályfogalmat annak elméleti és metodológiai alapjától — a történelmi materializmustól és a marxizmus politikai doktrinájától: az osztályharc, az állam marxista elméletétől, az osztálytársadalom megszüntetésének forradalmi perspektívájától.

Az osztály felfogásában a marxizmus és a polgári szociológia közötti különbség nem némely részletre vonatkozik, nem az osztályok formai kritériumainak a megjelölésében mutatkozik meg, nem merül ki a definíciók különbségében, hanem az elméleti alapok és az általános módszertan alapvető különbségével függ össze. Ebben a vonatkozásban igazat lehet adni Leonard Reissmannak, aki megjegyzi, hogy „az osztályfogalom végül is különböző dolgokat jelent attól az elméleti kontextustól függően, amelybe helyezzük".[37] A marxizmus

[35] Lenin Összes Művei, **5**, 130.
[36] Georges Gurvitch, Etudes sur les classes sociales, 110.
[37] Leonard Reissman, 32.

osztályfogalmának kifejtéséhez sem elegendő egy rövid definíció, hanem fel kell tárni azt az elméleti kontextust, amely a definíció elméleti hátteréül és metodológiai alapjául szolgál.

2. A MARXIZMUS OSZTÁLYFOGALMÁHOZ

Az osztály marxista fogalmának az a meghatározása a legismertebb, amelyet Lenin fogalmazott meg 1919-ben „A nagy kezdeményezés" c. írásában: „Osztályoknak az emberek olyan nagy csoportjait nevezik, amelyek a társadalmi termelés történetileg meghatározott rendszerében elfoglalt helyük, a termelési eszközökhöz való (nagyrészt törvényekben szabályozott és rögzített) viszonyuk, a munka társadalmi szervezetében játszott szerepük, következésképpen a társadalmi javak rendelkezésükre álló részének megszerzési módjai és nagysága tekintetében különböznek egymástól. Az osztályok az emberek olyan csoportjai, amelyek közül az egyik eltulajdoníthatja a másik munkáját, annak következtében, hogy a társadalmi gazdaság meghatározott rendszerében különböző a helyük."[38] De az osztály meghatározásának nem ez az egyetlen megfogalmazása a marxizmusban. Maga Lenin már első elméleti munkáinak egyikében — „A narodnyikság gazdasági tartalma . . .", 1895 — szinte definíciószerűen fogalmazza meg a társadalmi osztály fogalmának lényegét. Osztályoknak az egyének olyan csoportjait nevezi, „amelyek a termelési viszonyok rendszerében játszott szerepük, a termelési feltételek, következésképpen életkörülményeik és az ezek által meghatározott érdekek szerint különböznek egymástól", és „amelyek harca a társadalom fejlődését meghatározta".[39] Az 1895-ből és az 1919-ből származó meghatározásokkal összhangban jellemezte Lenin az osztályok közötti különbség fő ismérveit 1902-ben „A szociálforradalmárok által feltámasztott vulgáris szocializmus és narodnyikság" c. írásában is: „Az osztályok közti különbség fő ismérve a társadalmi termelésben elfoglalt helyük, következésképpen a termelési eszközökhöz való viszonyuk."[40] S még lehetne tovább folytatni az ehhez hasonló rövid formulák felsorolását Lenin különböző időpontokban keletkezett munkáiból.

Az első pillantásra észrevehető ezeknek a formuláknak a lényegi azonossága, bár terjedelmüket és a kritériumok részletezését illetően különböznek is egymástól. Valamennyi meghatározás az osztályoknak a termelés társadalmi rendszerében elfoglalt helyét, a termelési eszközökhöz való különböző viszonyukat emeli ki, s ebből kiindulva utal különböző részletességgel az osztálykülönbségek egyéb kritériumaira.

A lenini meghatározások értelmének és valódi jelentőségének megértéséhez tisztázni kell, hogy Lenin általában hogyan kezelte az ilyen rövid meghatározásokat, milyen jelentőséget tulajdonított nekik, milyen céllal és milyen módszerekkel formulázta meg őket. Például szolgálhat ehhez az imperializmus fogalmának meghatározása. Lenin „Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka" c. munkájában módszertanilag is részletesen indokolja az imperializmus meghatározását.

[38] Lenin Válogatott Művei, III, Budapest 1967, 68.
[39] Lenin Összes Művei, 1, Budapest 1963, 399.
[40] Lenin Összes Művei, 7, Budapest 1965, 42.

„Ha az imperializmus lehető legrövidebb definícióját kellene adnunk, azt kellene mondanunk, hogy az imperializmus a kapitalizmus monopolista szakasza. Ez a meghatározás magában foglalná a legfontosabbat . . ." Lenin azonban nem elégszik meg az imperializmusnak ezzel a legrövidebb definíciójával. „Ám a túlságosan rövid definíciók, bármilyen kényelmesek is, mert összegezik a legfontosabbat, mégis elégtelenek, mihelyt külön le kell vezetnünk belőlük a definiálandó jelenség igen lényeges vonásait. Ezért, nem feledkezve meg arról, hogy általában minden definíciónak feltételes és viszonylagos a jelentése, mert sohasem ölelheti fel a teljesen kifejlődött jelenség minden összefüggését, az imperializmus olyan definícióját kell adnunk, amelyben benne szerepel az imperializmus következő öt döntő ismertetőjele". Ezt követi Leninnél az imperializmus öt ismert döntő ismertetőjelének felsorolása, amitől itt most eltekinthetünk. Mindehhez Lenin még külön hozzáteszi: „Alább még látni fogjuk, hogyan lehet és kell is másképpen definiálni az imperializmust, ha nemcsak az alapvető, tisztán gazdasági fogalmakat vesszük figyelembe (amelyekre a fenti meghatározás szorítkozik), hanem azt is, hogy a kapitalizmus mostani szakaszának mi a történelmi helye általában a kaptalizmushoz viszonyítva, vagy hogy milyen kapcsolatban van az imperializmus a munkásmozgalom két fő irányzatával." Ezzel kapcsolatban azt is megjegyzi Lenin: „Természetesen mondanunk sem kell, hogy a természetben és a társadalomban minden határ feltételes és mozgásban levő, hogy értelmetlen dolog volna például arról vitatkozni, melyik évben vagy évtizedben alakult ki ‚véglegesen' az imperializmus."[41]

Lenin tehát több lépésben és különböző szinteken közelíti meg az imperializmus meghatározását. Ezeket a lépcsőfokokat, jelentőségük és korlátaik lenini jellemzését metodológiailag általános érvényűnek tekinthetjük a bonyolultabb társadalmi folyamatok és jelenségek meghatározásánál. Az első lépés, a „legrövidebb" definíció, amely magában foglalja a legfontosabbat, kényelmes, de elégtelen, mert nem lehet levezetni belőle a definiálandó jelenség igen lényeges vonásait. Második lépésben Lenin egy kifejtettebb definíciót ad, amely már bővebben felsorolja a legfontosabb ismertetőjeleket. De hangsúlyozza az ilyen részletesebb definíció feltételes és viszonylagos jelentését is, mert ez sohasem ölelheti fel a teljesen kifejlődött jelenség minden összfüggését. A szóban forgó esetben az imperializmus lenini definíciója például csak az alapvető, tisztán gazdasági fogalmakat vette figyelembe. Végül Lenin hangsúlyozza a másféle definíciók lehetőségét és szükségességét is, amelyek megvilágítják a vizsgált jelenség történelmileg konkrét helyét.

A definíciók korlátainak megmutatása és minden definíció viszonylagos jellegének hangsúlyozása nem jelent azonban fogalmi relativizmust, a definíciók lebecsülését. A helyes definíciókat Lenin a tudományos elemzésben viszonylagos, de fontos lépcsőfokoknak tartotta, az önkényes, egyoldalú vagy eklektikus definíciókat pedig módszertanilag veszélyeseknek és károsaknak. Ezért bírálta élesen Kautsky definícióját az imperializmusról. „Ez a definíció mit sem ér, mert egyoldalúan, vagyis önkényesen csupán a nemzeti kérdést ragadja ki (amely mind magában véve, mind pedig az imperializmussal kapcsolatban rendkívül fontos ugyan), önkényesen és *helytelenül csakis* a más nemzeteket annektáló országok ipari tőkéjével hozva kapcsolatba ezt és ugyanolyan önké-

[41] Lenin Válogatott Művei, I, Budapest 1967, 502—503.

nyesen és helytelenül előtérbe helyezve az agrárterületek annektálását."[42] Kautsky definíciója nemcsak egyoldalú, de megengedhetetlenül elvont és történelmietlen is: „Kautsky a maga definíciójával csúfot űz a történelmi konkrétságból!"[43] Kautsky példáján Lenin felhívja a figyelmet az egyoldalú és helytelen definíciók metodológiai és politikai veszélyességére. „Kautsky definíciója nemcsak helytelen és nem marxista. Alapul szolgál az olyan nézetek egész rendszerének, amelyek az egész vonalon szakítanak mind a marxista elmélettel, mind a marxista gyakorlattal."[44] Különösen azért volt ez veszélyes, mert Kautsky a marxizmus nevében lépett fel, miközben definíciójában a polgári közgazdászok színvonala alatt maradt. „... Kautsky, aki azzal az igénnyel lép fel, hogy továbbra is a marxizmust védi, valójában visszafelé tesz egy lépést a *szociálliberális* Hobsonhoz képest, aki *helyesebben* veszi számba a modern imperializmus két ‚történelmileg konkrét' sajátosságát ..."[45]

Nem véletlen, hogy a definíció kérdése élesen vetődött fel — méghozzá elvi, metodológiai vonatkozásban — olyan közvetlenül politikai gyakorlati vitában is, mint az 1921-es szakszervezeti vita. Buharin hibás politikai vonalának elméleti alapját Lenin abban jelölte meg, hogy az a szakszervezetek meghatározásában a dialektikát eklektikával cserélte fel *(egyrészt* a kommunizmus iskolája, *másrészt* a gazdasági és államapparátus része). „A formális logika — s az iskolában erre szorítkoznak (és az alsóbb osztályokban — bizonyos korrektúrákkal — erre is kell szorítkozniok) — formális meghatározásokból indul ki és az vezeti, ami a legmegszokottabb vagy a leggyakrabban szembeötlő, és erre szorítkozik. Ha emellett két vagy több különböző meghatározásból indulunk ki és ezeket teljesen esetleges módon egyesítjük ..., akkor eklektikus meghatározást kapunk, amely a tárgy különböző oldalaira és csakis a tárgy különböző oldalaira utal."[46] A formális logika meghatározásaival szemben Lenin megfogalmazta egy tárgy dialektikus meghatározásának alapvető követelményeit. „Ahhoz, hogy valóban ismerjük a tárgyat, először is meg kell ragadni, tanulmányozni kell minden oldalát, minden kapcsolatát és ‚közvetítését'. Sohasem fogjuk ezt teljesen elérni, de a sokoldalúság követelménye megóv bennünket a hibáktól és a megmerevedéstől. Másodszor, a dialektikus logika azt követeli, hogy a tárgyat fejlődésében, ‚önmozgásában' (mint olykor Hegel mondja), változásában szemléljük ... Harmadszor, a tárgy teljes ‚meghatározásában' része kell hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mind az igazság ismérveként, mind pedig olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kapcsolatának azzal, amire az embernek szüksége van. Negyedszer, a dialektikus logika azt tanítja, hogy ‚absztrakt igazság nincs, az igazság mindig konkrét', amint Hegel nyomán a megboldogult Plehanov szerette mondani."[47]

Az elmondottakból következik, hogy Lenin a fogalmak meghatározásakor — így az osztályfogalom meghatározásakor is — arra törekedett, hogy összefoglalja a legfontosabbat, felsorolja a definiálandó jelenség döntő ismertetőjegyeit, elutasította az önkényes egyoldalúságot és az eklektikát, de nem feledkezett meg arról, hogy minden definíció jelentése (tehát az osztály definíciójáé is) feltételes és viszonylagos. Külön hangsúlyozta, hogy nem elé-

[42] Uo. 504.
[43] Uo. 505.
[44] Uo.
[45] Uo.
[46] Lenin Művei, **32**, Budapest 1953, 86—87.
[47] Uo. 87.

gedhetünk meg a tárgy statikus jellemzésével, hanem történeti és konkrét megközelítésére és jellemzésére kell törekednünk. A történetiséget igyekezni kell belefoglalni magába a definícióba, de egyetlen definícióban ezt sohasem érhetjük el, ezért minden definíció kiegészítésre, történeti konkretizálásra szorul. Vagyis Lenin osztálymeghatározását sem tekinthetjük abszolútnak, teljesnek, kimerítőnek és véglegesnek, nem foghatjuk fel és nem kezelhetjük statikusan. Ez a meghatározás csak kiindulópont és megközelítési mód az osztályszerkezet és az osztályharc konkrét vizsgálatában.

A lenini meghatározást mégis igen gyakran statikus és abszolút definícióvá változtatják. Azok is, akik a lenini meghatározás alkalmazására törekednek, de teszik ezt főleg azok, akik a lenini meghatározás bírálatával lépnek fel A helytelen alkalmazás tipikus esete, amikor eltúlzott és leegyszerűsített jelentést tulajdonítanak a meghatározásnak, amilyennel az nem rendelkezhet, az osztályok olyan tulajdonságait vezetik le belőle, amilyeneket az nem tartalmaz. Ilyen leegyszerűsítés például a lenini meghatározás egyes kiragadott kritériumai alapján az egyének közvetlen és mechanikus besorolása az osztályokba, illetve egy konkrét ország szociális struktúrájának kizárólag az osztálykülönbségekre történő redukálása. A második esetnek — amikor a leegyszerűsítés az osztályfogalom bírálata érdekében történik — jellegzetes példája, hogy miután a kritikus megállapította: az (általa statikusan és abszolútként értelmezett) osztálydefinícióba a teljes szociális struktúra és ezen belül az osztályviszonyok sok konkrét jelensége sem fér bele (ami nem volt, nem is lehetett Lenin célja az osztály fogalmának meghatározásánál), diadallal jelenti ki, hogy a lenini meghatározás elavult, többé nem érvényes, nem szolgálhat fogalmi és metodológiai alapul a szociális struktúra konkrét vizsgálatához.

Mindkét értelmezés ellenkezik a lenini definíció szellemével. Leküzdésükhöz a lenini meghatározás feltételes és viszonylagos jelentésének pontos tisztázása szükséges, ami egyfelől magában foglalja a meghatározás elméleti és metodológiai alapjait, metodológiai jelentőségét a konkrét jelenségek vizsgálatában, másfelől feltárja a definíció valóságos korlátait is, amelyek nem annak hibájából, hanem minden definíció természetéből következnek.

1. Magától értendőnek tűnik, mégsem fölösleges hangsúlyozni, hogy az osztály lenini meghatározása nem közvetlenül az osztályhoz tartozó egyénekre, hanem az emberek *nagy csoportjára* vonatkozik, olyan embercsoportokra, amelyek nem egyének mechanikus halmaza, hanem amelyeknek éppen mint csoportoknak van önálló realitásuk. Azért is szükséges ezt hangsúlyozni, mert az osztályfogalom vulgáris értelmezésében és alkalmazásában ez a fogalom nagyon gyakran átalakul az egyének osztályozásának eszközévé, az osztályok ismertetőjegyeit közvetlenül kivetítik az egyének helyzetére, illetve közvetlenül az egyének helyzetének különbségeiből vezetik le az osztálykülönbségeket. Ebben a felfogásban az osztályok az egyének helyzetében közvetlenül és önmagukban meglevő azonosságok és különbségek mérték szerinti statisztikai csoportosítása. Csakhogy az egyének konkrét helyzete és különbségeik végtelenül sokfélék. Milyen kritériumok szerint választható ki a statisztikai csoportosítás alapjául szolgáló különbség? Minek az alapján határozható meg e különbségek mérésének objektív mércéje? Egybevethetők-e, összekapcsolhatók-e vagy kiegyenlítik egymást a különböző típusú különbségek (foglalkozás, jövedelem, lakóhely, életmód, iskolai végzettség, életkor stb.)? Ha csak az elszigetelten vett egyénekből és azok különbségeiből indulunk ki — ahogyan a vulgáris, mechanikus statisztikai szemlélet teszi —, lehetetlen

ezekre a kérdésekre kielégítő választ adni, és mindenféle statisztikai csoportosítás szükségszerűen tartalmazza az önkényesség és a szubjektivizmus elemét, a csoportosítás a választott kritériumtól, a mércétől, tehát a csoportosító nézőpontjától függ.

A polgári szociológia nem tudja megoldani azt a dilemmát, hogy az osztály nominális vagy reális csoport. A polgári szociológusok többsége nem tud szabadulni az osztályok nominalista értelmezésétől, amely a társadalom atomisztikus felfogására épül és módszertani individualizmussal párosul. Azok pedig, akik a polgári szociológián belül bírálják a szélsőségesen nominalista és atomisztikus irányzatokat és az osztályokat nem nominális, hanem reális társadalmi csoportként próbálják meghatározni, valamiféle közösségi tudatban, illetve a társadalom értékrendszerében vélik megtalálni a reális jelleget, mint például a durkheimi iskola vagy a funkcionalizmus képviselői. A nominális csoport vagy reális csoport dilemmáját következetesen materialista módon a történelmi materializmus oldotta meg azzal, hogy kidolgozta a társadalmi viszonyok kategóriáját, kimutatta ezek objektív jellegét, az egyének életfeltételeire, tevékenységére és fejlődésére tett objektív hatását, vagyis feltárta a társadalmi viszonyok objektív csoportképző szerepét. Lenin szerint csakis a legfontosabb objektív társadalmi viszonyok megkülönböztetése és elemzése teszi tudománnyá a szociológiát. „A materializmus tökéletesen objektív kritériumot szolgáltatott, amikor kiemelte a *termelési viszonyokat* mint a társadalom struktúráját, és lehetővé tette, hogy alkalmazzák ezekre a viszonyokra az ismétlődésnek azt az általános tudományos kritériumát, amelynek a szociológiára való alkalmazhatóságát a szubjektivisták tagadták . . . Csak ez az általánosítás tette lehetővé, hogy a társadalmi jelenségek leírásáról . . . áttérjenek e jelenségek szigorúan tudományos elemzésére."[48]

A társadalmi viszonyok — nem pedig az egyének és individuális különbségeik — jelentik a kiindulópontot az osztályoknak mint az emberek reális nagy csoportjainak a jellemzéséhez. S ez az elvontabbnak tűnő módszer, amely a társadalmi viszonyok elemzésével kezdi, vezet el végül is az osztályok igazán konkrét megismeréséhez, míg az egyes emberekkel kezdő látszólag realisztikusabb módszer eredménye csak üres általánosságok. „Úgy tűnik — írta Marx „Bevezetés ‚A politikai gazdaságtan bírálatához'" c. munkájában —, helyénvaló a reálissal és konkréttal . . . kezdeni, tehát pl. a gazdaságtanban a népességgel, amely az alapzata és szubjektuma az egész társadalmi termelési aktusnak. Tüzetesebb szemügyrevételnél azonban ez hamisnak mutatkozik. A népesség — elvonatkoztatás, ha elhagyom pl. az osztályokat, amelyekből áll. Ezek az osztályok — megintcsak üres szó, ha nem ismerem azokat az elemeket, amelyeken nyugszanak, pl. bérmunka, tőke stb. Ezek feltételezik a cserét, a munka megosztását, az árakat stb. A tőke pl. semmi bérmunka nélkül, érték, pénz, ár stb. nélkül. Ha tehát a népességgel kezdeném, ez az egésznek egy kaotikus elképzelése volna, és közelebbi meghatározás révén, elemzés útján, egyre egyszerűbb fogalmakra jutnék, az elképzelt konkréttól egyre soványabb elvontságokra, mígnem elérkeznék a legegyszerűbb meghatározásokhoz. Innen azután ismét meg kellene tennem az utazást ismét visszafelé, míg végül ismét a népességhez érkeznék, ezúttal azonban nem mint egy egésznek kaotikus elképzeléséhez, hanem mint sok meghatározás és vonatkozás gazdag totalitásához . . . Nyilván ez utóbbi a tudományosan helyes módszer.

[48] Lenin Összes Művei, **1**, 126.

A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége . . . Az első úton a teljes elképzelést elvont meghatározássá párologtatták; a másodikon az elvont meghatározások a gondolkodás útján a konkrétnak az újraalkotására vezetnek."[49] Az atomisztikus társadalomszemlélet és módszertani individualizmus, amely az elképzelt konkréttal, a népességgel, az egyének közvetlen különbségeivel kezdi az osztályok meghatározását és vizsgálatát, az egésznek egy teljes elképzelését valóban „elvont meghatározásokká" párologtatja: ilyen elvont meghatározás, egyre soványabb elvontság pl. a felső-, alsó- és középosztály semmitmondó formális megkülönböztetése, az osztályhelyzet ideáltípusként való kezelése, az osztályok azonosítása a hatalmi viszony elvont képletével, a funkciók és a szerepek hierarchikus jellegével. Az osztályok, ha nem tárom fel azokat az elemeket, amelyeken nyugszanak — tehát a reális társadalmi viszonyokat —, csak üres szó, tartalmatlan elvonatkoztatás. A marxizmus ezzel szemben a reális elemekkel kezdi, amelyeken az osztályok nyugszanak, tehát pl. a kapitalizmusban az érték, pénz, ár, bérmunka és tőke elemzésével, általában a tulajdonviszonyok elemzésével, s ezen az úton jut el a konkrét egészhez mint a különböző vonatkozások gazdag totalitásához, a népességhez, a reális osztályokhoz.

A szubjektivista szociológiát képviselő narodnyikok a marxizmussal szemben azt bizonygatták, hogy azért realisták a szociológiában, mert az élő egyénekből indulnak ki. Lenin kimutatta, hogy ez a kiindulópont, ha nem tisztázzuk az élő egyének társadalmi viszonyait, üres frázis, s aki szavakban élő egyénekből indul ki, de „ ‚egyéneit' a konkrét társadalmi állapotoktól elszigeteli", ezzel „megfosztja magát attól a lehetőségtől, hogy *valóságos*" egyéneket tanulmányozzon.[50] A társadalmit az individuálisra visszavezető szubjektív szociológiával Lenin szembeállítja a tudományos szociológiát, amely „mindig igyekszik az individuális mozzanatokat társadalmi forrásokra visszavezetni". A marxizmus Lenin szerint mintegy betetőzte a szociológiának ezt a törekvését, s éppen azért „óriási vívmánya a társadalomtudománynak, mert a legteljesebb pontossággal és határozottsággal állapítja meg azokat a módszereket, amelyekkel az egyénit visszavezethetjük a társadalmira".[51]

Az egyéni visszavezetését a társadalmira Lenin szerint a marxizmusban két dolog tette lehetővé. „Először is, ez az elmélet kidolgozta a *társadalmi-gazdasági alakulat* fogalmát."[52] A társadalmi viszonyok történelmileg konkrét általánosítása a társadalom fejlődésének egy meghatározott szakaszán előfeltétele és kiindulópontja az osztály fogalmának, valamint az osztályok mindenféle konkrét vizsgálatának is. Az osztályok kritériumai között első helyen említi Lenin az osztályoknak a társadalmi termelés *történelmileg* meghatározott rendszerében elfoglalt helyét. Az adott társadalmi-gazdasági alakulattól elszakítva, az önmagában vett, tehát a társadalmi-gazdasági alakulatokon kívül és fölött álló osztályok fogalma üres absztrakció. A marxizmus mindig egy meghatározott társadalmi-gazdasági alakulat osztályairól beszél és az adott társadalmi-gazdasági alakulat alapvető társadalmi viszonyainak megtestesülését látja az osztályokban. „Másodszor (a marxisták) az ‚élő egyének' tetteit, amelyek végtelenül sokfélék és látszólag nem rendszerezhetők, minden

[49] Marx és Engels Művei, **13**, Budapest 1965, 166—167.
[50] Lenin Összes Művei, **1**, 393—394.
[51] Uo. 397—398.
[52] Uo. 398.

ilyen társadalmi-gazdasági alakulat keretein belül általánosították, és az egyének ama csoportjainak tetteire vezették vissza, amelyek a termelési viszonyok rendszerében játszott szerepük, a termelési feltételek, következésképpen életkörülményeik és az ezek által meghatározott érdekek szerint különböznek egymástól — egyszóval azoknak az *osztályoknak* a tetteire, amelyek harca a társadalom fejlődését meghatározta."[53]

Az egyénit a társadalmira visszavezető módszer hatékonyabb és konkrétabb eredményre vezet, mint a szavakban, de csak szavakban, realisztikusabbnak tűnő módszertani individualizmus, amely a társadalmi viszonyoktól elszigetelt „élő" egyénekből indul ki. A társadalmi viszonyok nemcsak meghatározzák az egyéneket, a valóságos egyének is csak tetteikben és társadalmi viszonyaikban nyilvánulnak meg. „... a materialista szociológus — írta Lenin a marxista társadalomtudósról —, aki az emberek bizonyos meghatározott társadalmi viszonyait tanulmányozza, ezzel már egyben a valóságos *egyéneket* is tanulmányozza, akiknek tetteiből ezek a viszonyok összetevődnek."[54]

Az osztályviszonyok természetüknél fogva csak *tendenciaszerűen* határozzák meg az emberek *nagy* csoportjainak a helyzetét, anélkül, hogy az egyes egyént minden esetben egyértelműen besorolnák valamelyik osztály kategóriájába. Ez az alapvető különbség a rendek és az osztályok között. „... A rabszolgatartó és a feudális társadalomban az osztálykülönbség a lakosság *rendi* megoszlásában is rögzítődött, ... az államban minden egyes osztály számára külön *jogi* helyet állapítottak meg. Ezért a rabszolgatartó és a feudális (s úgyszintén a hűbéri-jobbágyi) társadalomban az osztályok külön rendek is voltak. Ezzel szemben a tőkés, a polgári társadalomban valamennyi állampolgár jogilag egyenlő, a rendi felosztás (legalábbis elvben) megszűnt, s így az osztályok már nem rendek többé."[55] A kapitalizmus, miután a társadalom osztálytagozódását megszabadította mindenféle rendi megoszlástól, az osztálytagozódás alapjává kizárólag azokat a gazdasági viszonyokat tette, amelyeket a kapitalista termelés állandóan újratermel és amelyek tendenciaszerűen határozzák meg az emberek nagy csoportjainak — a kapitalizmus alapvető osztályainak — a társadalmi helyzetét. Ezért az osztálykritériumok, amelyek az emberek nagy csoportjainak közös jellemzőit és alapvető különbségeit fejezik ki, nem minden esetben alkalmasak az egyes egyének osztályok szerinti elkülönítésére, hanem csak megközelítően, tendenciaszerűen teszik lehetővé az osztályok határainak meghúzását az osztályhoz tartozó egyének közvetlen helyzete szerint. A tőkés fejlődés például létrehozta az emberek két nagy csoportját, amelyek osztályszempontból pontosan és határozottan jellemezhetők. De egyik sem zárt és statikus osztály, amelynek határai pontosan meghatározhatók és a hozzájuk tartozó egyének közvetlen jellemzésén keresztül is kifejezhetők. A tőkés társadalom alapvető osztályainak alapja: „a tőkés termelési mód állandó tendenciája és fejlődéstörvénye az, hogy a termelési eszközöket egyre inkább elválasztja a munkától s a szétaprózott termelési eszközöket egyre inkább nagy csoportokba koncentrálja, tehát a munkát bérmunkává, a termelési eszközöket pedig tőkévé változtatja".[56] Ez a *tendencia* állandó mozgásban tartja a burzsoázia és a proletariátus határait, beleértve az egyes egyének fokozatos felemelkedését, illetve lesüllyedését az egyik osztályból a másikba.

[53] Uo. 399.
[54] Uo. 393.
[55] Lenin Összes Művei, 6, Budapest 289.
[56] Marx, A tőke, III, Budapest 1967, 845.

A kapitalizmusban az osztálytagozódás — éppen mert gazdasági alapja tendenciaszerűen határozza meg — sohasem jelentkezik tiszta formában. Marx ezt az angol társadalom esetében is hangsúlyozta, ahol a kapitalizmus osztályviszonyai a leginkább klasszikus formában fejlődtek ki. „Angliában a modern társadalom, a maga gazdasági tagozódásában, vitathatatlanul a legszélesebb, legklasszikusabb módon fejlődött ki. De ez az osztálytagozódás még itt sem jelentkezik tisztán. Itt is mindenütt közép- és átmeneti fokok homályosítják el a határvonalakat (bár falun sokkal kevésbé, mint a városokban). De vizsgálódásunk szempontjából ez közömbös."[57] Még inkább így van ez ott, ahol a kapitalizmus osztálytagozódása nem klasszikus formában fejlődött ki, hanem megőrizte elemeiben a korábbi osztálytagozódás maradványait, vagy ott, ahol a kapitalizmus osztálytagozódása a kialakulás, illetve a megszűnés folyamatában van.

Marx a kapitalizmus szerkezetének és törvényszerűségeinek vizsgálata szempontjából közömbösnek tartotta, hogy a kapitalizmus osztálytagozódása sehol nem jelenik meg tiszta formában. De ez nem jelenti azt, hogy egyáltalán nincs szükség olyan vizsgálatokra, amelyek az osztályok határait az egyének helyzetére konkretizálva is próbálják megközelíteni. Ezt nem nélkülözheti a társadalomstatisztika, a különböző osztályok demográfiai és szociális helyzetének empirikus vizsgálata s adott esetben a konkrét politikai elemzés sem. Ez azonban nem történhet meg az osztálykritériumok mechanikus átvitelével az egyének helyzetére. Az osztályfogalom statisztikai értelmezése nem az osztálykritériumok statisztikai osztályozó kategóriákká való mechanikus átváltoztatását jelenti, hanem annak a módszernek a konkrét alkalmazását, amely a marxista osztályfogalomban ölt testet. Az osztályfogalom statisztikai értelmezése feltételezi azoknak a közvetítő tényezőknek a sokoldalú figyelembevételét, amelyek kifejezik az osztálykritériumok és az egyének konkrét helyzetének dialektikus kapcsolatát. Ez nagy körültekintést, sokoldalúságot és ugyanakkor metodológiai következetességet igényel. Buktatóira Lenin is rámutatott „A kapitalizmus fejlődése Oroszországban" c. munkájában, amelyben széleskörűen felhasználta a statisztikai adatokat és módszereket, s amely „Oroszország társadalmi-gazdasági rendjének és következésképpen osztályszerkezetének" elemzését adja „gazdasági kutatás és statisztikai adatoknak a kritikai vizsgálata alapján".[58] Ezzel kapcsolatban érinti Lenin azokat a nehézségeket is, amelyeket a zemsztvo-statisztika módszerei, elméleti és metodológiai megalapozatlansága okoztak. Az egyik veszély, amelyre Lenin felhívta a figyelmet, a szociális kategóriák felcserélése statisztikai átlagokkal. „A parasztporta adatainak összesítési módja korántsem olyan speciális és másodrendű kérdés, mint amilyennek első pillantásra látszik. Ellenkezőleg, túlzás nélkül elmondhatjuk, hogy ez ma a zemsztvo-statisztika központi kérdése. Az egyes portákra vonatkozó adatok teljessége és az adatgyűjtés technikája nagy tökélyre emelkedett, de a ki nem elégítő összesítés következtében a rendkívül értékes adatok tömege valósággal elkallódik, s a kutató csak ‚átlagokhoz' jut (földközösségekről, járásokról, paraszt-csoportokról, az osztásföld nagyságáról stb.). Márpedig ezek az ‚átlagok', mint

[57] Uo.
[58] Lenin Összes Művei, 3, Budapest 1964, 11.

láttuk és még látni fogjuk, gyakran teljesen fiktívek."[59] Lenin élesen bírálja azokat, akik „gazdasági elemzés helyett statisztikai gyakorlatokban élik ki magukat. Ahelyett, hogy a parasztgazdaságok típusait (napszámos, középparaszt, vállalkozó) tanulmányoznák, működvelők módjára számoszlopok végtelen sokaságát tanulmányozzák, mintha csak az volna a céljuk, hogy buzgó számításaikkal ámulatba ejtsék a világot."[60]

A statisztika buktatóit nem azért hangsúlyozta Lenin, hogy lemondjon a statisztika felhasználásáról, az osztályok statisztikai megközelítéséről, hanem azért, hogy előzetes kritikai elemzésnek vesse alá a statisztikai adatokat és összegezésük módszereit. Ilyen elemzés után — de csak ekkor — a statisztikai adatok felhasználhatók és felhasználandók Lenin szerint az osztályok határainak és arányainak megközelítő meghatározására. A foglalkozási statisztika módszereinek kritikai elemzése után — jegyzi meg Lenin — „az egész oroszországi népességet felölelő foglalkozási statisztikát felhasználhatjuk és fel is kell használnunk arra, hogy *hozzávetőlegesen* meghatározzuk, milyen *főbb* kategóriákra oszlik Oroszország népessége *osztály*helyzete, vagyis a termelés társadalmi rendjében elfoglalt helyzete szerint".[61] Külön figyelemreméltó Lenin fogalmazásában, hogy így is csak a *főbb* kategóriák *hozzávetőleges* meghatározásáról beszél. Az aláhúzott szavak kiemelése nyilván nem egyszerű óvatosság, hanem a statisztikai megközelítés szükségszerű korlátaira utal.

Az osztályok statisztikai megközelítésére (ami számos sajátos metodikai és technikai probléma megoldását — a statisztika speciális módszereinek tökéletesítését igényli) ma is szükség van. Az osztály fogalmát azonban semmi esetre sem lehet fiktív statisztikai átlaggá változtatni, az osztályok objektív gazdasági alapjának az elemzését nem helyettesíthetik statisztikai gyakorlatok. A statisztikai megközelítés ma is csak megközelítően, hozzávetőlegesen fejezheti ki az osztályok határait, és ezért a statisztika (a maguk helyén létjogosult és fontos) kategóriáit nem szabad azonosítani az osztály marxista tudományos fogalmával, amely sohasem statisztikai átlag, hanem mindig az alapvető társadalmi viszonyok tudományos elméleti absztrakciója.

2. A marxista osztályfogalom csak az osztály alapvető (döntően minőségi) kritériumait tartalmazza. Minden osztály a maga konkrét valóságában minőségi és mennyiségi tulajdonságok, különböző vonatkozások konkrét totalitása. Az osztály fogalma ezekből (mint minden tudományos fogalom) kiemeli a legfontosabbakat és elvonatkoztat a többitől.

A marxista osztályfogalom az osztályok legalapvetőbb tulajdonságaként a termelés társadalmi rendszerében elfoglalt helyüket jelöli meg, amelyet a termelési eszközökhöz való viszonyuk határoz meg. Ezzel kapcsolatban két kérdés merülhet fel. Helyes-e a termelés szférájában keresni az osztályok alapvető kritériumait? Meghatározható-e az osztályok helye a termelés társadalmi rendszerében a termelési eszközökhöz való viszonyukkal (amelyek nagyrészt törvényekben is szabályozottak és rögzítettek)? A termelés a társadalom életének az a szférája, amelyen a társadalom egész élete nyugszik és amelytől a társadalom fejlődése függ. „. . . Az ember élete kezdettől fogva a termelésen, mégpedig valamely módon *társadalmi* termelésen nyugodott."[62] A termelés

[59] Uo. 86.
[60] Uo. 129.
[61] Uo. 467.
[62] Marx, A tőkés termelés előtti tulajdonformák, Budapest 1953, 23.

nemcsak nélkülözhetetlen alap a társadalom életéhez, hanem a termelés módja meghatározza a társadalom életének összes többi szféráját is. A történelmi materializmus legfontosabb felfedezése ennek az alapvető összefüggésnek a felismerése volt. „Tételezzé — írta Marx a történelmi materializmus alapgondolatait összefoglaló egyik levelében — a termelés, az érintkezés és a fogyasztás meghatározott fejlettségi fokát, és megkapja a társadalmi szerkezet megfelelő formáját, a család, a rendek vagy az osztályok megfelelő szervezetét, egyszóval egy meghatározott polgári társadalmat (société civile). Tételezzen egy meghatározott polgári társadalmat, és megkapja a megfelelő politikai rendszert, mely csak hivatalos kifejezése a polgári társadalomnak."[63] Az osztályokkal kapcsolatban Marx nem a saját érdemének tartja az osztályok létezésének és harcának felfedezését. Rámutat arra, hogy polgári történetírók már előtte ábrázolták az osztályok harcának történeti fejlődését, polgári közgazdászok pedig az osztályok gazdasági anatómiáját. Újként nevezi meg azonban annak kimutatását, „hogy az *osztályok létezése* csak a *termelés fejlődésének meghatározott szakaszaihoz* van kötve".[64]

A termelésnek mint az osztálytagozódás alapjának ehhez a marxi kiemeléséhez két megjegyzést szükséges fűzni. Az egyik: Marx sohasem tekintette a termelést az egyetlen aktív faktornak, amelyet a társadalom életének minden más szférája csak passzívan tükröz, hanem a társadalmat mindig szerves egésznek fogta fel, amelyen belül a különböző oldalak egymással dialektikus kölcsönhatásban vannak. Vonatkozik ez a termelés és az osztálytagozódás viszonyára is. „Az ipar és a kereskedelem, az életszükségletek termelése és cseréje megszabják az elosztást, a különböző társadalmi osztályok tagozódását, s ezek viszont megszabják amazok végzésének módját" — írta Marx és Engels már a „Német ideológiá"-ban.[65] Ismeretes, hogy az idős Engels leveleiben élesen fellépett minden olyan leegyszerűsítéssel szemben, amely figyelmen kívül hagyta a dialektikus kölcsönhatásnak ezt a mozzanatát és mechanikusan értelmezte a termelés meghatározó szerepét a társadalom életében. „... Materialista történetfelfogás szerint a történelemben *végső fokon* a való élet termelése és újratermelése a meghatározó mozzanat. Többet sem Marx, sem én nem állítottunk. Ha pedig ezt valaki úgy forgatja ki, hogy a gazdasági mozzanat az *egyetlen* meghatározó elem, akkor a fenti tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja."[66]

A másik idekívánkozó megjegyzés arra vonatkozik, hogy Marx a termelést mint kiindulópontot mindig *társadalmi* termelésnek fogta fel, amelynek feltételei és formái maguk is a társadalom történeti fejlődésének termékei. Marx bírálta azokat, akik „a társadalmi termelési folyamatot összecserélik és azonosítják az egyszerű munkafolyamattal, ahogyan azt egy abnormálisan elszigetelt embernek minden társadalmi segítség nélkül végeznie kellene. Amennyiben a munkafolyamat pusztán csak az ember és a természet közötti folyamat, egyszerű elemei minden társadalmi fejlődési formában azonosak. De ennek a folyamatnak minden meghatározott történelmi formája továbbfejleszti a folyamat anyagi alapjait és társadalmi formáit. Az érettség bizonyos fokát elérve az adott történelmi formát levetik és egy magasabb forma lép

[63] Marx és Engels Válogatott Művek II, Budapest 1963, 406—407.
[64] Uo. 418.
[65] Marx és Engels Művei, 3, Budapest 1960, 27.
[66] Marx és Engels Válogatott művek, II, 477.

a helyébe."[67] A polgári szociológia egyes irányzatai az egyszerű munkafolyamat egyszerű és változatlan elemeiből vezetik le a társadalmi rétegződést, ezzel azt is öröknek és változatlannak tüntetik fel. A marxizmus a termelés történelmileg kialakult és változó társadalmi formájában tárja fel az osztálytagozódás gazdasági forrásait. Az osztályok alapvető tulajdonságainak megragadásához tehát mindenekelőtt a termelés társadalmi formáját kell elemezni.

A termelés társadalmi formájának meghatározó jellemzője a tulajdon. A vulgáris társadalomfelfogás a tulajdont azonosítja annak jogi kifejeződésével, a tulajdonviszonyok törvényekben szabályozott és rögzített formájával. A történelmi materializmus a tulajdont meghatározott társadalmi termelési viszonyok összességének tekinti. „Ezeken a viszonyokon kívül a polgári tulajdon nem egyéb, mint metafizikai vagy jogi illúzió."[68] „... A *magántulajdon* nem egy egyszerű viszony vagy éppenséggel egy elvont fogalom, egy elv, hanem a *polgári* termelési viszonyok összessége."[69] A tulajdon történelmileg változó jellegének és osztályképző szerepének feltárása tehát egyben feltételezi az adott társadalom termelési viszonyai összességének sokoldalú elemzését.

A tulajdon a szó legtágabb értelmében az emberek viszonya saját termelésük feltételeihez. Kezdetben ez úgy jelenik meg, mint „az élő és tevékeny embereknek és a természettel való anyagcseréjük természeti, szervetlen feltételeinek" természtes *egysége*. „*A tulajdon* tehát eredetileg csak azt jelenti, hogy az ember úgy viszonyul természeti termelési feltételeihez, mint amelyek hozzá tartoznak, az övéi, amelyek *saját meglétével együtt előfeltételezettek;* úgy viszonyul hozzájuk, mint önmaga *természeti előfeltételeihez*, mint amelyek úgyszólván csak testének a meghosszabbítása."[70] „Ezek a *természeti feltételek*, amelyekhez a termelő mint hozzá tartozó szervetlen testhez viszonyul, maguk is kettősek: 1. szubjektív és 2. objektív természetűek. A termelő tagja egy családnak, egy törzsnek, tribusnak stb., amelyek azután más közösségekkel való keveredés és ellentét révén történetileg különböző alakot öltenek; és mint ilyen tag egy meghatározott természethez (mondjuk itt még földhöz, talajhoz) van vonatkozásban mint önmaga szervetlen meglétéhez, mint termelése és újratermelése feltételeihez."[71]

Marx szerint nem a tevékeny ember és termelése szervetlen feltételeinek ez a természtadta egysége, hanem a kettőnek az elválása szorul magyarázatra. Marx kimutatta, hogy ez a kezdeti természetadta egység, „mindazok a formák, amelyekben a közösség a szubjektumokat termelési feltételeikkel való meghatározott egységben feltételezi", „szükségszerűen a termelőerőknek csak korlátolt és elvileg korlátolt fejlettségének felelnek meg". „A termelőerők fejlődése felbomlasztja őket, és felbomlásuk maga is az emberi termelőerők fejlődése."[72] A termelőknek és a termelés objektív feltételeinek az elválása és az utóbbiak társadalmilag meghatározott elosztása a termelési eszközök magántulajdona útján — ez mindenféle osztálytagozódás objektív gazdasági alapja. A termelőknek mint a termelés szubjektív elemének és a termelés objektív feltételeinek az elválása fokozatosan megy végbe és „tökéletesen csak a

[67] Marx, A tőke, III, 844.
[68] Marx és Engels Válogatott művek, II, 410.
[69] Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 344.
[70] Marx, A tőkés termelés előtti tulajdonformák, 26.
[71] Uo. 24.
[72] Uo. 32.

bérmunka és a tőke viszonyában van tételezve. A rabszolga- és jobbágyviszonyban ez az elválás nem történik meg, hanem maga a társadalom egyik része a másikat csak saját újratermelése *szervetlen* és *természeti* feltételeként kezeli . . . A *munkát*, akár rabszolgamunka, akár jobbágymunka formájában, a termelés *szervetlen feltételeként* a többi természeti lény közé sorolják, mint a barmot, vagy pedig a föld tartozékának tekintik."[73] A társadalmi termelés történeti fejlődésének a terméke a tőkés társadalom, amely végleg szétválasztotta és önállósította a termelés szubjektív és objektív elemeit, a munkaerőt és az aktív emberi tevékenységet az egyik oldalon, a termelés objektív feltételeit a másikon. „. . . A munkást mint szabad munkást, mint objektummal nem rendelkező, merőben szubjektív munkaképességet találjuk szemközt a termelés objektív feltételeivel, mint valamivel, ami neki *nem tulajdona*, mint idegen tulajdonnal, mint magáért való *értékkel*, mint tőkével."[74] A termelés két alapvető elemének, a szubjektív és objektív elemnek egymásrautaltsága természetesen nem szűnik meg — a kettő összekapcsolása minden termelés feltétele, csak az összekapcsolás társadalmi formája változik és ez a forma különbözteti meg a társadalmi rendszereket. „A termelés tényezői mindig a munkások és a termelési eszközök. De egymástól elválasztva egyik is, másik is csak lehetőség szerint az. Ahhoz, hogy egyáltalán termelni lehessen, egyesülniük kell. A társadalmi termelés különböző gazdasági korszakait éppen az a sajátos mód különbözteti meg egymástól, ahogy ez az egyesülés megvalósul."[75] A tőkés fejlődés „eredménye tehát nem az, hogy az elemek egyike eltűnik, hanem az, hogy mindegyik a másikra való negatív vonatkozásban jelenik meg — az egyik oldalon a szabad munkás (potenciálisan), a másik olalon a tőke (potenciálisan). Az, hogy az objektív feltételek elválnak azoktól az osztályoktól, amelyek átváltoznak szabad munkásokká, szükségszerűen mint ugyanezeknek a feltételeknek az ellenkező póluson való önállósulása jelenik meg."[76] A tőkés termelési folyamat lényege, hogy állandóan újratermeli annak a két elemnek a szétválását, amelyek azután csak a tőke—bérmunka viszony közvetítésével, tehát az osztálykizsákmányolás sajátos formája keretében egyesülhetnek. „A tőkés termelési folyamat . . . saját menete révén újratermeli a munkaerő és a munkafeltételek *szétválását*. Ezzel újratermeli és megörökíti a munkás kizsákmányolásának a feltételeit. Állandóan arra kényszeríti a munkást, hogy munkaerejét eladja azért, hogy élhessen, és a tőkésnek állandóan lehetővé teszi a munkaerő megvásárlását azért, hogy meggazdagodjék."[77]

A tulajdon tehát a marxista felfogásban egyáltalán nem egyszerű jogi aktus vagy valamilyen tárgy birtoklása, hanem alapvető társadalmi viszony, egyfelől a termelők viszonya a termelés objektív feltételeihez, másfelől a termelés különböző szereplőinek viszonya egymáshoz. Ebben az értelemben írt Marx arról, hogy a tőke nem puszta tárgy és nem esik egybe az anyaggal, amelyből áll, hanem a tőke „nyilvánvalóan *viszony*, és csak *termelési viszony lehet*"[78] és a „tőke értékesítési *folyamatának egyik fő terméke tehát tőkések és bérmunkások termelése*".[79] Az így felfogott tulajdon minden társadalomban meghatározza a

[73] Uo. 24.
[74] Uo. 34.
[75] Marx, A tőke, II, 39.
[76] Marx, A tőkés termelés előtti tulajdonformák, 40.
[77] Marx, A tőke, I, 535.
[78] Marx, A tőkés termelés előtti tulajdonformák, 52.
[79] Uo. 50.

termelés objektív feltételeinek elosztását a társadalom tagjai között és ezzel az egyéneket meghatározott termelési viszonyok alá sorolja, vagyis meghatároz za osztályhelyzetüket. „Maga a tőke... feltételez egy elosztást: azt, hogy a munkásokat megfosztják termelési eszközeiktől, hogy e feltételeket az egyének kisebbsége kezében koncentrálják, hogy a föld más egyének kizárólagos tulajdonában van."[80] Ezek az elosztási viszonyok, amelyeket Marx megkülönböztetett a termékek elosztásától, „az alapjai azoknak a különleges társadalmi funkcióknak, amelyek magán a termelési viszonyon belül a termelés meghatározott szereplőinek jutnak osztályrészül, ellentétben a közvetlen termelőkkel. Ezek az elosztási viszonyok maguknak a termelési viszonyoknak és képviselőiknek sajátos társadalmi jelleget adnak. Ezek határozzák meg a termelés egész jellegét és egész mozgását."[81] „Az elosztás a leglaposabb felfogásban a termékek elosztásaként jelenik meg és így a termeléstől távolabb esőként és mintegy önállóként vele szemben. De az elosztás, mielőtt a termékek elosztása volna, előbb: 1. a termelési szerszámok elosztása; és 2. ami ugyane viszonynak további meghatározása, a társadalom tagjainak elosztása a termelés különböző fajtái között. (Az egyének besorolása meghatározott termelési viszonyok alá.) A termékek elosztása nyilvánvalóan csak eredménye ennek az elosztásnak, amely magában a termelési folyamatban benne foglaltatik, és amely meghatározza a termelés tagozódását. A termelést ettől a benne foglalt elosztástól eltekintve szemügyre venni nyilván üres elvonatkoztatás, míg fordítva, a termékek elosztása magától adva van ezzel az eredetileg a termelés egyik mozzanatát alkotó elosztással."[82]

Tehát a termelés objektív feltételeinek az elválasztása maguktól a termelőktől, az előbbiek a társadalom egy részének kizárólagos tulajdonában történő koncentrálása, majd ennek alapján a termelési szerszámok és a társadalom tagjainak elosztása a termelés különböző fajtái között, összefoglalóan a tulajdonviszonyok, ez az, ami „a termelési viszonyoknak és képviselőiknek sajátos társadalmi jelleget" ad, meghatározza az osztályok helyét és szerepét a társadalmi termelés rendszerében. A tulajdonviszonyoknak az osztályok helyét és jellegét alapvetően meghatározó szerepével nem lehet szembeállítani a munkamegosztást. Hiszen amennyiben munkamegosztáson tágabb értelemben vett társadalmi munkamegosztást értünk — a társadalom tagjainak megoszlását dolgozókra és nem dolgozókra, termelő munkásokra és nem termelőkre, fizikai dolgozókra és szellemi dolgozókra, ipari dolgozókra és mezőgazdasági dolgozókra stb. — ez benne foglaltatik a tulajdonviszonyokban, mint azok egyik eleme. Ebben az értelemben írta Marx a „Német ideológiá"-ban hogy „egyébként munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések".[83] „A munka megosztásának különböző fejlődési fokai a tulajdon megannyi különböző formáját jelentik."[84] Ha viszont munkamegosztáson a szűkebb értelemben vett technikai munkamegosztást értjük, a konkrét munkafajták, a foglalkozások specializálódását, a termelés folyamatán belül az egyes műveletek közötti munkamegosztást, ez a munkamegosztás önmagában, éppen technikai jellegénél fogva, független az osztálytagozódástól és kapcsolatát az osztályokkal minden társadalomban a tulajdonviszonyok, a társadalmi termelés adott rendszere határozzák meg. A kapitalizmus éppen azzal fejlesztette ki a

[80] Marx, A tőke, III, 840.
[81] Uo. 840.
[82] Marx és Engels Művei, **13**, 162—163.
[83] Marx és Engels Művei, **3**, 33.
[84] Uo. 77.

legteljesebb és a legtisztább formában a társadalom osztálytagozódását, mert végleg megszüntette azt az objektív látszatot, mintha a társadalom osztálytagozódása a technikai munkamegosztástól függene. A proletariátust a kapitalizmusban nem a munka egy meghatározott fajtája teszi osztállyá, hanem az, hogy mint a termelés objektív feltételeitől elválasztott szabad munkaerő áll szemben a tőkével. Ebből a szempontból nemcsak, hogy eltekinthetünk a munka konkrét fajtájától, hanem — ahogyan Marx kimutatta — egyenesen fel kell tételeznünk a „munka egy meghatározott fajtája iránti közömbösséget".[85] „Az egyáltalában-való munkának ez az elvonatkoztatása" természetesen nem pusztán logikai műveletek szellemi eredménye, hanem megfelel a „valóságos munkafajták igen fejlett totalitásának", és a modern nagyipar természetének, amely „állandóan forradalmasítja a termelés technikai alapjával együtt a munkások funkcióit és a munkafolyamat társadalmi kombinációit".[86] Ezért Marx a tőkés társadalom előfeltételének tekintette a technikai munkamegosztás fejlettségét, „a valóságos munkafajták igen fejlett totalitását", de nem a munkafajták konkrét különbségeit, hanem a termelési eszközökhöz való viszonyt — a tulajdonviszonyt — tartotta az osztályok alapvető kritériumának. Ugyanúgy, ahogyan a proletariátus osztályjellemzőit nem lehet a munkások által végzett konkrét munkafajtákból levezetni, a tőkések osztályjellemzőit sem lehet levezetni a felügyelet és vezetés munkájából. A tőkének a munka feletti hatalma egyfelől történelmileg közvetlenül összefonódik ugyan „azokkal a termelő funkciókkal, amelyeket minden kombinált társadalmi munka, különleges munkaként egyes egyének vállára rak".[87] Másfelől azonban a „tőkés termelés maga oda vezetett, hogy a felső vezetés munkája, a tőketulajdontól teljesen elkülönülten, könnyűszerrel megvásárolható. Ezért feleslegessé vált, hogy a felső vezetésnek ezt a munkáját a tőkés végezze."[88] A társadalom osztálytagozódása tehát mindkét tekintetben függetlenedett a munka konkrét fajtáitól és azok technikai munkamegosztásától, a proletariátus közömbös a munka konkrét fajtájával szemben és csak mint „önmagában vett munka" áll szemben a tőkével, másrészt az irányítás és a felügyelet munkája is elkülönült a tőketulajdontól, feleslegessé vált, hogy ezt a munkát a tőkés végezze. A munka konkrét fajtái és a technikai munkamegosztás nem magukat az osztályokat, hanem azoknak csak belső rétegződését határozza meg.

A marxista osztályfogalom legrövidebb definíciói, amelyek csak a legfontosabbat foglalják magukban, beérik azzal, hogy a társadalmi termelés történetileg meghatározott rendszerében elfoglalt különböző helyükkel jellemzik az osztályokat és ezen belül is elsősorban a termelési eszközökhöz való viszonyukkal. A kibontottabb definíciók — mint például a „Nagy kezdeményezés"-ben megfogalmazott definíció — ennek alapján utalnak az osztály más, származékos kritériumaira is, az osztályoknak a munka szervezetében játszott eltérő szerepére, a jövedelem és az elosztás különböző formáira stb. Egyetlen definíció sem sorolhatja fel az osztályok valamennyi minőségi és mennyiségi tulajdonságát, egyetlen definíció sem tartalmazhatja az osztályok részletes és kimerítő leírását. Az osztályfogalom nem tartalmazza az osztálykülönbségek feltétlen kritériumaként az osztályok egy meghatározott életszín-

[85] Marx és Engels Művei, **13**, 170.
[86] Marx, A tőke, I, 454.
[87] Uo.
[88] Marx, A tőke, III, Budapest 1967, 383.

vonalát, létszámát, konkrét munkatevékenységét, műveltségét, életmódját, étkezési és egyéb szokásait, noha mindezek egy adott helyzetben nagyon is hozzátartoznak az adott osztály konkrét valóságához, tehát ennek az osztálynak részletes leírásában, jellemzésében is helyet kell hogy kapjanak. Ezek azonban nem tartoznak az osztály alapvető tulajdonságaihoz, amelyek egy társadalmi-gazdasági alakulaton belül az egyik osztályt *mint osztályt* megkülönböztetik a másik osztálytól, ezek a konkrét tulajdonságok ugyanazon társadalmi osztály esetében is történelmileg és földrajzilag igen nagy változatosságot mutatnak, sőt egy meghatározott országban és történeti időpontban egy osztályon belül is igen különbözőek. Ha ezeket a történelmileg, országonként és egy osztályon belül is változó és differenciálódó tulajdonságokat tennénk meg az osztálykülönbségek alapjává, ezzel az alapvető osztálykülönbségeket felcserélnénk a történelmi, geográfiai és osztályon belüli szociális különbségekkel, feloldanánk az osztályt a szociális különbségek tarkaságában.

A marxista osztályfogalom — éppen az alapvető osztálykülönbségek megragadása érdekében — elvonatkoztat az osztályon belüli különbségektől és az egyes osztályok belső szociális rétegződésétől, amely helytől és időtől függően igen változatos lehet. Marx „A tőke" III. kötetének utolsó fejezetében utal „az érdekeknek és a helyzeteknek arra a végtelen szétforgácsolódására, amelyet a társadalmi munkamegosztás idéz elő mind a munkások, mind a tőkések, mind a földbirtokosok között — ez utóbbiakat például szőlőbirtokosokra, szántóföldbirtokosokra, erdőbirtokosokra, bányabirtokosokra és halászterület birtokosaira osztja"[89] — mint amitől el kell vonatkoztatnunk annak érdekében, hogy a tőkés termelési mód három nagy osztályát, azok lényegét és alapvető különbségeit elemezhessük. Azoknak a szociális különbségeknek, amelyek az osztályokon belül is az „érdekeknek és a helyzeteknek a végtelen szétforgácsolódását" idézik elő, a túlhangsúlyozása az alapvető osztálykülönbségek rovására, a kettőnek az összekeverése és felcserélése mindig egyik fő módszere volt az osztályok és az osztályharc problémája megkerülésének és a marxista osztályfogalom polgári revíziójának. Ez volt a módszere a marxizmus polgári kritikusainak a század elején Oroszországban is. Róluk írta Lenin: „a szakmai különbségek összetévesztése az osztálykülönbségekkel, az életmódbeli különbségek összetévesztése az osztályoknak a társadalmi termelés egész rendjében elfoglalt helyzetében mutatkozó különbségekkel — ez igazán szemléltetően illusztrálja a divatos ‚kritika' teljes tudományos elvtelenségét és azt a gyakorlati törekvést, hogy kitörölje magának az osztálynak a fogalmát, kiküszöbölje magának az osztályharcnak az eszméjét."[90]

Az azonban, hogy a marxista osztályfogalom elvonatkoztat az osztályok egy sor konkrét tulajdonságától, köztük az osztályok belső szociális rétegződésétől, nem jelenti azt, hogy az osztályok konkrét helyzetének konkrét szociológiai és történeti vizsgálatánál is eltekinthetünk ezeknek a tulajdonságoknak a vizsgálatától és elemzésétől. Az osztályfogalom nem helyettesíti ezt a konkrét vizsgálatot és elemzést, hanem elméleti és metodológiai kiindulópontja, lehetővé teszi a lényeges kiemelését, segít elhelyezni a különböző típusú szociális különbségeket a társadalmi rendszer egészében.

Marx, Engels és Lenin ezért egyfelől elméletileg és metodológiailag feltétlenül

[89] Uo. 845—846.
[90] Lenin Összes Művei, **5**, 173—174.

szükségesnek tartották az osztály fogalmának tisztázását és ehhez az alapvető osztálykritériumok kiemelését és elvonatkoztatását az osztályok másodlagos, származékos, történetileg és területileg változó tulajdonságaitól, jellemzőitől, másfelől konkrét vizsgálataikban és elemzéseikben arra törekedtek, hogy minél teljesebb és konkrétabb képet kapjanak az osztályok konkrét történeti totalitásáról és ennek során olyan tulajdonságokra és jellemzőkre is kitértek, amelyek nem szerepelnek a marxista osztályfogalomban. Ilyen konkrétsággal tárta fel az angol proletariátus helyzetét Engels „A munkásosztály helyzete Angliában" c. munkájában. Egyfelől jellemzi a proletariátusnak mint olyannak az alapvető osztálykritériumait, másfelől külön megvizsgálja az angol proletariátus „különböző csoportjainak" a konkrét helyzetét: az ipari munkásokét, a szénbányákban és ércbányákban dolgozó munkásokét, a mezőgazdasági munkásokét és az ír munkásokét. Marx a „Tőké"-ben, ott ahol a kapitalizmus struktúrájának és fejlődésének alapvető törvényeit elemzi, „elvontan" beszél a proletariátusról mint a modern ipari termelés dolgozó osztályáról, amelynek egyetlen tulajdona a munkaereje és amely elvileg közömbös a munka konkrét fajtája iránt. Amikor azonban olyan konkrét kérdéseket tárgyal, mint a munkanap fejlődése vagy a munkabér nagysága, történelmileg és differenciáltan jellemzi az angol proletariátus különböző rétegeinek a helyzetét. Még differenciáltabban és még konkrétabban vizsgálták és elemezték a munkásosztály helyzetét, amikor a közvetlen, de a munnkásosztály helyzetére vonatkozó minél teljesebb adatok, tények összefüggésének feltárása volt a céljuk. Marx a Nemzetközi Munkásszövetség egyik feladatának tartotta — ahogyan ezt 1866 augusztusában az Ideiglenes Központi Tanács küldöttei számára készített instrukciókban megfogalmazta — *„valamennyi ország munkásosztálya helyzetének statisztikai vizsgálatát, amelyet maguk a munkások szerveznek meg"*.[91] Az ehhez ajánlott általános vizsgálati séma, amelyet Marx elképzelése szerint „természetesen minden helység módosíthat", a következő szempontokra tért ki: az ipar neme, a foglalkoztatottak kora és neme, a foglalkoztatottak száma, fizetések és bérek, munkaórák (külön a gyárakban, kisvállalkozóknál és otthon), éjjeli és nappali munka, étkezési idő és bánásmód, a műhely és a munka jellemzése, a foglalatosság természete, a munka hatása a fizikai állapotra, az erkölcsi állapot és nevelés, a szakma helyzete. Még több — szám szerint 101 — kérdésre tért ki Marx abban a körkérdésben, amelyet 1880-ban a francia munkások számára fogalmazott meg.[92] A konkrét vizsgálat és elemzés szempontjainak további bővítését tartalmazták Marxnak és Engelsnek azok a munkái, amelyek egy konkrét történelmi periódusban vizsgálták az osztályok politikai harcait, mint pl. az „Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig", „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája". „Forradalom és ellenforradalom Németországban". Hasonlóképpen történelmileg konkrétan és differenciáltan elemzi Lenin az orosz társadalom osztályainak helyzetét ilyen tárgyú munkáiban („A kapitalizmus fejlődése Oroszországban", „Mi a teendő?", „Két taktika" stb.).

Megállni az elvonatkoztatásnak azon a fokán, amelyet marxista osztályfogalom jelent és lemondani az osztályok helyzetének konkrét elemzéséről, éppen olyan hiba lenne, mint figyelmen kívül hagyni az osztályfogalom metodológiai jelentőségét a konkrét vizsgálatban és feloldani az osztályok problémáját

[91] Marx és Engels Művei, **16**, 172.
[92] Marx és Engels Művei, **19**, 221—227.

a szociális különbségek fontos, de a társadalom struktúrájának egy más szintjét képviselő problémájában. Napjainkban, amikor egyfelől az empirikus társadalmi vizsgálatok lehetősége és jelentősége megnövekedett, a vizsgálatok fejlett technikája alakult ki, másfelől a polgári szociológia hihetetlenül összezavarta a társadalmi vizsgálatok elméleti és metodológiai alapjait, a marxista konkrét vizsgálatoknak elengedhetetlen feltétele a marxista elméleti és metodológiai alapelvek érvényesítése és továbbfejlesztése, ennek keretében a marxista osztályfogalom gazdag metodológiai tartalmának és jelentőségének a kibontása és alkalmazása.

PROBLEMATIKUS-E A REGÉNY?*

FEHÉR FERENC

A kérdésfeltevés abszurdnak tűnik. Széles spektrumú szociológiai vizsgálat nélkül is tudjuk, hogy a modern olvasó képzeletét Robinson Crusoe és Gulliver, Lucien Rubempré és Julien Sorel, Oliver Twist és Anna Karenina formálták. A XX. században ez még nyomatékosabbá vált annak következtében, hogy a klasszikus eposz és későn felfedezett hajtásai a tényleges olvasottság köréből fokozatosan kikerülnek, már azt a nemzeti-kohéziós funkciót sem töltik be többé, amelyet például a „Nibelung-ének" a XIX. század német kultúrájában betöltött. Értelmes tehát egy olyan műnem „jogosultságára" rákérdezni, amely két évszázadon át az intellektus és fantázia kulturálásának legfontosabb eszköze volt és az is maradt? A kérdőjelek, amelyeket saját dilemmánk mellé kiteszünk, nem tüntethetik el azt a körülményt, hogy a regény esztétikai megítélésének minden csomópontján a kételyek minduntalan felmerültek, és gyakran azok részéről, akik a regény emancipációjáért — művekkel és művészetfilozófiai megítélésekkel — talán a legtöbbet tették. Goethe és Schiller levelezése erre az első nagyszabású bizonyság. A két költő barátsága éppen a „Wilhelm Meister" megszületése idején szilárdult meg, és a könyv kölcsönös elemzése, egyszersmind az epikai struktúra általános elveinek tisztázási kísérlete a levelekben központi szerepet játszik. Felesleges említeni, hogy Goethében éppoly szilárd volt a saját nagy műve felett érzett megelégedés, mint amilyen spontán szenvedéllyel reagált barátja remekművére Schiller. Mégis, a levelek állandóan a regénynek *mint formának a határaival* összefüggő kérdéseket feszegetik, és Schiller (1797. okt. 20-án kelt levelében) világosan ki is mondja — egyébként Goethéével messzemenően egybecsengő — álláspontját: „A *Meister* formája, mint egyáltalában minden regényforma, végsőképpen nem poétikus, mindenestül az értelem körén belül terül el, alá van vetve valamennyi követelményének és részesül korlátaiból is."[1] Goethét és Schillert soha nem is hagyta el az aggodalmaskodás a regény „költőileg gyanús" mivoltával kapcsolatban. Egyiküknél ez az aggály odavezetett, hogy még csak nem is kísérletezett a regénnyel, noha első nagy esztétikai elemzői közé tartozott, a másiknál pedig arra a — legtöbbször töredékben maradó — szüntelen experimentálásra, hogy a hagyományos epika, a verses eposz valamilyen korszerű formáját feltámassza. Nem is véletlen, hogy a „Hermann und Dorothea"-nak ebben a levelezésben (és a hozzákapcsolódó baráti ítélkezésekben, elsősorban Humboldt álláspontjában) sokkal jobb sajtója van, mint a nagy regénynek, legalábbis a tökéletességhez sokkal közelebb állónak, kanonikusabbnak ítélik.

* A tanulmány a szerző „Dosztojevszkij és az individuum válsága" c. könyvének egy fejezete. — *Szerk.*

[1] „Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller", Berlin, é. n. I, 464.

Hegelt, aki nem csupán Németország klasszikus művészetének nagy tisztelője volt, hanem éppen ezekben a kérdésekben Schiller és Goethe esztétikai álláspontjának közvetlen befolyása alatt állott, ez az aggodalmaskodás szemmel láthatóan impresszionálta. Esztétikájának az epikai költészetről szóló fejezetében egy kurta passzus foglalkozik a regénnyel, és ezt a részletet a regény elismertetéséért tett nagy lépésnek szokták ítélni. Teljes joggal; nem volt ez kisebb tett, mint Diderot és Lessing fél évszázaddal korábbi fáradozása a polgári tematika színpadi elismertetéséért. Ha azonban egy pillantást vetünk a megszövegezés rezignációjára, rögtön felfedezhetjük benne Schiller idézett levelének csüggedtségét. A tárgyalás egy korábbi szakaszán az eposz és a regény elvi egyenjogúságát elismeri, fenntartásai azonban itt is megszólalnak: „Ami az ábrázolást illeti, a tulajdonképpeni regény is, miként az eposz, egy világ- és életnézet totalitását követeli meg, amelynek sokoldalú anyaga és tartalma azon az egyéni eseményen belül bontakozik ki, amely az egésznek középpontja. A felfogás és kidolgozás közelebbi mozzanataira vonatkozóan azonban a költőnek itt annál is inkább nagy mozgási teret kell engedni, minél kevésbé képes kikerülni, hogy a valóságos élet prózáját is belevonja ábrázolásába, anélkül, hogy ő maga megállna a prózaiban és mindennapiban."[2] A befejező passzus ítélkezése arról, hogy a „világóra" mozgása miféle eltolódásokat hozott létre az epika lehetőségeiben, ugyanazt az általános kiábrándulást idézi fel, amely Hegelt mindannyiszor eltölti, valahányszor a jelen művészetét az antikéval, az igazi művészi korszak produktumaival összehasonlítja: „Ha most a legújabb korban keresünk igazi epikai ábrázolásokat, egészen más kör felé kell néznünk, mint amilyen a tulajdonképpeni epopeia. Mert az egész mai világállapot olyan alakot vett fel, amely prózai rendjében egyenesen ellenkezik azokkal a követelményekkel, amelyeket elengedhetetlennek találtunk az igazi eposz számára, míg azok az átalakulások, amelyeken az államok és népek valóságos viszonyai átmentek, még túlságosan valóságos élményekként vannak az emlékezetben, hogy sem elbírhatnák az eposzi műformát."[3] És az olvasót nem fogja meglepetésként érni, ha a „más tájak", amelyek felé néznünk kell, hogy a valóban eposzit a jelenben megtaláljuk, ismét a „Hermann und Dorothea" irányában nyílnak eposzi méretűvé. Hegel nem mulasztja el a háttérben meghúzódó okot is kiemelni: „A fődolog azonban az, hogy Goethe e műben a modern valóságnak olyan vonásait, rajzait, körülményeit, bonyodalmait emelte ki és ábrázolta, amelyek a maguk területén ismét megelevenítik azt, ami hozzátartozik a legmaradandóbb varázshoz az *Odysseia*nak és az Őszövetség patriarkális képeinek ősi emberi viszonyaiban."[4]

A XIX. század egyrészt a regény hódító hadjáratának korszaka, melynek során a „polgári epopeia" elsöpri útjából minden avítt versenytársát, másrészt viszont nem csupán a műtermi kísérletek újulnak meg szüntelenül egy nem-regényszerű verses epika feltámasztására (Arany János, Tennyson, Browning, Swinburne, Hebbel műveiben, Paul Ernst öregkorában, mely esztétikailag még a XIX. század befolyása alatt áll), hanem a művészi ítélkezés is (gyakran *nagy regényírók* művészi ítélkezése) tele van kétellyel és bizalmatlansággal a diadalmas új műnem iránt. Szüntelenül keresik és kutatják a le-

[2] Hegel: „Esztétikai előadások", Budapest 1956, III, 303.
[3] I. m. 318.
[4] I. m. 319.

hetséges eposzi anyagot a modern világ közepette: Frank Norris például az amerikai Vadnyugaton véli feltalálni. Tolsztoj regényeinek standard elismerése pedig az eposzival való összehasonlítás, és ezt a regényíró már csak azért is dicséretnek tekinti, mert a szívéhez legközelebb álló epikai művek: Homérosz és az Ótestamentum történetei, Hegellel messzemenően megegyezően. A korszak titkát Lukács „Die Theorie des Romans" című munkája mondja ki, amely abban az időpontban született, mely — szerzőjének találó véleménye szerint — a XIX. század igazi befejezése volt: az első világháborús katasztrófa közepette. Lucien Goldmann rendkívüli lelkesedése ezért a könyvért, mint a regényelmélet klasszikusáért, fél évszázad távolából is teljesen indokoltnak tűnik.[5] Szerzőjének marxista korszakából származó — önmagában teljesen jogos — retrospektív kritikája sem változtat azon a tényen, hogy a „Theorie des Romans" vonta le a legélesebben a Goethe—Schiller—Hegel korszak esztétikai habozásainak valamennyi — később manifesztté váló — történetfilozófiai és esztétikai konzekvenciáját. A tanulmány eposz és regény, eposzi korszak és modern polgári társadalom kompromisszumot nem tűrő, értékhierarchikus szembeállításából indul ki, és egyértelműen az előbbi javára dönt. Ezzel természetesen túl is megy a klasszikus korszakon egy felette problematikus irányban: a haladásgondolat ellentmondásokon át fenntartott védelmezését nyílt romantikus antikapitalizmussá változtatja, amely azonban egyszersmind sajátságos forradalmi szempontot is tartalmaz: a „Theorie des Romans" fedezi fel újra az elidegenedés gondolatát és csaknem háromnegyed százados elfeledettség után újból bevezeti az európai filozófiába. A „Theorie des Romans" — egyszerre történetfilozófiai és esztétikai — alaptézise, hogy az eposzi kor és művészi produktuma magasabbrendű, értékesebb, mint a kapitalizmus és epopeiája, a regény. (Az értékmérő, a viszonyítási alap egy egészen egyedülálló, az életfilozófiából és Hegelből elegyített filozófiai mixtúra, mely sajátságos módon afelé tapogatózik, amit Marx 70 évvel korábban az „emberi lényeg" műszavával foglalt össze, és amit a regényelmélet szerzője csak két évtized múltán ismert meg.) Éppen ezért az eposzi kort *magabiztosság* jellemzi, benne *élet és lényeg azonos fogalmak*;[6] ugyanebből az okból az eposzi világ *homogén*, az ember kapcsolatai és képződményei éppolyan szubsztanciálisak, mint egyénisége;[7] ezzel szemben a regény formája a transzcendentális otthontalanság kifejezése,[8] a regény olyan korszak epopeiája, melynek számára a totalitás (és vele: a világban uralkodó homogenitás, emberi szubsztancialitás, ember és képződményei közti szubsztanciális viszony) csupán probléma és igény.[9] A regény tehát abban a kettős értelemben *problematikus*, hogy egyrészt kora szerkezetének és emberének problematikussá válását fejezi ki (az előbbi értékmérőhöz viszonyítva), másrészt és éppen ennek következtében: kifejezésmódja, egész szerkezete csupa megoldatlan (Lukács szerint megoldhatatlan) feladat, vagyis probléma. Az a szigorú ítélkező tekintet, amely a „Don Quijote" és az „Education sentimentale" között úgyszólván nem talál kanonikus megoldásokat, nem a kritikai rigorozitás Meduza-fője, hanem a jelzett történetfilozófiai szempont következetes ke-

[5] Lucien Goldmann véleményét lásd a „Problèmes d'une sociologie du roman" c. tanulmánykötethez írt bevezető esszéjében, Université Libre Bruxelles kiadása, 1963/2.
[6] Lásd Georg Lukács: „Die Theorie des Romans", 3. Auflage, Luchterhand 1965, 23.
[7] I. m. 26.
[8] I. m. 35.
[9] I. m. 53.

resztülvitele. Éppen e vissza nem rettenő konzekvencia következtében klaszszikus a „Theorie des Romans". Nemcsak alapkoncepcióját vitathatja az utókor, minden egyes értékítéletét és rangsorolását is; de azt tagadni nem lehet, hogy a polgári kultúra lappangó és minduntalan előtörő rossz érzését azzal a művészi alakulattal szemben, amely éppen a polgári társadalom gyermeke, egyedül ez a tanulmány fogalmazta meg a dolog mélyéig járva.

Éppen ezért tér el azonban tanulmányunk álláspontja a „Theorie des Romans" koncepcionális alapvetésétől. Itt persze mindjárt egy sajátos és paradox szituáció alakul ki. A regény problematikus, mondja ki a szentenciát a lukácsi regényelmélet, mivel egész strukturájában „problematikus" az a világ (a „vollendete Sündhaftigkeit" felé tartó Európa), amely létrehozta. Ez az álláspont teljesen megfelel annak az oppozíciónak, amely a XIX. század elejétől rezignációval vagy gyűlölettel szemlélte a kibontakozott kapitalista életet és kultúrformáit, azonban a polgári kérdésfeltevések körét átlépni nem tudta. A polgári élet és polgári kultúrformák „problematikus" mivoltát vitatni marxista álláspontról valóban paradox dolog. De természetesen nem az a törekvés vezeti elemzésünket, hogy harmóniát és „szubsztancialitást" fedezzünk fel ott, ahol Lukács analízise a legsúlyosabb dilemmák egész sorát tárta fel: a *mértéket* kell megváltoztatni. A regény problematikus: ez a kijelentés annyit tesz, hogy van a történelemben egy mérték a nem-problematikusra, és ez — még utópikus vágyódás esetében is — valamiképpen a múltból származik. Annak ellenére, hogy lehetetlen Goethét, Schillert, Hegelt és Lukácsot egy közös-romantikus kaptafára húzni, a regény minden szkeptikus szemlélőjénél vagy elutasító kritikusánál *közös modellt* találunk: a közvetítésmentes, organikus-homogén közösségi világ eszményítését — ebből származott ugyanis a „tökéletes" műforma, az eposz. A hozzá fűződő állásfoglalások egészen különbözőek lehetnek, mint ahogy térbeli-időbeli lokalizálásának kísérletei is: tudjuk, hogy a német klasszika egyetlen nagy alakja sem hitt már feltámaszthatóságában, és a „Theorie des Romans" is elégia végleges elmúltáról; tudjuk, hogy egyes korszakok az antik poliszban, mások a germán, keleti vagy francia előidőkben keresik az eposzi tökéletesség gyökereit. De a művészi kánon alapja mindig egy társadalmi összehasonlítás. A régi probléma merül fel újra meg újra: az organikus közösség fölényének meghirdetése a közösségmentes társadalommal szemben.

Ez a szempont Marxtól sem idegen: éppen a homéroszi eposszal kapcsolatos híres kijelentése, amely kifejezetten *értékakcentusú*, hiszen „elérhetetlen mintáról" beszél, és meg is jelöli ennek emberi talaját: az emberiség „normális" gyermekkorát. De Marx történetfilozófiai koncepciója (abban az értelemben, ahogyan azt — a húszas évekbeli „praxisfilozófiához" kapcsolódva — marxisták egész sora értelmezi) ezt a modellt messzemenően konkretizálja. Egyrészt az említett mintaszerű „normalitást" az „emberi lényeg" kategóriáiban racionálisan értelmezi, mint a történelem dünámiszát, amely adva van az emberi társadalmiság kezdeteivel, amely azonban teljes kibontakozáshoz csak az elidegenedés felszámolásával jut: ekkor válnak konstituáló mozzanatai minden egyes egyed számára — elvileg — elsajátíthatóvá. Ezzel az emberi és művészi kánon nem lebeg többé a történelem felett, mint ráció-teremtette modell, hanem mindenestül a történelem produktumává válik. Másrészt — a történelem alternatív karakterének fenntartása mellett — Marx annyiban „evolucionista", hogy minden olyan fejlődési sort értékhordozónak tekint, amely a „nembeli erőket" fejleszti, tehát gazdagítja az emberi lényeg megvalósult terrénumát,

még akkor is, ha olyan korábbi harmonikus életköröket és objektivációkat felszámol, amelyeket joggal lehetett a realizált (legalább a korlátozott életkörön *belül* realizált) emberi lényeg előképeinek tekinteni. Marx számára tehát egyfelől az antik görög fejlődés és belőle származó eposz (és tragédia) elérhetetlen minta, mert a „korlátolt beteljesedés" szabad egyedei számára megvalósította a „szubsztancialitást" (az „emberi lényeg" történelmileg kidolgozott mozzanatainak elsajátítási lehetőségét), másrészt módszertanilag elfogadhatatlan, hogy a poliszt és kultúrformáit mint nem-problematikusat értékhierarchikusan fölébe helyezzék a későbbi emberi fejlődésnek. (Egyebek között azért elfogadhatatlan, mert Marx éppen a termelésnek attól a „végtelen processzusától" várta a nembeli képességek teljes gazdagságának a kibontakoztatását, amely a polisz „korlátolt beteljesedését" kizárta.)

E kettős szempont következtetéseit kívánjuk a továbbiakban levonni a regény mint műforma számára; e kettős szempont alapján utasítjuk el a „Theorie des Romans" értékkontrasztját. Vizsgálódásunk előrebocsátott végkövetkeztetését tehát ennyiben foglalhatjuk össze: a regény „formátlanságával", „prózaiságával", „nem-kanonikus" jellegével nem foglal el alacsonyabb helyet a művészi formák azon értékskáláján, amely az emberi szubsztancialitás szempontjából állítható fel. Nem csupán arról van szó, hogy „adekvát" kifejezője saját korának, olyan eszközökkel szolgál a polgári társadalom önkifejezésére, amelyekkel a régi típusú epopeia már nem rendelkezik — ez csupán a szociológiai relativizmus válasza lenne. Ranke-nak nyilvánvalóan nincs igaza: nem minden korszak áll egyformán közel istenhez. A regényben mint a polgári társadalom által kitermelt eredeti műformában azonban az a sajátosan nagyszerű, hogy struktúrájának lényegében hordozza mindazokat a kategóriákat, amelyeket a kapitalizmus, az első „tisztán társadalmi", tehát többé nem „természetes" életformákra alapozott társadalom kitermel. A regény egész „alaktalansága", „prózai" mivolta mintegy szerkezeti megfelelést mutat azzal az alaktalan és kaotikus haladással, amelynek folyamatában a polgári társadalom az emberi lényeg megvalósulásának első szigeteit megsemmisítette, de a nembeli erők végtelenül egyenlőtlen kifejlődését mégis magával hozta. A regény tehát nemcsak „tartalmában", vagyis a kategóriái által strukturált kollektív képzetekkel, hanem formájával is az emberi emancipáció egy szakaszát fejezi ki. A regényforma nem jöhetett volna létre a „tisztán társadalmi" társadalom kategóriáinak létrejötte nélkül, e társadalom megszületése pedig — az egyenlőtlen fejlődést beszámítva is — értékgazdagodás.

A regény nem problematikus: *ambivalens*. Ezen a megkülönböztetésen azt értjük, hogy egész struktúrája részben olyan vonásokat hordoz, amelyek *egy konkrét* „társadalmi társadalom" sajátos szerkezetének miméziséből adódnak (a kapitalizmuséból, amelyből létrejött), másrészt olyanokat, amelyek *minden* „társadalmi társadalom" jellemvonásai lesznek. A megkülönböztetésnek semmi különösebb jelentősége nem volt a regényforma strukturális kibontakozásának kezdetén: amíg a „tisztán társadalmi" társadalom harcban állott a rendiséggel, mint kvázi-természeti alakulattal és a patriarkális-bornirt „természetadta" közösségekkel, még a horizonton sem derengett fel egy *másfajta* tisztán társadalmi társadalom lehetősége, annak születőben levő kategóriái nem zavarták a győztesen kibontakozó új formát. A kapitalizmus berendezkedése és megszilárdulása azonban világossá tette, hogy ez a társadalom nem az emberi emancipáció utolsó szava, megkezdődött a polgári és az „emberi" társadalom konfliktusa. Ez a szembeállítás tette először lehetővé, hogy a regény

bizonyos alapvető formai sajátosságait, mint az ember „voltaképpeni" mivoltához nem illőket, növekvő gyanakvással szemléljék, ekkor derült ki, hogy az a naiv magabiztosság, amellyel az eposz háta mögül előlépő fattyúműfaj birtokba vette a világot, a polgári emancipáció magabiztossága volt, amely ellenségeitől többé nem szorongatva, a berendezkedett burzsoá önelégültségévé alakult át. A megvalósult polgári társadalom átlagos regénytermése kielégítően tanúskodik erről a metamorfózisról. A „transzcendentális otthontalanság" kifejezése a regénnyel kapcsolatban annyiban tökéletesen helytálló, hogy ugyanaz a társadalmi mozgás, amely formai struktúráját kibontakoztatta, amely régibb, tradicionálisabb kultúrformákkal szemben diadalra vitte, magasrendű, értékteli megvalósulását mind lehetetlenebbé teszi, egyetemessé válása arányában. A forma-struktúra evidenciájába vetett írói hit összeomlásával megkezdődik a regény válsága. Félreértések elkerülése végett: nem azt akarjuk mondani, hogy egy szubjektív művészi beállítódás változása *okozza* a válságot. Ha Marx arról beszél, hogy a kapitalizmus ellenséges a szellemi termelés bizonyos ágai iránt, kiváltképpen a költészettel szemben, akkor itt egyrészt arra a növekvő fetisizmusra utal, amely a totalitás átlátását a művész számára mindinkább megnehezíti, másrészt arra az emberi kiüresedésre, amely a befogadók többségénél az eldologiasodás következtében beáll. De a mondás fordítottja annyit jelent, hogy minden igaz művészet, amely az emberi lényegre tör, hasonlóképpen ellenséges viszonyba kell hogy kerüljön a kapitalizmussal. A regény vonatkozásában ez az említett ambivalencia felismerését jelenti (mindenkor az író adott világnézetének kontextusában), tehát azt a törekvést, hogy a kapitalista dinamikával egyidejűleg kialakuló eredeti művészi formát felbomlasszák, és az emberi emancipáció — vélt vagy valóságos — szempontjainak megfelelővel helyettesítsék. A válság az esetek többségében zsákutcával, az eredeti forma tökéletesen amorffá válásával járt, másutt olyan kezdeményezésekkel, amelyek egyszerre jelentették a forma régi nagyszabású lehetőségeinek sajátos újrateremtését és olyan új invenciókat, amelyek az első „társadalmi társadalom" epikáján túlmutatnak. Mindez a regénynek, mint új és az eposszal egyenrangú epikai formának általános elemzését módszertanilag arra kényszeríti, hogy „kétfrontos harcot" folytasson. Egyrészt — az eposszal állandó egybevetésben — ki kell mutatnia mindazt az *emancipációs többletet*, amelyet a regény — az eposzi zártság, formai szimmetria elvesztése mellett — magával hozott, másrészt szüntelenül jeleznie kell az ambivalenciát, azoknak az elemeknek az önállósodási törekvését, amelyek a polgári társadalmiság keretei között már magasrendű művészi beteljesedéshez nem juthatnak. Így válik egyszerre igazolhatóvá a regény ízig-vérig polgári eredete és a polgári társadalmon túlmutató dinamikája.

Eposz és regény szembeállítása előtt azonban nyomatékkal kell hangsúlyozni *az epikai műfaj kontinuitását*. Annál is inkább, mert minden olyan konfrontáció, amely az egyik képződmény „hiteles" és a másik „nem hiteles" mivoltát emeli ki, implicite azt tartalmazza, hogy a regényben megszakad az epikai folyamatosság láncolata. (Hegel ezt nem mondja ki, sőt megfogalmazásai ellentétes irányba mutatnak, a „Theorie des Romans" álláspontja annál egyértelműbben tartalmazza a diszkontinuitás gondolatát.) Mivel alapozható meg az epikai kontinuitás elve? Az egész kultúrtörténelemben a műfajelmélet paradox helyzete abban mutatkozott meg, hogy csúcsteljesítményei is (pl. Arisztotelész elemzései) a műfajok — gyakran zseniális —

disztingválására szorítkoztak, az elválás okát vagy nem kutatták, vagy képtelenek voltak felderíteni. E tehetetlenség hátterében az állott, hogy a műalkotás mibenlétének, egyedi vagy kollektív sajátosságainak megértése nem haladt párhuzamosan a műalkotás *funkciójának* megragadásával. Még a műfajelmélet olyan ritka termékeny pillanataiban is, amilyen Goethe és Schiller együttes fáradozása volt az epika és a dráma elvi elkülönítésére, a disztingválás egyetlen lehetséges szempontja az „emberi természet" egymástól elváló manifesztációira alapult (Goethénél a rapszodosz és mimosz különbsége). Eltekintve azonban attól, hogy ez a felfogás még Schiller filozófiai fejlődésével is szembenállott, oly messzemenően követte az emberi képességek széttagolt elkülönülésének elvét (Goethéről nem is beszélve), az alapjául szolgáló „emberi természet"-koncepció (konstans vonások történelmileg csak másodrendűen módosuló együttese) a XX. századra összeomlott. És noha a marxizmusnak még ma sincsen kidolgozott műfajelmélete, annyi tisztázódott, hogy a kérdést csak a praxis filozófiai álláspontján lehet megoldani. Lukács „Esztétiká"-jának valóban „kopernikuszi fordulata" az a gondolat, hogy a műalkotás az emberi tevékenység rendszerében pusztán funkcionálisan érthető meg, mint a mimetikus-felidéző összemberi emlékezet organonja, amelyet mindig kívülről jövő szükségletek határoznak meg. Ezzel megszületett a valódi műfajelmélet gondolati kiindulópontja. Csakis *funkcionális műfajelmélet* ad feleletet az egyes zsánerek szerkezeti elrendezésén és elkülönülésén túl az elkülönülés okára, vagyis funkciójára. A praxis-elv bevezetése az esztétikába kiküszöböli az „emberi természet" ahisztorikus modelljét, és ennek helyébe lép *az ember mint nembeli lény.* Ezzel — elvileg — felelet adható a műfajok kontinuitásának és diszkontinuitásának általános kérdésére. Kontinuusak mindazok a művészettel szemben támasztott „igények" (elvárások, szükségletek), amelyeket — a művészet létrejötte óta — minden társadalmi élet a mimetikus képződménnyel szemben kanonikusan vagy egy „hangtalan" közvéleményben megfogalmaz. Az igények lényegében akörül rendeződnek: hogyan képes a műalkotás „felvezetni" az egyedi-partikuláris embert a partikularitás szintjéről a nembeli értékek magaslatára. (Így függ össze a művészetben az aktív emlékezés és a katarzis.) Mivel azonban minden nagy történelmi alakulatban mást és mást jelent a partikularitás és a nembeli objektivációk szintje, struktúrája, kiterjedése, stb., ezért a művészi szükségleteket kiszolgáló mimetikus képződmény szüntelen átalakuláson megy át. Ez a lukácsi álláspontból elvont nyers séma, amelyet filozófiai Kolumbusz tojásának tekintünk, természetesen kérdések egész sorát hagyja nyitva, amelyekre ma még nincs válasz: milyen élettendenciák szabályozzák az emberi „beállítódásoknak" azt a rendszerét, amelyek *elkülönült* művészeteket tartanak életben évezredeken át az *egységes* szükséglet kielégítésére? Miért nem lehetséges *Gesamtkunst?* Minden művészetben létrejön a műfajok belső specifikációja vagy csupán az irodalomban és az elvet analogikusan terjesztik ki más művészetre is? Mindezekre nem ismerjük a választ, és itt még csak nem is kísérletezhetünk a felelettel. Az irodalmi műfajok empirikus létéből indulunk ki, de rögtönzött funkcionális elkülönítésüket legszűkebb kérdésfeltevésünk szempontjából mégis meg kell kísérelnünk. A líra elkülönítése látszik a legkönnyebbnek, noha mivoltáról, szerkezetéről, hatásmechanizmusáról tudjuk a legkevesebbet. Lukácsnak az a gondolata, hogy a lírai alkotás *natura naturans* (a befogadó szeme láttára önmagát teremtő természet), szemben az objektív műfajok *natura naturata* jellegével (vagyis a befogadás szempontjából „kész"

természetként ható mivoltával) bizonyos fokig kulcsot ad az elkülönítéshez.[10] Feltevésünk szerint a *natura naturans* azért lehet a líra struktúra-értelmező fogalma, mivel a líra „funkcionális megbizatása": az ember individuummá válásának mint önértéknek a dicsérete. Minden jelentős lírai vers azzal igazolja magát a befogadó előtt, hogy kezdősorától zárósoráig egy egyén individuummá szervezi benne magát, és ez a mozgás — konkrét tartalmától függetlenül, de a folyamat nyomatékosságának függvényében — a személyiség élvezetét ébreszti a befogadóban. Ez a válasz arra, miért vagyunk esztétikailag, vagyis a befogadás élményében „toleránsak" azokkal a versekkel szemben, amelyeknek „mondanivalóját" elutasítjuk, és arra is: miért jelent meg az „igazi", a „voltaképpeni" líra oly későn, voltaképpen a reneszánsz kezdeteivel. (Hogy éppen az említett időszakban kezdődik meg a tömeges-dilettáns versírás, ekkor jelentkezik a költészet *szükséglete*, az szociológiai oldalról igazolja ugyanazt a tényállást.)

Az ún. objektív műfajoknak a *világgal* van dolguk. Líraivá válásukat, tehát azt a folyamatot, amelyben leszűkülnek egyetlen — magában véve bármily jelentős — egyén személyiséggé konstituálására, minden kor esztétikai ítélete degradálódásának érezte. De epika és dráma két ellentétes szemszögből (mivel két különböző funkcióból) közelítik meg a világot. Két olyan megkülönböztetést ismerünk, amely nem technikai részletekkel, hanem a lényeges szerkezet megragadásával akarja a különbséget feltárni: Hegelét és Lukácsét a „Theorie des Romans"-ból. Hegel közismerten a *dolgok* totalitásának ábrázolásában látja az epika, a *szenvedélyek* totalitásának ábrázolásában a dráma kitüntető jegyét; Lukács viszont a műfajok *hőséből*, nem pedig *ábrázolói anyagából* indul ki, s szerinte az empirikus Én az epika, az intelligibilis Én a dráma hőse, a kettő különbsége adja (vagy jelzi) a két műfaj eltérését. Mindkét meghatározást lehet módszertanilag kritizálni. Dolgok és szenvedélyek hegeli szembeállítása már csak azért is túlságosan merev, mert világos, hogy az igazi, nem-fetisizálódott epikában nem dolgok lépnek elénk magánvaló minőségükben, hanem azok a folyamatok, amelyekben az emberek a „dolgokat" (a tárgyaktól az intézményekig) megtermelik, illetve az emberek viszonyai a maguk teremtette dolgokhoz. Ez viszont a szenvedélyek egész katalógusának megelevenítését követeli meg az epikában is. Másrészt Hegel meghatározása nem funkcionális. Amennyiben az elkülönítés elvei tökéletesen találóak lennének is, az elkülönülés *miért*je ezen az alapon fel sem vethető. Lukács disztinkciójának gyengéje még szembeötlőbb: túlságos ragaszkodása az ember kanti megkettőzéséhez. Ezzel a különbségtevéssel ugyanis a dráma a maximális erkölcsi kompetencia, az epika pedig az etikai inkompetencia szférájába kerülne, ami természetesen oly abszurd, hogy nyilvánvaló ellentétben áll a „Theorie des Romans" egész gondolatmenetével. Ugyanakkor világosan kivehető mindkét nagy elkülönítési kísérlet közös tendenciája: az epikát az objektív, tárgyteremtő folyamatokkal, a drámát pedig a tisztán morális célzatú cselekvéssel akarja Hegel és Lukács egyaránt összefüggésbe hozni.

[10] Lukács gondolatát lásd „Politika ipártosság és költői kiteljesedés" c. tanulmányában; „Német realisták", Bp. 1956, 415—417. A *natura naturans* kategóriájából kiindulva kísérli meg Egri Péter is a líra műfaji sajátosságainak jellemzését „The Aspect of Poetry in the Proteus Episode of James Joyce's Ulysses" c. kéziratos tanulmányában.

Az első nagy tisztázó kísérletek után talán így lehetne funkcionális értelmezést adni a két nagy objektív műfaj különbségéről: az epika a „világban élés", a dráma pedig az erkölcsi fejlődés csomópontjainak evokatív ábrázolása. „A világban élés" modern és még túlontúl tág kategóriája akként szűkíthető és specifikálható, hogy minden epikai mű igyekszik a lehetőség szerint minél többet (szándékai szerint: a totalitást) felidézni azokból a tárgyteremtő, világot konstituáló folyamatokból, amelyeket az adott kor alapvetőnek tekint, amelyek megismerésével és meghódításával egy kor embere teljesértékű lénnyé válhat. A hétköznapi és nem-hétköznapi objektivációs tevékenységek közti sürgölődés közelíti az epika emberét az empirikus emberhez, de ennek nyilvánvalóan semmi köze sincs a kanti megkettőzéshez, mert ahhoz, hogy az epika embere „empirikus" feladatát teljesíthesse, útját befuthassa, tisztán morális konfliktusok egész során kell keresztülmennie. A dráma viszont a *morális csomópontok* művészete. (A *morális* csomópontok nyilvánvalóan nem választhatók el bizonyos egészen sajátos *történelmi* csomópontoktól. Sajátos történelmi csomópontokról kell beszélni, mivel morális csomópontok minden életben, minden történelmi korszakban léteznek, igazi dráma viszont csak ritkán. Hogy mi is a kettő közti mélyebb viszony, mely történelmi szituációk alkalmasak morális csomópontok drámai ábrázolására, ezt voltaképpen még nem tudjuk, így a kérdést a maga általános meghatározatlanságában kell hagynunk.) Egy csomópont megítéléséhez, konfliktusainak végigvívásához a feladat szempontjából mellőzhetők az adott világot alkotó nagy tárgyi folyamatok, és a dráma mindezeket zárójelbe is teszi, hogy lényeges küldetésére összpontosítson.

A „világban élés" ábrázolásának funkcionális *folyamatosságán belül* lehet megérteni eposz és regény eltéréseit. Az előbbi műnemről Hegel adta a még ma is legkimerítőbbnek tűnő összefoglalást. Csak fő meghatározásait idézzük. Az eposzi szubsztrátumot az különbözteti meg a lírai hangulattól és a drámai cselekménytől, hogy egy *valóságos életkör* ábrázolására törekszik,[11] az epikai *történés* (ennek a terminusnak a drámai *cselekvéssel* szemben értelmes jelentése van Hegelnél) nem csupán valami tetszőleges közegre irányul, hanem „tartalma és formája egy népszellem egész világnézete és objektivitása, amely tárgyiasuló alakjában mint valóságos esemény bontakozik ki előttünk. Ehhez a totalitáshoz tartozik egyrészt az emberi szellem minden mélységének vallásos tudata, másrészt a konkrét létezés, a politikai és magánélet, a külső egzisztencia formáiig, szükségleteiig és kielégítésének eszközeiig";[12] ezért válhat minden valódi eposz egy nép mondájává, bibliájává, vagyis „legfőbb" könyvévé;[13] az eposz létrejöttének megvan a meghatározott világtörténelmi pillanata, „. . . lényegileg abban a közbeeső korban jön létre, amelyben egy nép felébred ugyan tompaságából s a szellem már megerősödött magában annyira, hogy létrehozza saját világát s otthonosnak érezze magát benne, megfordítva azonban minden, ami később szilárd vallási dogmává vagy polgári és erkölcsi törvénnyé lesz, még egészen eleven, az egyes egyéntől mint ilyentől el nem választott érzület marad, s akarat és érzés nem vált még el egymástól";[14]

[11] Hegel: „Esztétikai előadások", **III**, 252.
[12] I. m. 255.
[13] I. m. 255.
[14] I. m. 256.

ezt a világállapotot, amelyet Hegel itt és másutt heroikus kornak nevez, közelebbről is meghatározza, előbb elvontan: „Annak az egész élethelyzetnek a szempontjából, amely az eposz háttere, a legmegfelelőbb az, ha az már a tényleges valóság formáját ölti fel az egyének számára, de még az eredeti elevenség legszorosabb összefüggésében marad velük";[15] később egészen konkrétan, az eposzi periódust a viszonyok eldologiasodott idegenségével szembeállítva: „Meg kellett lenniök, létre kellett jönniök az erkölcsi élet viszonyainak, a család és a nép mint egész nemzet összetartásának háborúban és békében, de úgy, hogy még nem érték el olyan általános szabályok, kötelességek és törvények formáját, amelyek magukban, az egyének eleven, szubjektív különössége nélkül is érvényesek, s amelyeknek van erejük arra, hogy az egyéni akarással szemben is megmaradjanak";[16] különös nyomatékkal emeli ki ugyanezt az „elevenséget" (vagyis: el nem idegenedett, el nem dologiasodott jelleget) *a természethez való viszony és a szükségletkielégítés* vonatkozásában: „Mindaz, amit az ember felhasznál a külső életben, a ház és az udvar, a sátor, a szék, az ágy, a kard és a lándzsa, a hajó, amellyel átszeli a tengert, a kocsi, amely a harcba viszi őt, sütés és főzés, az állatok levágása, evés, ivás — mindebből semmi sem válhatott pusztán holt eszközzé számára, hanem még egész érzületével és valójával bennük kell élnie, s ezáltal a magában külsőlegesnek az emberi egyénnel való szoros kapcsolatánál fogva ugyancsak emberileg átlelkesült, egyéni jelleget kell adnia";[17] éppen az előbbiek alapján hangsúlyozza azután Hegel: „Mai gépészetünk és gyáriparunk s az ebből származó termékek, valamint egyáltalán külső életszükségleteink kielégítésének módja ebből a szempontból csakúgy, mint a modern államszervezet, nem felelnének meg annak az élethátternek, amelyet az eredeti eposz megkövetel";[18] mint látszólagos részletkérdést, valójában az eposzi szerkezet lényegébe világító mozzanatot említi, a *háborús összeütközést* az eposz legalkalmasabb tárgyaként (azzal a megszorítással, hogy csakis a népek közötti összeütközés alkalmas erre a feladatra, a polgárháború nem);[19] majd az eposzi hősről, „vonások totalitásáról" szólva egyrészt kiemeli, hogy az képes a fő eseményt legszorosabban saját egyéniségéhez kapcsolni,[20] másrészt hangsúlyozza, hogy eposzi értelemben az egyes egyén mindig egy *közösség* közepén áll.[21]

Ha a regényt az eposszal szembeállítva akarjuk jellemezni, akkor az utoljára kiemelt hegeli differentia specifica ellentétéből kell kiindulnunk. Megfelelően annak, hogy a regény a közösségmentes társadalom szülötte, benne a világ nem közösségi szerkezetű (nem szubsztanciális, mint a „Theorie des Romans" jelöli e struktúrát): benne *az Én és a külvilág kettőssége* uralkodik. A kettősség annyit jelent, hogy sem az egyénben nem perszonifikálódnak közvetlenül az ábrázolandó életkör uralkodó hatalmai, sem a regényhős számára nem közvetlenül adottak, elsajátíthatóak, használhatók saját objektivációi. Ez a körülmény dilemmák forrása, de nem eleve „problematikus". Ellenkezőleg: mint a kezdődő eldologiasodás általában, a regényben kifejeződésre jutó eldologiasodott alapszituáció kezdetben hallatlan lendülethez juttatja az epikai

[15] I. m. 262.
[16] I. m. 262.
[17] I. m. 263.
[18] I. m. 263.
[19] I. m. 269, 271.
[20] I. m. 278.
[21] I. m. 280.

ábrázolást, az eposzban nem ismert lehetőségeket tár fel előtte. (Mégpedig éppen abban az értelemben, ahogyan Marx az össztársadalmi fejlődésről kimutatta: az egyéneknek el kell választaniok maguktól saját viszonyaikat, mint dologi hatalmakkal, szembe kell kerülniük velük, hogy e viszonyok — tehát saját emberi képességeik — valóságos gazdagságát kidolgozhassák.) Két vonatkozásban is. Mindenekelőtt: a regényhős „természetes" tendenciája az az eposzban elképzelhetetlen vállalkozás, hogy *felépítsen* maga számára egy — illuzórikus vagy valóságos — világot. Lukács joggal hangsúlyozza, hogy az eposzi hősök belső biztonsága nagyrészt onnan adódik: noha egyek világukkal, azzal homogén egységbe olvadnak össze, mégis „vezetik" őket kijelölt útjukon. Ez a vezetettség, ez az isteni felvigyázás egyrészt elevenné teszi minden cselekvésüket (a hegeli értelemben), azonban elvileg kizárja, hogy világuk kereteit transzcendálják, azt általalakítsák, újat teremtsenek stb. A regényhős „Gottverlassenheit"-je, amelyet a „Theorie des Romans" kétségbeesett nyomatékkal mond ki, kezdetben a legcsekélyebb kétségbeesés árnyalatát sem tartalmazza. Az a magabiztosság, amellyel a polgári termelés nekivág saját világa sejtről sejtre történő felépítéséhez a régi tarka romjain, a regény kezdeteinek hősét is áthatja. Eleinte az sem dezilluzionáló, ha a felépítendő világ illuzórikus, mint Cervantes esetében. A „Don Quijote" azért az első *regény*, mert hősének birtokában van az az eposzban elvileg el nem képzelhető szabadság, hogy a fennálló és ellenszegülő empíria kellős közepén (tehát nem a fantázia tündérszigeteire menekülve) megpróbáljon azzal egy elképzelt, egy csupán lehetséges másikat szembeszegezni. A regényhős istentől elhagyott státusza egyben szabadsága is, a formát alapjaiban meghatározó strukturális elem nyomatékos kifejezője annak, hogy a tisztán „társadalmi társadalom" epikája az eposzhoz képest az emancipáció többleteit tartalmazza. Másodszor és az előbbi következtében: az aktivitás, a beinduló polgári praxis dinamikája következtében megfordul az epikai mozgás világtendenciája. A kapitalizmus — szemben minden őt megelőző, a múltra orientált formációval — egyértelműen jövőre orientált, a kapitalista termelés „végtelen processzusának" eredményeképpen. Ez a jövőre orientáltság a regény kiinduló tendenciája (megvalósulásának akadályaival később foglalkozunk), éppen a regényhős világot konstituáló aktivitása következtében. Az eposzban ugyanis nemcsak a világ általános kerete áll készen a kezdet kezdetén, hanem a cselekmény is, az olümposziak akaratából: a hős befutja *kijelölt* pályáját. Bár semmiféle alapunk nincsen az antik befogadói élmények elemzésére, bizonyosnak látszik, hogy az eposz cselekménye nem azt a feszültségélményt váltotta ki hallgatójából vagy későbbi olvasójából, amelyet a regény: nyilvánvalónak tűnt, hogy Hektor (és legyőzője) sorsa eleve elrendelt. Az egészen végletesen fetisisztikus átlagirodalmat leszámítva viszont, a regényhős nem „felsőbb instanciák" jóvoltából, hanem saját teleologikus tételezése alapján cselekszik, konstituálja világát (vagy legalább: törekszik annak tulajdon teleológiája szerinti megszerkesztésére), és ennek a tételezésnek az eredménye az a kauzális sor, amely a regény épületét alkotja. Mi több: míg a regény kezdetén ez az egyéni teleológia — megfelelően a polgári filozófia általános individuumra állítottságának — egészen naiv és magabiztos illuzionizmussal akarja *egyetlen* teleologikus tételezésből az *egész* világot felépíteni (Defoe halhatatlan robinzonádja a nagy példa erre), később az ontológiai szemlélet elmélyül. Balzac „Emberi színjáték"-a már messzemenően az ész hegeli cselének jegyében áll: az egyes tételezések keresztezik és kioltják egymást, és közös eredőjük egy

olyan világ, amelyet egyik hős sem képzelt el, és közülük úgyszólván egyik sem kívánt.

A polgári világ eldologiasodásával egyenes arányban válik azután az Én és a külvilág kettőssége a regény egyre növekvő, végül leküzdhetetlennek tűnő szerkezeti bomlasztó elemévé. Mint a „Theorie des Romans" helyesen hangsúlyozza: az empirikus szubjektum, a regény embere, egyre kevesebbet tartalmaz (önmagában, tételezéseiben, aktusaiban) a világ uralkodó hatalmaiból, a külvilág pedig konvencióvá, az elsőnél nehezebben meghódítható második természetté válik. A regény emancipációs vívmányai tehát osztoznak a polgári emancipáció általános sorsában: amilyen arányban degradálja a kibontakozó eldologiasodás a polgári társadalom büszke termékét, a szabad polgári individuumot a szabadság látszatának szubjektumává, akinek nincsenek többé „normális" kapcsolatai saját világának objektivációs rendszerével, úgy szűkül be a regény ábrázolási szférája.

Ez különös élességgel mutatkozik meg *a termelés és az ökonómia* ábrázolásában. Hegel idézett leírása az eszközök készítésének és elfogyasztásának eposzi elevenségéről olyan beszédes, hogy elegendő egy tetszés szerinti modern regény objektivációs szférájával összehasonlítani, és máris megkapjuk a két epikai világkorszak különbségeit. Azonban téves lenne azt hinni, hogy a regény eleve esélytelenül vette fel a versenyt az élet legelemibb materiális szférájának ábrázolásában az eposszal. Mindenekelőtt egy közkeletű tévedést kell itt helyreigazítani. Nem helytálló az a vélekedés, amely szerint az eposz képes, a regény pedig képtelen „a" termelést ábrázolni. Valójában az eposzban éppolyan kevéssé szerepelt a természettel való anyagcsere a maga közvetlenségében és teljes kiterjedésében, mint a regényben. (Hésziodosz az egyetlen nagy ellenpélda, azonban a paraszti regények a modern epika oldalán kiegyensúlyozzák a mérleget. Valahányszor ugyanis egy olyan életkör kerül ábrázolásra, amelynek kizárólagos vagy legalábbis uralkodó tevékenysége ez az anyagcsere, az epikai struktúra értelemszerűen ekörül szerveződik.) Az eposz a szabad, a *munkától felszabadított* emberek művészete volt, méginkább, mint a szándékai szerint univerzálisan demokratikus regény. Azonban a heroikus kor epikai költeménye egy zseniális tematikai invención alapult: két uralkodó tárgya a *háború* vagy *a természettel folytatott küzdelem* volt, amely utóbbi többnyire szintén a háborúskodás jellegét öltötte. Egyik témakör sem jelentette az eposz ábrázolási körének megszűkítését: a háborúskodásról Marx írja a „Grundrissé"-ben, hogy az organikus közösségek időszakában a közösséget konstituáló alapvető tevékenységek közé tartozott, a természettel való közvetlen szembeszállás pedig a korszak emberének legelemibb, legalapvetőbb fenntartó tevékenysége volt. Viszont mind a hadjárat, mind az utazás „önellátó egységekké" szervezte az epikai emberközösségeket, akiknek maguk erejéből kellett pótolniuk mindazt, ami elveszett, elpusztult vagy elfogyott. Így ha nem is a korszak tényleges termelése, de néhány *reprezentatív termelőképessége* az eposzról csakugyan leolvasható. (A középkori eposz nagy részének „arisztokratikus elkényeztetettsége" már onnan is látható, hogy benne ezek a reprezentatív termelőképességek nem jelentkeznek többé, a lovag előbb folyamodik a csoda segítségéhez, semhogy eltörött kardját ügyességével és fizikai erejével pótolja.) Mármost feltűnő, hogy a regény kezdetben nem kevesebb, hanem több esélylyel indul versenybe az emberi termelőképesség, a legalapvetőbb termelőerő ábrázolásában. Defoe „Robinson"-ja olyan sajátságos polgári Odüsszeia, amely ebben a vonatkozásban inkább a regény fölényét, semmint hátrányát

bizonyítja az eposszal szemben. Hegel szépen elemzi az eposzi költészet kialakulásának fokozatait a kozmogóniáktól a voltaképpeni, egyetlen hős körül megszervezett eposzig. Nos: Defoe regénye a polgári termelőképességek kozmogóniája és egy hős körül megszervezett hőskölteménye egyszerre, az eredeti modellhez képest azzal a nagy emancipációs többlettel, hogy itt az istentől való elhagyatottság pozitív vonása jelentkezik. Az ember kizárólag önmagára van utalva, saját erőire hagyatkozva hajtja végre az *önteremtés* műveletét. Lehet gúnyolódni Defoe angol polgári bornirtságán, amely egy elhagyatott szigeten még az angol előítéletrendszereket is újjátermeli, de voltaképpen a „Robinson"-tól egyenes út vezet „A szellem fenomenológiájá"-ig (természetesen éppen a robinzonád gondolatának fokozatos leküzdésével). Éppen az önteremtés eszméje jelenti a *tisztán művészi* fölényt Defoe regénye (és elvileg: minden regény) számára az antik vetélytárs ellenében. Ott az élet anyagi újratermelése egy mellékes, bár nélkülözhetetlen mozzanat volt csupán a hősi élet számára. A regényben ez az újratermelés kívánja meg az energiák maximumát, gyakran a hősiességet, és amit így az ábrázolás veszít fenségességéből, annyit nyer az életkör általános humanizáltsága révén. Amellett ez nem is az egyetlen és kivételes epizód a regény háromévszázados történetében. Balzac ciklusa szintén egy sajátságos Odüsszeia; igaz, a hősök már kizárólag a második természet Szküllái és Kharibdüszei között hajóznak. Noha a ciklusban már többnyire csak távoli kapcsolatok fűzik az embereket a természettel folytatott anyagcsere közvetlen folyamatához, azt a tényt, hogy mivé váltak az emberi termelőképességek a berendezkedett burzsoázia birodalmában, milyen emberi képességek szükségesek a robinzoni epopeia értékeinek egyetemes realizálásához, Balzactól tanulhatjuk meg a legjobban.

Ezzel egyszersmind a végpontot is megemlítettük, azt a határt, ameddig a polgári regény saját emancipációs többleteit kamatoztatni tudta. Már Balzac előtt megkezdődik és utána egyértelműen kibontakozik az a tendencia a regényben, hogy az új epika az élet legalapvetőbb, legelemibb dimenzióját művészileg feladja, ábrázolási köréből tudatosan kirekeszti. Az emberi termelés intézményei, folyamatai olyan mértékben eldologiasodnak, hogy az ábrázolói elevenség elvével összeférhetetlennek tűnnek, a bennük szereplő, a hozzájuk kötött egyedek teljességgel „szubsztanciátlanok" már. A legközvetlenebb szükségletek és kielégítésük — mind gyérülőbben — fel-feltűnnek még a regényben, de egyre inkább csupán a *pénz közvetítésében* és egy *meghatározott foglalkozás* gyümölcseként. (Egyébként már Defoe-nál tapasztalható a kettősség. Robinsonnal Moll Flanders áll szemben életművében; a polgári termelőképesség eposzi hősével a társadalmi tevékenységekből kiesett fosztogató, aki férjeit is fontösszegben regisztrálja.) A termelés és az ökonómiai szabályozás szférája mindegyre inkább csak a tárgyi tevékenység *morális reflexeiben* lép elénk: az alkalmazkodás csődje a nagy regény témája, mondja melankóliával a „Theorie des Romans". Ezzel azonban nem pusztán egy „témakör" veszett el a regény számára, nem pusztán ábrázolói köre szűkült le: hősei lába alól veszett el a talaj. Vagy olyan embereket kénytelen bemutatni, akik *de facto* semmiféle kapcsolatban nem állanak ezekkel az alapvető tevékenységszférákkal, vagy alakjait éterikussá kell tenni: csak azokban a funkcióikban ábrázolhatja őket, amelyek elszigetelhetők az anyagi élet termelésétől és újratermelésétől. Ez egyszersmind magával hozza egy *mesterséges közeg* megteremtésének szükségességét a regény számára. Ilyen mesterséges közeg az eposzban nem létezett: utazás és hadakozás *fenntartó* cselekvésformák vol-

tak, a „fantasztikus" környezet pedig, elsődlegesen az antik eposzban, éppannyira „természetes" volt a kor embere számára, mint ahogy a mítosz is hozzátartozott erkölcsi kódexének, jogérzékének, államszabályozásának helyreállításához. Tehát az eposzban a fantasztikus és az empirikusan hiteles különbsége nem rendelkezett semmiféle értékakcentussal. (A középkori eposzban a probléma bizonyos fokig eltérően jelentkezik.) Annál nyomatékosabb értékakcentusa van a regényben a mesterséges és az empirikus-„természetes" közeg különbségének: azt a távolságot eleveníti meg, amely a polgári élet átlaga és a humánus értékek realizálhatóságának kis szigetei között elterül. Egyben hallatlan művészi nehézségeket is jelent, hisz a művészi fantázia egészen szokatlan termékenységére van szükség ahhoz, hogy a kivételesség légkörének emberileg hiteles atmoszférát teremtsenek. A regény itt is ambivalens. Amennyiben visszavonul a közvetlenül létfenntartó tevékenységek körétől, annyiban egyszersmind előlegezi — legalábbis lehetősége, igen ritkán tényleges megvalósulása szerint — annak a társadalmi állapotnak a levegőjét, amelyben a fenntartó tevékenységek az élet hátterébe vonulnak vissza, a munka pedig öncélú tevékenységgé válik.

Egészen hasonló fejlődési görbét figyelhetünk meg a *regény és az intézmények* ábrázolásának viszonylatában. Kezdetben pontosan azok az emancipációs előnyök jelentkeznek az eposszal szemben ezen a művészi síkon, mint a termelés és az ökonómia bemutatásánál. Amennyiben az eposznál „intézményekről" egyáltalán beszélhetünk (Hegel, helyesen, tagadja az emberekről levált, az ő különös mivoltukkal szemben az általánost reprezentáló eposzi intézmények létét), ez eleve adott „rend" volt, amely olümposzi hasonmásával együtt csak még jobban hangsúlyozta predesztinált és meg nem változtatható jellegét. A heroikus kor Hegel által hangsúlyozott „elevenségének", az eposzi hősök boldogító „vezetettségének" (amelyről a „Theorie des Romans" beszél) ez a fonákja: az emberek elnyerik plasztikusan teljes dimenzióikat, azáltal, hogy természetadta helyüket a természetadta közösségben betöltik, de csupán ez a funkcióbetöltés a feladatuk. Ha Akhilleusz vagy Hektor meghal, helyükön a néma falanx összezárul, az élet szerkezete változatlan marad. A regény viszont lényege szerint utasítja el mindenfajta Olümposz fennhatóságát, és az emberi intézményeket — jóban-rosszban — emberi teremtményeknek tekinti. Ezt a tényt talán olyan művön lehet a legnyomatékosabban bizonyítani, amely eleve ellenséges a polgári fejlődés perspektíváival szemben: Swift „Gulliver"-jén. Swift műve a reneszánsz utópizmus tragikusra fordult záródarabja, egyszersmind a kalandregény és nevelődési regény együttes, előzetes szatírája: a hős *nem ér révbe*, és fejlődése, amennyiben ilyenről beszélhetünk, *„lenevelődés"* a polgári társadalom intézményeibe vetett magabiztos hitéről. Voltaképpen nem is regényszerű a „Gulliver". Még tragikus akcentusaival is annyira erőteljes benne a reneszánsz utópizmus hagyatéka, hogy csak a bölcs lovak társadalmon és nemen kívül maradt szigetén érzi magát otthon a költő: a polgári társadalom empíriája, a regény által meghódítandó anyag, eleve fölényes és kíméletlen elutasításban részesül. Amit ezzel szemben hangsúlyozni kell, az nem is annyira Swift akaratlan odatartozása a gyűlölt polgári fejlődéshez, noha ez alig vitatható: Swift *mértéke* az elutasított fejlődésből származik, nem tartja elég *racionálisnak* a racionalizmusával büszkélkedő új társadalmat. Ennél döntőbb azonban, hogy a „Gulliver" írója — klasszikus és reneszánsz vonzalmai ellenére — alapjában mégis regényt ír, vagyis egy — az új technikától nem érintett, konzervatívnak számító — leíró modorban ismerteti az emberi

intézményeket és ezeket szembesíti az új polgári ember (Swift számára: *az* ember) ténylegesen egoizmustól vezetett, de racionalizmusával hencegő antropológiájával. Bármilyen negatív is az ítélet az emberről és világáról, az író ábrázolói szemszögéből bizonyításra nem szoruló tény, hogy világunkat magunk formáltuk és deformáltuk, transzcendens elemek közbejötte nélkül. (Itt a reális alapja a sokszor hangsúlyozott Swift—Kafka párhuzamnak; egyben a párhuzamon belüli ellentétnek. Mindkét író a polgári embert, mibenlétét, fejlődési esélyeit azonosítja *az* emberrel. De ami egy alakulat fejlődésének *kezdetén* az elutasító attitűd következtében izolált *utópia* lesz, vagyis kezdeti remények szembesítése a realizált világgal, az adott fejlődés *végén* már csak *transzcendenciává* fakulhat.)

Amellett csaknem egy évszázadon át úgy tűnik, mintha Swift kétségbeesett megvetése csupán excentrikus túlzás lenne. A polgári epopeia diadalmasan tágítja ki ábrázolói lehetőségeit egy szinte eposzi szélességű világgá, mert nem csupán arra képes, hogy a feudális intézmények struktúráján átlásson és azokat fölényesen elutasítsa, hanem — a *történelmi* regény létrejöttével — saját intézményeinek emberi eszközökkel teremtett mivoltát is dokumentálja. Lukácsnak tökéletesen igaza van, mikor a kérdésről szóló monográfiájában a történelmi regényt nem tekinti külön *műfajnak*. De mindenesetre az ábrázolás szempontjából külön *dimenzió* születik itt, amely elsősorban az emberi *intézmények* genezisének az eposzban nem tapasztalható panorámáját nyújtja, elsősorban természetesen Walter Scottnál. A történelmi regény jelentősége nem egy új „témakör" meghódításában rejlik; nem is az embernek mint individuumnak mélyebb jellemzésében: már Balzac megfigyelte, milyen vértelenek Scott hősnői, és minden modern pszichologizmus visszavetítése nélkül beszélhetünk itt az emberi belső világ megszűkítéséről, hiszen a regényművészet már Scott *előtt* továbbjutott annál a klisészintnél, amelyen az angol író minden hőse cselekszik és érez, kivéve ha a történelmi csúcsokon találja magát. A történelmi regény egészen más ponton hozza mozgásba *művészi* élvezőképességüket. Valahányszor egy emberi intézmény szemünk láttára és tisztán individuálisnak tűnő szenvedélyek és cselekvések hatására szétesik vagy kivívja élethez való jogát, újból átéljük annak felszabadító élményét, hogy az ember maga csinálja intézményeit, függetlenül attól, milyenné válnak saját kezén ezek az intézmények, és attól is függetlenül: osztjuk-e az író ítéletét ezekkel a képződményekkel szemben. Az emberi tér humanizációja, a természeti jellegű társadalom tisztán társadalmivá válása a történelmi regény uralkodó hangulata, innen származik formaélményének reá'is többlete az eposzhoz képest. Amint azonban Fabrizio del Dongo visszatér a waterlooi csatatérről, és Balzac regényhőseinek magánütközeteibe kénytelen átvezetni az annyira csodált scotti módszert, a regény hatalmas kitágulási folyamata megáll, és a mozgás fokozatosan visszafordul. A csomópont természetesen itt éppolyan kevéssé véletlen, mint a termelési szféra ábrázolásában. A polgári termelés egyetemes fetisizáló-eldologiasító jellege annak arányában válik univerzálisan érzékelhetővé, ahogyan maga a polgári társadalom egyetemessé válik. Az Én és a külvilág kettészakadása a legnyersebben abban az ábrázolói dimenzióban mutatkozik meg, amelyben a kezdet kezdetén a legvehemensebben jelentkezett az új epika fölénye a régivel szemben: a regény embere egyre kevesebbet tud kezdeni világának intézményeivel, mindegyre transzcendensebbnek érzi őket saját empirikus mivoltához képest (itt van Kafka mélyen átélt igazsága), végül egyszerűen elfeledkezik róluk, legalábbis igyekszik róluk elfeledkezni.

A harmadik ábrázolói dimenzió, amelyben Én és külvilág növekvően ellenséges dualitását megfigyelhetjük: *a nyilvánosság megszűnte a regényben.* Ezen a ponton bizonyos fokig leegyszerűsítő nézetek uralkodtak a két epikai világkorszak egybevetésénél, némiképp Hegelnél is. A legnagyobb elemzők abból a vitathatatlan tényből indultak ki, amely a jakobinizmustól Marx nagy elemzéséig a polgári élettel egyértelműen szembeállítható volt: az antik közösség nyilvánosságának megsemmisítését hangsúlyozták, burzsoá és citoyen kettéválását. A következtetés a két epikai típus vonatkozásában ebből úgy adódott, hogy az eposz mindig egy nép szellemét, a regény viszont csak egy privát történetet tárgyal. Magában véve ez nem tagadható. Jürgen Habermas nagyszerű könyve azonban végzett ezzel a mégiscsak szimplifikáló beállítottsággal.[22] Ő ugyanis szembeállítja a feudális-udvari korszak ún. *reprezentatív* nyilvánosságával a polgári felemelkedés első századainak nagy nyilvánosságpótlékát, a *közvéleményt*, amely *a családon mint az intimszféra konstituálóján* alapult, és amely a maga kollektív-humanitárius eszményeit a humanizmus eszmei nyilvánosságává igyekezett általánosítani. Ez annyiban természetesen *illuzórikus* nyilvánosság volt, amennyiben az alapját alkotó polgári ember, mint „árutermelő magánszemély", a piacon éles és kibékíthetetlen ellentétben állott minden egyes más emberrel, csak a *másik rovására* teremthette meg saját intimszféráját. Másrészt a polgári társadalom egyetemessé válásáig mégis az a *realitása* volt ennek az illuzórikus nyilvánosságnak, hogy csak egy közvélemény megteremtésével (mely az intimszféra humánus értékeit elfogadja) lehetett a polgárságot mint osztályt szembeállítani a reprezentatív nyilvánosság leköszdendő világával. Habermas igen szép elemzésekben vonja le a következtetéseket az intimszféra nyilvánosságából a kezdődő regényre vonatkozóan. Analíziseinek legfőbb tanulságai számunkra így foglalhatók össze. Kétségtelen, hogy az eposz magától értetődő nyilvánossága megsemmisült; hogy ebből milyen sok, az alkotás legelemibb kérdéseiig hatoló nehézség született a regény számára, arra majd utalunk. Legáltalánosabb veszedelemként csupán azt emeljük ki, hogy a regény — tulajdon kiindulópontjával — maga konstituálta önmaga számára a banálissá válás veszedelmét. A leglaposabb eposz is a kollektív szellem gyümölcse, egy egész embercsoport ismer rá önnön gondjaira, tulajdon sorsára, eseményeire. A regényben viszont mindig benne rejlik annak a veszedelme, hogy a szó legszorosabb és legrosszabb értelmében priváttörténetté válik. Másrészt azonban az intimszféra kis közössége — Richardson, Goldsmith, a fiatal Goethe és Rousseau regényeiben — egyetemességre törő tendenciájával nem csupán egy struktúraátalakulásról adott hírt. Itt ismét megmutatkozik valami abból a korábban említett körülményből, hogy a regény újításai *minden* tisztán társadalmi társadalom lényegét fejezik ki: aligha képzelhető el ugyanis, hogy egy humanizált, elidegenedéstől mentes emberi világ face-to-face közösségi kapcsolatok híján létezhetne, de éppoly kevéssé várható a jövőben, hogy *az egész emberi integráció egyetlen közösséggé válna.* A kis közösségek konfliktusából és interferenciájából létrejövő erőtér magasabbrendű, mivel az emberi individualitás sokféleségét jobban előmozdító szerkezet, mint az organikus közösség homogén nyilvánossága. Kétségtelen, hogy a polgári társadalom (és ezért: a polgári epopeia) nem tudta megvalósítani saját dünámiszát — az árutermelés elszigetelt szubjektumán alapuló

[22] Lásd Jürgen Habermas: „Das Strukturwandel der Öffentlichkeit", Luchterhand 1964.

intimszféra egyrészt csak illuzórikusan általánosíthatta humanitáseszményét, másrészt — éppen mint *intim*szféra — ambivalens viszonyban volt az objektivációk világával. De ez ismét csak *egy* társadalmasult társadalom kikerülhetetlen problematikája, nem *valamennyié*.

Az intimszférában mint a regény világát konstituáló alapban azonban valóban sok olyan ellentmondás lappangott, amely az Én és a külvilág végleges kettészakadását eleve előmozdította. *Elvileg* nem volt ugyan szükségszerű, de a polgári társadalom „empirikus" mivolta mégis előírta, hogy kizárólag a *család* legyen az intimszféra kerete. (Hogy elvileg nem volt szükségszerű, azt az „Új Héloïse" vagy a „Wilhelm Meister" családon kívül vagy éppen a családi kötelék ellenére teremtett kis közösségei dokumentálják. De hogy ilyen kísérletekre csak kivételképpen kerülhetett sor a regényben, az már mutatja az uralkodó tendenciát.) A család viszont, mindenekelőtt, *gazdasági-elosztási, nem termelési egység* volt a kapitalizmusban, s ugyancsak nem vált *politikai* egységgé, az új társadalom kisközösségi-politikai modelljévé. (Az előbbi mozzanat alól kivételt jelentenek természetesen a tovább vegetáló félpatriarkális-paraszti életformák a regény érdeklődésének perifériáján.) Ez a körülmény még jobban előmozdította a regényhős leszakadását az objektivációk közti tevékenység köréről. Általános következménye abban jelentkezett, hogy az intimszféra értékei eleve korlátozottak voltak, eleve alkalmatlanok a humanitáseszmény olyan általánosságára, amelyre a polgári nyilvánosság igényt formált. Valahányszor a regény azoknak az életrétegeknek az ábrázolására tett kísérletet, melyek legnagyobb emberi értékei a termelőtevékenység körül összpontosulnak, vagy a reménytelen provincializmus légkörébe kellett vesznie, mint az ún. parasztregények többségének, vagy fel kellett adnia saját „természetes" atmoszféráját és vele összefüggő, megszokott eszközeit. Másodszor: a család illuzórikus-közösségi, nyilvános mivolta nagy részben azon a *védettségen* alapult, amelyet az ellenséges külvilággal szemben nyújtott. A védettség a polgári felemelkedés idején lehetett szó szerinti: így nyújtott otthont és menedéket a család Richardsonnál vagy Goldsmithnél az arisztokratikus önkény vagy cinizmus áldozatainak. Később a védettség áttételesebb értelmet kapott; a századvég, a huszadik század eleje ún. családregényeiben a gondosan ápolt családi tradíció elfogadása jelentette a *polgári közösség* elfogadását (egyben: az egyetlen formát, amelyben a polgárság mint közösség jelentkezett). Ámde a monogám polgári család fokozatos felbomlása a XIX. század egyik legközismertebb, legtöbbet elemzett folyamata; igaz, eredményei csak a következő századra váltak nyilvánvalóvá. Még inkább megingott a család *értékstátusza*. Már a XVIII. század angol regényében úgy jelentkezik a családi intrika, mint a cselekmény előrehajtó ereje, és uralkodó motívummá válik a következő század regényirodalmában. Kitűnik tehát, hogy a családi intimszféra védelmet nyújthatott a humanitáseszménynek az arisztokratikus értékrenddel szemben, de a külső világban uralkodóvá váló konkurrenciaharcot nem tudta kapuin kívül tartani. Hegel kifejezetten a polgári társadalom és *nem* a család gyermekének nevezte a modern individuumot, a regény főszereplőjét. A hegeli kijelentésben eredetileg több magabiztosság, mint rezignáció volt: a család kis közösségét szűkösnek és elégtelennek tartotta az egész integráció embernevelő erejéhez képest. Azonban az aforizma a Hegel utáni korban egészen más jelentést öltött: a regényhősnek egyre inkább rombolnia kellett az intimszféra értékeit, hogy a kor jellegzetes példányává válhasson. Ha Dickens még egy nagy és rokonszenves kísérletet tesz is arra, hogy

a megpróbáltatások után helyreállítsa a családi intimszférát mint az emberiesség menedékét, a *különcség*, vagyis a groteszk kivételesség az az ár, amelyet ezért a kísérletért fizetnie kell.

Mint mindig, itt is tapasztalhatjuk a regény ambivalenciáját: a családi kötelékről való leszakadás egyben az emberi emancipáció egyik állomása. Marx általában is pozitívumnak tartotta azt a rombolást, amelyet az előretörő polgári társadalom a vérségi kötelékek hatalma ellenében végzett. Csak így lehetett az „emberi állatfajok zoológiájából" az emberi nem tudatát létrehozni. Azonban a polgári monogám család maga is ilyen pszeudo-vérségi kötelékké, tehát az emancipáció akadályává vált, amelynek meghaladása az emberré alakulás fontos feltétele. Ez a haladás úgy ment végbe, ahogyan a polgári társadalomban egyáltalán végbemehetett. Ritkán követte szabadon választott kis emberi közösségek megteremtése a tradicionális-átöröklöttről való leszakadást; többnyire az a folyamat járt a nyomában, amelyet a regényhős növekvő *anonimitásának* keresztelhetünk el. Egyre kevesebbet lehet tudni a hős eredetéről, származásáról, múltjáról, és igen jellegzetes, hogy a *nevek*, amelyeknek a regény kezdetén karakterizáló erejük volt, mind jellegtelenebbé válnak, mind kevésbé tartoznak a regény hőséhez. Hogy az alakokat végül K.-nak vagy G. A.-nak nevezik, az csupán egy hosszú fejlődés végállomása. Az a névtelenség, amely K.-t vagy az „idegent" homályba burkolja, az intimszférából konstituálódó regénynyilvánosság teljes felbomlását jelenti. *Ennyiben* kétségtelen visszaesés az eposzi publikussághoz képest, hiszen mindig csak utólag dől el (s az esetek többségében negatívan), hogy az anonim hőssel történtek hordoznak-e valami általánosabb emberi jelentést. Másrészt viszont egy pozitív értéktartalmú „leépülési" folyamat végpontján vagyunk: a regény embere kiszabadult minden természeti vagy kvázi-természeti kötelékekből, kiverekedte szabadsága látszatát, és most arról van szó, hogy megteremtse valóságos szabadságát.

Az epikus nyilvánosság és széthullása még egy ábrázolói szférát érint sorsdöntően: a *mindennapi és nem-mindennapi* regénybeli bemutatását. Az eposz valóban nem ismerte ezt a dilemmát. Mivel az organikus közösségben a mindennapok is közösségi princípiumok szerint szerveződtek, történelmi előtanulmányok híján is kimondhatunk annyit: a két életréteg szétválása csak felette viszonylagos volt. Éppen ezért az eposzi homogenitás megteremtése szempontjából csaknem közömbös: vezérek tanácskozását vagy valamelyik hős sátrában lezajló lakomát kell-e ábrázolni; az eszközök mindkét célra egyaránt megfeleltek. Az emberi együttlétek hangulata, ritmusa, szokásrendszere egyképpen szabályozott az eposzban, akár a házon belül, akár a (képletes) agorán valósul meg. A ház (később: a magánlakás) a regény hősének viszont csakugyan vár, amely elszigeteli őt a többiektől, és bemutatása másfajta ábrázolói eszközöket követel, mint az úgynevezett nyilvános jelenetek. Természetesen durva leegyszerűsítés volna egyszerűen azt állítani, hogy a regényben a mindennapok a nem-publikus, a nem-mindennapi tevékenységek pedig a „nyilvános" szférával azonosíthatók. Épp az imént láttuk, hogyan törekszik a polgári otthon intimszférája értékei általánosításának kísérletével egy újfajta nyilvánosság konstituálására, és az otthon mindennapi jellegű tevékenységei ennek az intimszférának fontos alkotóelemei. Itt azonban valóban olyan — kettős — nehézség jelentkezik, amelyet a regény sohasem képes egyértelműen megoldani. Egyrészt az ipari civilizáció létrejöttével *objektíve* kitágult a mindennapi élet köre; cselekvésformák végtelen sokasága keletkezett, amelyekről az organikus

közösség embere nem is álmodott, másrészt ezeknek többségére semmiféle szelektáló társadalmi elv vagy konvenció nem vonatkozott, létrejött a szokások ugyancsak végtelen egyéni variabilitása. A kettő együtt szokatlanul nagy, az eposzban nem ismert funkcionális megterheltséget jelentett az epikai *leírás* számára: be kellett mutatni a mindennapi funkciókat, amelyek nem voltak evidensek, és még inkább a hozzájuk rendelt egyedi viszonyok bonyolult hálózatát. A regény csak ritkán rendelkezett olyan szerencsés közeggel, mint a „Robinson" esetében, ahol a mindennapi életet kellett megtermelni közvetlen konfrontációban a természettel: ott, a szokatlan helyzet, a filogenezis drámai jellege miatt valamennyi mindennapi tevékenységforma kialakítása összemberi jelentőségre tett szert. Általában kétféleképpen oldották meg a dilemmát: vagy a végtelenbe kiterjedő életkör extenzív átkarolására vállalkoztak (beleértve természetesen a végtelenül változatos szokások bemutatását is), és ilyenkor túltengett a részletezés, a cselekményessé nem tehető, ezért a befogadó számára megemészthetetlen leírás; vagy eleve lemondtak mindezek ábrázolásáról, de ez felvetette az ábrázolt élet *valószínűségének* problémáját. Hangsúlyozzuk: a *befogadó* valószínűségélményéről van itt szó, annak „hitelességkövetelményéről", mégpedig olyan követelményről, amelyet az eposz nem ismert. Ahol a mítosz fantasztikuma a „reális" élet szabályozásának szükséges része volt, ott kevéssé látszott értelmesnek egy-egy alak cselekvésének pragmatikus valószínűségére rákérdezni. Az eposz poétikus kavargásának *minden* eleme szükségképpen *egyaránt* valószerűnek tűnt hallgatói és olvasói számára, ha a mozzanatnak megvolt az emberi-erkölcsi evidenciája. A regénnyel szemben azonban olvasók és kritikusok szakadatlanul hangoztatták egy lapos valószínűtlenség vádját, és ha ezeket az argumentumokat közelebbről megvizsgáljuk, bennük mindenütt a mindennapi élet szterotípiái jelentik a mértéket. A naturalista mozgalom például egyenesen programatikusan követelte a mindennapi tevékenységformák tudományos hitelességű teljes katalógusát a regénytől, a „valószínűtlen", a „romantikus" csúcspontok helyett és ebben a kontrasztban az a meggyőződés foglaltatott, hogy a „tudományos" részletezés hívebben idézi fel az emberi élet lényegét, mint a „valószínűtlen" csúcspontokra törekvés. A kérdés az eposzi világban nyilván eldönthetetlen volt, ha egyáltalán felmerült. A mindennapira és a nem-mindennapira való polarizálódás a polgári epopeiában viszont azt eredményezte (bármelyiket is tekintették az ember lényegét hívebben kifejezőnek), hogy a két életszféra mégiscsak újratermelte publikus és privát ellentétét. Akik a mindennapi, a „valószínű" mellett döntöttek, azok részletesebb képet adtak a polgári mindennap életköréről, de vesztettek az emberi egyetemességből, a cselekvések paradigmatikus, nyilvános jellegéből. Akik fordítva jártak el, a publikusság légkörét, a cselekvések és szokások mindenkire vonatkozó, tehát nyilvános jellegét csak azon az áron valósíthatták meg, hogy eltekintenek a „fenntartó" és reprodukáló tevékenységek egész világától.

A polgári epopeia dichotomiáját, rossz materializmusát és rossz spiritualizmusát persze a modern társadalom szerkezetének objektív eltolódásai váltották ki, ennyiben tehát „szükségszerűen" jelentkezett: de a felvetődő dilemma nem elvileg megoldhatatlan. A mindennapi élet sikeres ábrázolása, a dichotomia feloldása a legszorosabban összefüggött az intimszféra sorsával. Ha az eredeti polgári remények megvalósultak volna, és az intimszféra humanitásértékei az ész birodalmában egyetemessé válnak, önmaguktól is kialakulnak a mindennapi élet szokás- és tevékenységrendszeréből azok az elvek, amelyek

ugyan egy-egy mindennapi tevékenység megszervezésére vonatkoznak, de társadalmi általánosságuk van. Ennek komoly indiciumai mutatkoznak Fielding, Goldsmith, Goethe, Jane Austen, Tolsztoj regényeinek tisztán „mindennapi" jeleneteket ábrázoló epizódjaiban. A mindennapi szokás- és cselekvésrendszer variabilitásának értékközömbös végtelensége, amely az intimszféra értékuniverzalitási kísérletének összeomlására következett, természetesen elzárta a megoldás útját. Legfeljebb a *kalandsorozat* vagy a *történelmi tett* atmoszférája mint a regényt kitöltő cselekménysorozat, hozhatott *ideiglenes* megoldást. Azonban eltekintve attól, hogy még az értékközömbös variabilitás rossz végtelensége is tartalmaz egy emancipációs mozzanatot, nevezetesen az *individuális* szokásrendszerek mimézisét a kollektív szabályozás mindenhatóságával szemben, a regény itt is ambivalens. Felveti vagy pedzi ugyanis azt a gondolatot, amelynek az elidegenedés leküzdésében centrális szerepe lesz: a nem-mindennapi tevékenységformák egyik leglényegesebb értelme az, hogy belőlük a „normális" életbe visszatérve, mindennapjainkat humanizált keretek közt szervezzük meg. Ennek talán legnagyobb, de semmiképpen sem egyetlen példája a „Háború és béke" epilógusa. A futó kitekintés Bezuhovék családi életére a nagy történelmi viharok utáni emberi gazdagodást jelzi (mindazokkal a problémákkal együtt, amelyeket az emberi gazdagodás fogalma Tolsztojnál magába zár), és egyszersmind az előkészületet egy új, nem-mindennapi cselekvésre. Az ambivalencia másik oldala az, amire Lucien Goldmann célzott: a polgári regényt mindinkább a „hiteles" és „nem-hiteles" élet (eigentliches und uneigentliches Dasein) értékdualizmusa uralja, és ebben a szakadásban a mindennapi élet „prózája" egyértelműen az „uneigentlich" szférájába kerül.

Én és külvilág epikai kettészakadásának mindazon mozzanatai, amelyeket korábban elemeztünk, végső soron a regény ábrázolói egyetemességének megszűküléséhez vezetnek. Ez a degradációs lehetőség eleve benne rejlett a regény anyagában és eszközeiben, másrészt igyekeztünk kimutatni, hogy minden eltorzulásnak megvolt az emancipációs fonákja is. Ebben a vonatkozásban csak az a párhuzamos vonal feltűnő, amely a polgári epopeia és a polgári gondolat története között meghúzható. A regény kezdetben tisztán előnynek tekinti az új objektivációs tevékenységnek hálózatát, az emberi fölényének mutatja a pusztán természetivel szemben. Fokról fokra fedi fel azután a kibontakozó folyamat negatív értékakcentusát, majd válaszként az eldologiasodásra, művei terének megszervezésében fejezi ki — akárcsak Hegel, filozófiájában — a szubjektum és objektum misztikus eggyéolvadását, amely éppúgy mint Hegel után a filozófiában, a szubjektum vélt, misztikus fennhatóságába csap át az objektivációk felett. A megoldás általános keretét itt is Marx adja meg: egy megszületendő új epika bizonyosan arra a gondolatra épül majd, hogy nincs visszahátrálás a „természeti" (naturwüchsig) viszonyok közvetlenségéhez, hogy szubjektum és objektum teljes egybeolvadása misztikus álom, azonban az objektivációkat, *az ember eltárgyiasulásait* egy nem-eldologiasodott rendszerbe kell szervezni.

A második nagy kérdéskomplexumot, az *értékek státuszát* a regényben, Lucien Goldmann tolta az előtérbe. Elmélete a következő megfontolásokon alapul. A regény mint olyan univerzum, amelyet a társadalom által ignorált értékek uralnak, az „autentikus" értékeket implicitté teszi, azok nem manifeszt valóságokként léteznek benne;[23] ez összefüggésben van azzal, hogy a regényforma szigorúan

[23] „Problèmes d'une sociologie du roman", Bevezetés, 232.

homológ a csere struktúrájával, a piacgazdaság rendszerében;[24] Goldmann szerint itt végső soron arról van szó, hogy amint a csereérték háttérbe szorítja, implicitté teszi a használati értéket, úgy szorulnak háttérbe a regényben (a homológ formában) az autentikus értékek; mindez megteremti a *közvetítés* rendkívüli jelentőségét a polgári életben és a vele homológ formában.[25]

Sok, nem is éppen verbális kritikával lehetne tárgyalni ezt a gondolatmenetet. Mindenekelőtt megjegyezhetnénk, hogy Goldmann kritikátlanul veszi át a heideggeri „autentikusság" kategóriáját, igaz, úgy, hogy voltaképpen az invenció érdemét Lukácsnak tulajdonítja, Heidegger szerinte csak Lukács nyomdokain jár. Fontosabb ennél az a módszertana, hogy a marxi *ökonómiai* értékfogalmat *általános* értékfogalommá igyekszik tágítani, amire Marxnál semmi alap nincsen; így válik azután Goldmann-nál a használati érték autentikussá, a csereérték nem-autentikussá. Éppily problematikus az a Goldmann-féle fordulat, amely a használati érték implicit voltáról beszél. Marx valóban kimutatta, hogy a csere aktusában eltűnik a cserélendők konkrét-különös minősége (vagyis használati értéke), és csupán az általános értékmérőben homogenizált mennyiségük jön számításba. De mégis alkalmatlan az implicit kifejezés használata a használati értékkel kapcsolatban, hisz az árunak be kell bizonyítania, manifesztté kell tennie használati értékmivoltát, különben nem kerülhet bele a csere folyamatába. Végül pedig: miféle „homológiát" lehet kimutatni a használati érték és az emberi „autentikusság" manifesztté válása között?

Mindazonáltal Goldmann kérdésfeltevésének kettős érdeme van. Egyrészt: ha a „piachomológia" elmélete túlhajtott is, számos olyan szerkezeti sajátosságra utal a regény formájával kapcsolatosan, amelyek egy új elméleti interpretációt tesznek lehetővé. Másrészt: ez a séma veti fel elsőként axeológia és műfajelmélet összefüggését. Ez az összefüggés röviden abban fogalmazható meg, hogy minden sajátos művészi forma univerzális vagy epizodikus, világtörténelmi vagy korhoz kötött és mulandó jellegének egyik fokmérője az a körülmény: képes-e reprodukálni a kor uralkodó értékhierarchiáját, összefüggésben az emberi nem értékfejlődésével, illetve mennyit képes ebből ábrázolni; milyen értékek játsszák benne a vezető szerepet?

Ebben a vonatkozásban egyszerre mutatkozik meg az eposz és a regény világtörténelmi-univerzális jellege és szöges ellentétük. Az eposzban — megfelelően az organikus közösségek belső szerkezetének — *szilárd és rögzített értékhierarchia* uralkodik. A közösségi jellegű erkölcsi konvenció, a *Sittlichkeit* hordozza őket a maga változatlanságában: Nagy Sándor is Akhilleusz mintájára rendezte értékskáláját. Vannak bizonyos kivételes esetek, amelyekben az egyén változtathat a megszokásokon (Homérosz például bemutatja, miként tűnik el a kannibalizmus a vitézi erények közül, válik a barbárság jelévé), de itt is inkább a *Sittlichkeit* beállta előtti múlt idéződik fel az elbeszélés jelen idejében. Ez azzal a szerkezeti következménnyel jár, hogy az eposzban csak kis számú, meghatározott embertípus töltheti be annak a szervező középnek a szerepét, amelyet a műfajtól Hegel megkövetelt: a leghősiesebbek, a legszebbek és a legbölcsebbek. Az eposz alakelrendezésének, architektonikájának rendje — értékhierarchiája alapján — egyszer s mindenkorra adott. A regény ezzel radikálisan szakít, de úgy, hogy az értékábrázolás univerzalitását teljes mértékben megőrzi. Ez mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy a regény — már egyszerűen forma-

[24] Uo.
[25] I. m. 237.

változásai, nem pusztán tartalmai szerint — megtestesíti a polgári korszak nagy vívmányát: az értékek rendszerének *nem rögzített, dinamikusan változó* voltát. Goldmann-nak bizonyosan nincsen igaza abban, hogy Balzac „a" polgári értékrend regényírója: a regény szerkezete, alakjainak elosztása és csoportosítása *mindig* azokat a preferenciákat idézi fel, amelyek a polgári fejlődés adott korszakának (és ezen belül természetesen az író választásának) megfelelnek. Kezdetben a *cselekvés* emberei a reprezentatív hősök: Robinson, a pikareszk csavargó, a történelemben cselekvő emberek. (Igaz, korán elhangzanak az első ellenvélemények is: Cervantesé, aki a cselekvésben csak az értékek temetőjét látja, Swifté, akinek hőse a cselekvéstől a rezignációba tér vissza; de ezek az ellenvélemények szintén az uralkodó sémára reagálnak.) A XIX. századdal kezdődő fordulat emberei már az értéktartalmú cselekvés lehetőségéért és értelméért vívnak gondolati harcot, a hanyatlás periódusában pedig az *élmény* elvileg értékteljesebb, mint a „nem autentikus" tett. Az egyes korszakok értékhierarchiájához egészen különböző viszonyunk lehet: éppúgy megítélhetjük a polgári cselekvés mindenhatóságába vetett hit naiv önhittségeit, mint az élmény arisztokratizmusát és passzivitását. Azonban aligha tagadható, hogy a szilárd értékhierarchia felrobbantása és helyettesítése az értékrend állandóan változó dinamizmusával a regény többször említett emancipációs többletei közé tartozik az eposszal való összevetésben. Másodszor és ebből következőleg: a regény elvileg *értékpluralista*, vagyis nem ismer el néhány szűkkörű magatartást és erényt, amelyek alapvetőek vagy éppen kizárólagosak lennének. Goethe megjegyzését: csak az összes ember együtt teszi ki az emberiséget — valamennyi regény fölé mottónak oda lehetne írni. Ez az üdvös pluralizmus persze a válság időszakában relativista elérzékenyüléssé válik. Lukács sokszor említi a mai írók tekintélyes részének hamis szentimentalizmusát hőseik iránt, szemben a régiek felszabadító könyörtelenségével. A könyörtelenség és szentimentalizmus lukácsi kontrasztja mögött az értékpluralizmusnak értékrelativizmussá való átalakulása húzódik meg. Mégsem vitatható, hogy a műfaj formai-szerkezeti lényegét alkotó értékpuralizmus egyrészt kifejezi és megindokolja az új korszak nagy vívmányát: az individuális értékválasztást, másrészt olyan emberábrázolói gazdagságot és szélességet garantál — elvileg — a regénynek, amilyenre az eposz rögzített értékhierarchiájában mód nem nyílott. Végül: Goldmann joggal emeli ki (ha nem is egészen helyesen indokolja), hogy a regény már szerkezetében is *oppozíciós műfaj*. Ez elsősorban ismét értékpreferenciái szerint alakul így. Bár a regény a piacrendszer struktúrájára felel, de sohasem *fogadja el* annak értékkoncepcióját. A pénz felléphet benne egyetemes közvetítőként, de sohasem kerül az értékek rendszerének csúcsára, nem *kerülhet*, mert azzal az „eleven" ábrázolás lehetősége is elpusztulna. Az árufetisizmus következtében az emberek közti viszonyok eldologiasodnak,de a regénynek, ha csak viszonylagosan is, fel kell bontania a dologiasság szövetét, másképp — mint forma — önmagát semmisíti meg. Tendenciálisan a „felbontás" egyre kevésbé sikerül, s ez a regény válságának egyik döntő összetevője. Azonban a regény annyiban éppen *nem homológ* a piacrendszer struktúrájával, hogy az uralkodó piacstruktúra mögül — igaz, mind csökkenőbb mértékben — kiássa az „autentikus" emberi értékeket, vagyis azokat, amelyek az „emberi lényeg" gazdagodása irányába mutatnak.

Mindeddig az „érték" kifejezést az erkölcsi érték szinonimájaként használtuk. Azonban nyilvánvaló, hogy olyan univerzális művészi formáknak, amilyen az eposz és a regény, valamiképpen ki kellett terjeszkedniük az *általános*

preferencia-rendszerek bemutatására. Az eposz esetében ez annál is könnyebb volt, mivel Arisztotelész a görögség évezredes erkölcsi tapasztalatát és meggyőződését fejezte ki, mondván: a szerencsejavak is hozzátartoznak az élet erkölcsi egyensúlyához. A szerencsejavak az epikus költeményben tehát a tisztán erkölcsi erények tárgyi meghosszabbításai, az egyikről leolvasható a másik, éppen ezért nem eldologiasodott az a gazdag manipulációs és fogyasztási szféra, amelyet Hegel az eposz tárgyi elevenségének bizonyítására leírt. Tárgy és ember „eleven" összetartozását jelentékenyen megkönnyebbítette az eposzi cselekmény sajátos miliője, a háborúskodás vagy utazás, ahol az ellenféltől vagy az ellenséges természettől kicsikart „javak" eo ipso feltüntették a hős emberi kiválóságát az eposz értéktáblázatának megfelelően. (Megjegyzendő: etikai felfogás és eposzi ábrázolásmód említett harmóniája ilyen egyenesvonalúan csak a görögségben érvényesült. A keleti és a középkori eposzok ebből a szempontból külön vizsgálatot követelnek meg.) A polgári epopeiában ez az egység eleve csak felemásan létezett, mivel a regény oppozíciós műfaj, mivel benne a kapitalizmus Weber által tárgyalt szelleme egyértelműen sosem tudott győzedelmeskedni. A XVIII. századi angol regényben (elsősorban megalapítójánál, Defoe-nál) él még ugyan az a verőfényes optimizmus, mely a „private vices-public benefits" mandeville-i felfogását az emberi kibontakozás szempontjából problémátlannak tartja, de már Fielding súlyos polémiába keveredik az „Amelia" lapjain a „kávéházi Hobbes"-szal, hogy ne is beszéljünk a többször említett két első nagy protestálóról: Swiftről és Cervantesről. A „javak értékei"— erkölcsi értékek kontrasztjának vonatkozásában a regényre ugyanaz a konfliktus jellemző, mint amelyet Marx a morál nemzetgazdaságtana és a nemzetgazdaságtan morálja közti konfliktusról mondott. A filozófiai aforizma a regény szerkezetének terminológiájára lefordítva annyit jelent, hogy a regény defenzívája ezen a ponton is megkezdődik: ha *erkölcsileg* értékes embereket kíván ábrázolni *(bármely* erkölcsi preferenciarendszer koordinátájához hasonlítva is őket), mindinkább hátat kell fordítania a szerzés, *a javak világának.* Ez a folyamat a XIX. század végére befejeződik, és a korábban említett anonimitás a regényhősöknél már azáltal is fokozódik, hogy egy többnyire hangulati értékű környezet ábrázolásán kívül az olvasó szinte sohasem ismerkedik meg a hősökhöz tartozó tárgyi világgal. Hogy ezáltal az ábrázolt tér összezsugorodik, és nem csupán extenzív értelemben, tehát mint kiterjedés veszít hatalmából, hanem intenzíve is, vagyis a bensőséges emberjellemzés lényeges eszközeit kénytelen feladni a tárgyak megszerzésére irányuló tevékenység kiiktatásával, arra nem kell külön szót vesztegetni. Viszont itt is érvényesül a műnem ambivalenciája. Az eposzi világ tárgyiassága, mint emberi extenzió, „első közvetlenség" volt, amelynek fel kellett robbannia ahhoz, hogy a termelés végtelen processzusa — évszázados küzdelmek eredményeképpen — beindulhasson. Az eposzi világ viszonya a természethez és az őt környező ellenséges embercsoportokhoz (amelyek számára messzemenően mint a természet szegmentumai jelentkeztek) mélyen „a bornirt beteljesedés" jegyében alakult. Már magában véve az az elégedettség, amely a külvilágtól kicsikart szerencsejavak láttán és élvezetén az eposz hősét betöltötte, ennek a korlátoltságnak a bélyegét hordozta. Ám ennél még fontosabb, hogy a szerencsejavak az organikus közösségben (vagyon, szabad vagy függő „státusz" stb.) az egyénhez a *beleszületés véletlene* által tartoztak, tehát egy olyan determináció révén, amelyet Marx az egyénnek az élet hatalmaihoz (így a szerencsejavakhoz) fűződő véletlen viszonyánál alacsonyabbrendűnek tartott. A regény hőse

— feldúltságával, diszharmóniájával együtt is — három szempontból fölötte áll ennek a korlátolt eposzi harmóniának. Egyrészt megvan benne a *végtelen akarása*, a sohasem csituló vágy az újabb javak birtokbavételére, ami a jövőre orientált társadalom *emberi fölénye* az eposzi világ lezártságához képest. Másrészt még, amikor az erkölcsi értékek—javak értékei konfliktusában az utóbbi ábrázolásáról lemond, akkor is bevezet egy termékeny szempontot: az ember tárgyi világát *problémának látja* és láttatja *az ember számára*. Az igazán jelentékeny regény mindig a nembeli tudat szintjén mozog: nemcsak azt tudja és ábrázolja, hogy az objektivációk szaporulata és kiterjedése az ember hatalmának kiterjesztését jelenti, hanem azt is, hogy mindaddig, amíg ezek idegen, „külső" hatalmakként állnak szemben az emberrel, egyszersmind *nem-értékek is*, útjában állnak az emberi beteljesedésnek. A „Theorie des Romans" teljes joggal tárgyalta — éppen a regénybeli nem-autentikusság, értékcsökkenés kapcsán — az elidegenedést, mint a polgári epopeia központi tárgyát. Végül: a regényben a „szerencsejavak" a véletlen individuum „ügyességének", életrevalóságának szerzeményei, s ez a beleszületés helyzeti előnyéhez képest még akkor is haladás, ha az ügyesség és életrevalóság többnyire visszataszító formákban jelentkezik.

Ugyancsak Lucien Goldmann érdeme, hogy a mai viták középpontjába állítja a fél évszázada elemzett Lukács-féle „problematikus individuumot", mint a regény főszereplőjét. A „Theorie des Romans" természetesen rendkívül következetesen jár el saját romantikus-antikapitalista premisszái alapján, amikor a modern individuumot mindenestül problematikusnak tekinti, s vele együtt a hozzáméretezett műfajt: a regényt is. A dilemma hátterében egyfelől a formálisan szabad individuum létrejötte mint az emancipáció ténye áll, másfelől a közösségmentes társadalom általános és különös értékkollíziói. Eposz és regény konkurrenciájában — kiindulópontunkhoz híven — nem állhatunk tehát egyértelműen az eposzi egyénábrázolás fölényének és a regényhős „problematikusságának" álláspontján. Az eposzi világ harmóniájának általános korlátoltsága ugyanis különös élességgel mutatkozik meg hőseinek kvázi-individuális mivoltán. Ezt a hőst Hegel is, Lukács is valami egyedin messze túlmenő kollektivitás mintapéldányának tartják (ami nem azonos természetesen a típus szokványos fogalmával). Az eposzi individuum kollektív mivolta annyit jelent, hogy minden egyes hős sokkal inkább egy *néptulajdonság hordozója*, semmint egyszeri és ismételhetetlen entitás. Tudjuk, hogy Marx ironikusan utasította el azokat a felfogásokat, amelyek az ember voltaképpeni egyéniségét ennek ismételhetetlenül egyszeri voltában látták. Iróniája teljesen jogosult: ez aligha több a falevél „egyetlenségénél". Azonban másrészt a görög vázafestészet individualitásmentes szimmetriája, amelyben a harcolók szembenálló csatarendjében Akhilleusz és Hektor, Diomedész és Glaukon, Patroklosz és Párizs tetszés szerint felcserélhetők, minden elméleti fejtegetésnél jobban bizonyítja, hogy az eposzi alakoknál valóban csak funkciók méltó betöltéséről van szó a képességek munkamegosztásában, nem pedig a természeti egyetlenséget meghaladó, önmaga „egyszeriségét" kemény munkával kidolgozó individualitásról.

A „kollektív individualitás" jelentős előnyökkel jár az eposzi ábrázolás számára. Mindenekelőtt azzal, hogy sohasem fenyegeti a *privatizálodás veszedelme*, hiszen Akhilleusz haragja — ha értelmes itt egyáltalán ezt a megkülönböztetést alkalmazni — legalább annyira közügy, mint magánügy. Másodszor: az eposzi hős funkcióbetöltő és nem „egyetlen" mivolta következtében a költe-

mény kérdése sosem arra összpontosul: miképp válnak alkalmassá bizonyos emberek ilyen vagy olyan feladat ellátására. Az eposz csupán arra kérdez: van-e, aki a funkciót betöltse. A görögök addig gyengék, amíg Akhilleusz — haragja következtében — felfüggeszti funkcióját, Trója végveszedelme akkor válik nyilvánvalóvá, amikor Hektor funkciója megüresedik. Az „in medias res" eposzi kezdésnek — egyéb dimenziókon kívül — megvan a mélyebb *individuális* értelme is: a hősnek sohasem a *genezise*, legfeljebb a *genealógiája* jön számba a jellemzésnél. Végül: az eposz sohasem súrolja a banális szféráját, éppen minthogy az egyének kollektívek, általános élethatalmak megtestesítői, tehát nem és egyén kapcsolata egészen közvetlen. A közvetlen egybeesés eredményeképpen az eposz nem ismerte a „világköltéményért" folytatott szellemi küzdelem kínzó dilemmáját. Ez a dilemma a polgári korszakban, mint egy a regény privatizálásának reakciójaképpen, szakadatlanul felmerül. A művészek minduntalan érzik, hogy legáltalánosabb értelemben megtervezett teremtményeik is túlságosan egyéniek, túlontúl csak *ezt* az embert vagy embertípust idézik fel. Faust és valamennyi társa a válasz kísérlete erre a beszűkülésre, mivel azonban valóban csak az összes ember együtt teszi ki az emberiséget, a kísérlet eleve kudarcra, kisebb vagy nagyobb művészi absztraktságra van ítélve. Az eposz fölé nem lehetne odaírni Goethe szavait mottóképpen, a hősköltemény emberiségképe csupán a reprezentatív individuumokon nyugszik, akik egyszersmind kollektív élethatalmak megtestesítői, és ennyiben a nem velük azonos. Éppen ezért az eposz mindig egyéni történet (vagy legalábbis megköveteli az egyediség minimumát), egyszersmind azonban világköltemény is.

A regény egyéniségjellemzésének valamennyi erényét és antinómiáját feltételezésünk szerint abból a marxi gondolatból lehet megérteni, amelyet tanulmányunk elején igyekeztünk rekapitulálni és elemezni: a modern ember *véletlen individuum*. Ez mindenekelőtt annyit jelent, hogy a hős megnevezése vagy genealógiája semmit sem jelent megismerése szempontjából, elvész a jellem helyzetadta *közvetlen evidenciája*. Ennek a közvetlen evidenciának egyetlen biztosítéka lehet: az organikus, jól áttekinthető közösség, mely megszabja a léte fenntartásához szükséges funkciókat, és kijelöli a funkció ellátásához szükséges embertípusokat. Éppen ezért az eposzban *tett és jellem egy*, az antikvitás uralkodó műfajára nem érvényes a klasszikus szállóige: Duo si faciunt idem, non est idem. Az eposzi hősök tettei sohasem azonosak egymással, ezért jellemük közvetlenül megítélhető cselekedeteikből. Mivel a véletlen egyén azáltal nyeri el, ha mást nem, szabadsága látszatát, hogy ezeknek a nagy kollektív integrációknak a keretei közül kilép és puszta egyetlenségére támaszkodik, a regény számára a szó szoros értelmében problematikus individuummá válik: jellemzése, e jellemzés lehetősége vagy lehetetlensége válik a regényíró legnagyobb problémájává.

Ebből adódik a regény emberjellemzésének számos zsákutcája, amelyet csupán jelzésszerűen sorolhatunk fel. Először: ami korábban az Én és a külvilág általános dichotomiájaként merült fel, az az individuum bemutatása szempontjából a polgári korszak epopeiájában gyakran egy eleve terméketlen választásban konkludál. Vagy a világból, annak „tárgyaiból", objektivációiból akarja az író „levezetni" a véletlen egyént, annak angolnaszerűen elsikló és megragadhatatlan mivoltát; ekkor szociológiai „tényezők" komplexumává lesz a jellem. Vagy az egyén véletlenszerűségét, ezt a homályos és nehezen értelmezhető entitást teszi meg ábrázolása fókuszpontjául, így viszont hol

figyelmen kívül hagyja, hol megerőszakolja a „világ" valóságos tárgyi mivoltát, tehát mintegy „belehajítja" a regényhőst véletlen individualitása szabadságába. Világos, hogy ez az antinómia az eposzban, ahol tárgy és ember egyek, ahol Akhilleusz pajzsát sem lehet másképp, mint Akhilleusz léte szempontjából ábrázolni, kizárt. Másodszor azonban ebből következik, hogy a regény emberének hiteles bemutatásához egészen bonyolult technikák, sajátos egyéni invenciók szükségesek, legfőképpen azért, mert ha tett és jellem nem egy, akkor a motívumok mindig elmosódottak és bizonytalanok maradtak. Ha a világból, az objektív-szociológiai környezetből dedukálja hősét az író, akkor fellép a modern olvasó állandó ellenvetése, a pszichológiai valószerűtlenség vádja, ami egyszerűen annyit jelent: elhiszem, hogy a tett megfelelt a társadalmi erők játékának, de kétlem, hogy éppen ehhez az egyénhez tartozott. Ha viszont az alak véletlen mivoltát (ami az ábrázolásban azonos tettei mögé rejtett motívumaival) teszi meg a regényíró az ábrázolás fókuszpontjává, akkor a tettek válnak emberi értelemben hiteltelenné és érdektelenné. Mindez végül abban a következményben konkludál, amelyet más vonatkozásban már érintettünk: a véletlen individuum ábrázolása megköveteli *mesterséges közegek* létrehozását, hogy a jellem evidenciájának lehetőségét megteremtsék. A „Theorie des Romans" szerzője mélyértelműen mondja, hogy a pszichológia (a regényekben használt modern értelemben) *Ersatz* a cselekmény helyett. Éppen ilyen kikerülhetetlen *Ersatz* azonban minden mesterséges miliő, amelyet az újkor írója azért kénytelen teremteni (akár a „valóságos" világból kiszelve, akár ezt egy fantasztikus-transzcendens síkkal megtoldva), hogy jellemeinek, a véletlen egyéneknek a magátólértetődőséget és az egyértelműséget megadja.

Másrészt ugyanezek a fejlemények szülik meg a *nevelődési regényt*, a polgári epopeia nagy humanisztikus vívmányát. Nem csupán a szó szoros értelmében vett típusról van itt szó, amelynek legnagyobb klasszikus képviselői a „Tom Jones", a „Wilhelm Meister", a „Zöld Henrik", a „József-tetralógia". Ezek csak annyiban különböznek társaiktól, hogy tudatosan kiemelik a nevelődési folyamatot, mint a cselekmény célját (Goethe ezt még egy különleges „apparátussal" is hangsúlyozza), mert mindegyik (és valamennyi kisebb társuk) olyan periódusban születik, amelyben demokratikus társadalmi perspektívák elevenné és reményteljessé válnak, ezek pedig értelemszerűen megkívánják, hogy „új embert" teremtsenek a régi helyén. De voltaképpen a válság beálltáig minden regény nevelődési folyamatot ábrázol (és utána is mindazok, amelyek nem kapitulálnak a fetisizáció előtt), még ha tárgyuk közvetlen értelemben a „lenevelődés", az illúziók elvesztése. A regény fejlődésének kezdetén tapasztalható, többször említett dichotomia itt is előtűnik: Robinson éppolyan magabiztosan nevelődik rá arra, hogy „a természetet" a polgári termelés és fogyasztás céljaira birtokba vegye, mint amilyen rezignáltan döbben rá pedagógiai utazása végén Gulliver, hogy szeretett hazájának intézményei és erkölcsei — a bölcs lovak mértékével mérve — az igazi emberséghez méltatlanok. *De mindkettőnek nevelődnie kell*, mégpedig két okból. Egyrészt azért, mert a világ nem készen adott, természeti jellegű, mint az organikus közösségben, hanem szüntelen átalakulásban levő. A közösség is ismer persze nevelést: minden életbe belépő egyednek meg kell tanulnia azoknak a funkcióknak a gyakorlását, amelyek az életképességhez közvetlen és közvetett értelemben hozzátartoznak. De az így megszerzett tudást mindenki azzal a biztonsággal gyakorolhatja, hogy az élete egész tartalmára maradandó: Akhilleuszt nem érheti olyan meglepetés, mint Don Quijotét, az ő értéktáblázata nem avulhat el. A polgári

epopeia hősének sokkal inkább *készségeket* kell elsajátítania, mint szilárd ismereteket, mert a készen talált feltételek még az ő életében radikálisan átalakulhatnak. Robinson éppúgy váratlan feladatok előtt találja magát szigetén, mint Wilhelm Meister vagy Lucien Rubempré az előre ki nem számítható helyzetekben. Ezenfelül a regényhősök — mint véletlen egyének — szüntelenül életszférákat, társadalmi rétegeket transzcendálnak, és minden új életkör új képességeket követel. Ráadásul a szüntelen átalakulás nem csupán a fellendülés időszakára jellemző: az illúziók elvesztése jelentős mértékben azon alapul, hogy a nagy és hősies álmok, amelyekkel egy fiatal generáció a polgári társadalom valamely reményekkel kecsegtető szakaszában az életbe belépett, visszavonhatatlanul illúzióknak bizonyulnak, és most át kell tanulni, hogy az életet folytatni lehessen. Ez Fabrizio del Dongotól Rastignacon át Frederic Moreau-ig nemzedékek nevelődésének története. Azonfelül a fetisizálódó polgári társadalom elvileg is nehezebben kiismerhető, egyes típusok számára pedig egyenesen kiismerhetetlen. Dickens legmaradandóbb figurái éppen azok a különcségbe rekedt homályban tapogatódzók, akiknek félszeg pátosza az őket körülvevő világ teljes nemértéséből és ignorálásából származik. Tudvalevően az epikus világban is létezik egy kiszámíthatatlan, legalábbis ritkán ismeretes tényező: Olümposz vagy Walhalla akarata. A hősök egy része az isteni döntésről mit sem sejtve, más része azt ismerve és saját sorsának elfogadva megy az események elé. Azonban az égi akarat, még ha az istenek maguk emberszabásúak is, a közösség határain túl elterülő világ általános kiszámíthatatlanságát és túlerejét jelzi, amelybe a „bornirt beteljesedés" világának bele kell nyugodnia, mert egyensúlya és harmóniája éppen azon nyugszik, hogy kivívott életkörén túl nem terjeszkedik. Ami azonban ezen a körön belül terül el, az átlagosan mindenki számára átlátható és felismerhető. A művészet általános defetisizáló funkciója, amelyről Lukács ír „Esztétiká"-jában, a regényben úgy jelentkezik, hogy a cselekmény maga nem más, mint párbaj a világ fetisizáltságával, a fetisisztikus határok áttörése vagy a reménytelen lecövekelődés falaik előtt.

A nevelődési tematikát mind a világ, mind a világban ágáló individuum belső szerkezete egyaránt kikerülhetetlenné teszik a polgári epopeia számára. Az egyén aspektusából vizsgálva a kérdést, azt mondhatjuk: hosszú és fáradságos, eleve kétes művelet az, amelynek során a véletlen individuum a polgári társadalom „természettörvényeibe" beletanul, köztük kiismeri magát, úszni tud az árral vagy az ár ellenében. A nevelődési tematika görbéje ráadásul deklináló: történetének első századaiban a regény hűségesen követi a polgári evolucionizmust, amennyiben az egyes embert elvileg fejlődésképesnek és fejleszthetőnek tekinti, majd a francia forradalom utáni nagy válság évtizedeiben dolgozza ki azt a kontrasztot, amely szerint az egyed még képes és hajlamos lenne önmaga fejlesztésére, de a világ nem ad teret ehhez a munkához. A XIX. század második felében alakul ki fokozatosan a máig uralkodó képlet; ez az egyén véletlenségét és a világ „második természet" jellegét egyaránt végérvényesnek és megváltoztathatatlannak tekinti.

A deklináló görbe ellenére a regény *mint forma* fellendülésének periódusában olyan gondolatot fogalmaz meg, amely nem múlhat el a polgári társadalommal, és amelyet nem diszkreditálhat a műnem hanyatlása. Az individuum véletlensége ugyanis — láttuk — Marxnál két egymással ellentétes szempontot jelent: azt, hogy az egyén a konkurrenciaharc véletlenein át valósítja (vagy nem valósítja) meg magát, és azt, hogy rendjéhez, osztályához, kisebb vagy nagyobb

integrációjához tartozása nem személyes minősége többé, személyisége önnön tevékenységének eredménye. Az első szempont egyetlen formációhoz kötött, a második az emberiség maradandó öröksége. Mármost a regény természetesen gazdagon tárgyalja a véletlen egyén konkurrenciaharcait (Balzac ciklusainak stratégiáját például szinte kizárólagosan ez a konkurrenciaharc szabja meg), de lényeges tendenciája a személyiség önmegvalósításának ábrázolására irányul. Minden egyes regény, amely ezt a nevet megérdemli, függetlenül az írót mozgató, látását megélesítő vagy elhomályosító ideológiától, azt a kérdést veti fel: *mivé teheti magát az ember?* A válaszok lehetnek bizakodók és csüggedtek egyaránt, a végeredmény az emberiesség győzelme vagy veresége, de maga a folyamat, amelyben egy ember megtalálja vagy elveszti, megalkotja vagy megsemmisíti önmagát, olyan humanizációs érték, amely magasan fölötte áll az eposzi funkcióbetöltésnek. Ezenfelül és éppen mivel a regény a véletlen individuumból, tehát a látszólagos szabadság szubjektumából indul ki, a nevelődési folyamat eredménye nem csupán egy konkrét helyzettől függően, hanem elvileg és általában kétértékű. Ezzel kerül be az *alternatíva* álláspontja a regényforma világszemléletébe, éles ellentétben az eposz *predesztináltságával.* A szembeállításnál óvakodnunk kell a modernizálás előítéleteitől. Mióta Marx történetfilozófiája lehetővé tette a történelem alternatívkarakterének felismerését, és ez a szempont a marxista közvélemény egy részénél az érdeklődés homlokterébe került, minden nem-alternatív megoldásnak eleve retrográd csengése van. A mai szempontot azonban nem lehet megfontolások nélkül alkalmazni az eposzra. Noha világos, akár tudta ezt az eposzi hős, akár nem, hogy sorsa, sőt útvonala előre meghatározott, mivel vállalta vagy legalább betöltötte sorsát, az eposz antropomorf világának mértékegységeiben felnőtt az istenek szintjére, és megerősítette a világban és önmagában az ember rangját. Az eposz eredeti közönsége tehetett nagyságrendi különbséget olümposziak és halandók között, de ezt a hierarchiát az utókor már nem fogadja el, és éppen az eposzi ábrázolás érdemeiből következően. Mindazonáltal tény marad, hogy az eposz légköre eleve kizárja még annak feltételezését is, hogy Akhilleuszból Terzitész fejlődhet vagy fordítva, sőt a komikus eposz — ma már erősen megfakult — hatása azon a saját korában képtelenségnek érzett szituáción alapult, ami ma vicclapok rendes fogása, hogy a rendkívülit, a nagyszabásút kicsinyes körülmények közé helyezi. Az individuális fejlődés alternatív lehetősége közösségi keretek nélkül persze többször eredményezett olyan metamorfózist, melynek során Akhilleusz lesüllyedt Terzitész nívójára, mint az ellentétes irányú. De még ezen az áron is „megérte" az emberiségnek, hogy a regény alakjai arccal a jövő, saját jövőjük felé fordulnak, ahelyett, hogy egy a múltban kijelölt pontról lepergetnék életük megmásíthatatlan forgatókönyvét.

Az eddig elemzett tényezők adnak választ *a regénystruktúra és -kompozíció* számos kérdésére, melyek a forma megértésének lényegéhez tartoznak, és melyeket hol vádlóan, hol az új műnem fölényét bizonyítandó, szakadatlanul felemlegettek. Az első ezek között a regény *prózaiságának* elmarasztaló minősítése. A „poétikus" vagy „prózai" megoldás értékkülönbsége jelentékeny művészek és esztétikusok számára nyilván nem a kifejezés külső formáján, a szó szerinti prózán, illetve a mértéken és a rímen alapult. Sőt, a külső forma megválasztása nyilvánvalóan a tárgy szerkezetének függvénye. Elsősorban azért, mert a (szó szerinti) prózai formát *a közvetítések azon bonyolult hálózata* kényszeríti rá a regényre, amely a modern életben megtalálható, és amellyel a polgári epopeiának meg kell birkóznia, ha valóban uralkodó művészet rang-

jára tart igényt. Ezt a dilemmát egy vonatkozásban, a hétköznapi tevékenységek végtelen variabilitásának ábrázolásával kapcsolatban már érintettük. A kérdés azonban általánosabb: ember és ember, ember és tárgyi világa, ember és természet viszonyának általános *közvetítettségével* függ össze a kifejlett polgári termelés társadalmi viszonyai közepette. Mivel jelenleg még nem ismerjük a poézis lélektani-evokatív hatásának szociológiai-antropológiai nyitját, csupán arra utalhatunk feltevésszerűen *a versforma epikai felhasználásával* kapcsolatban: a vers formai kötöttsége az ábrázolt viszonylatok olyan sűrítettségét előfeltételezi, amelyben egyetlen szó, egyetlen fordulat viszonyok sokaságát idézi fel anélkül, hogy szüksége lenne a leírás és részletezés mankójára. „Poétikus" az a hangulati aura, amely a tudat centrumába tolt, világosan megnevezett és meghatározott „tárggyal" együtt a jelenlétüket jelző, de mineműségüket azonnal fel nem táró kapcsolatok sokaságát teszi átélhetővé számunkra. Ehhez azonban az szükséges, hogy az ekképp megnevezett kapcsolat közismert, a befogadó számára evidens legyen és ne szoruljon „használati utasításokra". Egy felette egyszerű, mert valóban egyetlen *tárgyat* érintő példa talán megvilágító lesz: Akhilleusz sokat elemzett pajzsára, a pajzs elkészítésére utalunk. Lessing kimutatta a „Laokoon"-ban, hogy min alapul a leírás naiv varázsa: kikovácsolásának technológiai folyamata emberi történetté, hősök és istenek történetévé válik. De ez csak azért alakulhat így, mert az eposzi világban ember és tárgy *egy*, az emberről leolvashatjuk a hozzátartozó tárgyakat, és ennélfogva — fordítva — a tárgy, *bármely* tárgy olyan evidenciával rendelkezik, amely használati utasítások, bonyolult kerülőutak bekapcsolása nélkül tárja fel nem csupán konkrét felhasználási módját, hanem a hozzátartozó emberi típusokat és tulajdonságokat is. Ez a kondenzáltság az eposz poétikus mivoltának alapja, és ez hiányzik a regény világából. Mindenekelőtt: *ember és ember között*. A viszonyok költői sűrítettsége az eposzi környezetben már egyrészt azáltal adva volt, hogy a mítosz, a népképzelet úgyis ismertté tette az alapvető emberi viszonyokat, a befogadó szempontjából ismerősök fordultak ismerősökhöz, másrészt az élet szerkezete eleve szabályozta: ki fordulhat kihez, miképp, mikor. Ennélfogva a váratlan, nem szabályozott emberi odafordulásoknak (mint Priamosz könyörgésének Akhilleuszhoz) szintén önmagukban megvolt a poétikus aurájuk. A regényből ez tökéletesen hiányzik. A polgári epopeia prózáját jelentős mértékben az a sokfajta előkészület, mesterségesen feltalált eszköz és apparátus váltja ki, mely mind-mind szükséges ahhoz, hogy a befogadó számára két ember találkozását emberileg hitelesítsék. Itt nem is érdemes a „tyúk—tojás" problémáját felvetni: részben az emberi magatartások váltak oly bonyolultakká és nehezen kommunikálhatókká a modern életben, hogy megkövetelik az emberi megközelítés kerülőútjait, részben fordítva: a másik kiismerhetetlensége, a hozzá vezető út nehézségei bonyolítják az organikus közösségben olyannyira egyszerű és annyira poétikusan ábrázolható magatartásformákat. A regény számára a végeredmény egyremegy. Legelemibb ábrázolói viszonylataiban, az ember és ember közötti közvetítés nélküli kapcsolatokban a „prózai", vagyis a közvetítésekkel, részletezésekkel teli utat kell járnia, a poétikus sűrítés egyre csökkenő esélyeivel.

Még több közvetítést, még több „prózai" elemet követel meg ember és társadalmi környezet kapcsolatának ábrázolása. Az emberi környezet általános eldologiasodására részletesen kitértünk. Ennek strukturális következménye a regény „prózája" szempontjából abban mutatkozik meg, hogy — valahányszor nem mondanak le nagyon kétértelmű radikalizmussal e külső környezet

bemutatásáról — az írónak értelmezésekbe és magyarázatokba kell vesznie. A nehézség megértetéséhez ismét az eposz kontrasztja segít hozzá. Az eposzban valamennyi objektiváció — akár tárgyakra, akár „intézményekre" gondolunk — aktuálisan vagy potenciálisan előállítható, reprodukálható. A tárgyak azért, mert — mint az „Odüsszeia" tanúsítja — az elkészítésükhöz szükséges valamennyi emberi kapacitás a cselekvő hősök rendelkezésére áll; távolról sem szükséges, hogy számunkra ezt bebizonyítsák, mintegy sugárzik belőlük a rátermettség a tárgyi reprodukcióra. Az „intézmények" pedig azért vezethetők vissza objektivált voltukból a szubjektív emberi tevékenységre, mert, mint Hegel helyesen mondotta, ezek még az eposzi világban nem külső hatalmak, amelyek egyértelműen és ellenségesen leváltak volna az őket hordozó kollektív individuumokról. Így tehát az eposzban jelen vannak azok az emberek, akik az objektivációkat létrehozták, vagy akik legalább újra létrehozhatják. A regényben — főként fejlődésének későbbi érettebb stádiumában — elvileg más a helyzet. Elemeztük már a „Robinson"-ban rejlő egyetemes ábrázolói lehetőségeket a tárgyi világ elevenné tételére. Mikor azonban ezek fokozatosan elvesztek, a regényben jelenlevő tárgyi világ mindig idegen terméknek, mások által teremtettnek tűnik a jelen szereplőkhöz képest, akiket magukat is „fel kell vezetni" objektivációik megértéséhez és használatához. És itt nem csupán arról van szó, hogy a regény egyik eredeti ábrázolói lehetősége az eldologiasodás következtében elpusztult. A forma történelmi Odüsszeiájának hányattatásait eleve nem számítottuk bele általános ábrázoló képességeinek morfológiájába. De egy vonatkozásban a „Robinson" valóban határeset és naiv illúzió: éppen a robinzonád vonatkozásában. Az a hit, hogy egy (vagy néhány) ember a tárgyi javak teljes gazdagságát előállíthatja, a polgári fejlődés atomisztikus illúziója, amely éppen a *társadalmiasult termeléssel*, az emberi termelőképességek mindenoldalú kibontakozásával áll ellentétben. Ez az univerzális termelési forradalom még a dologiassá-fetisisztikussá lett világ akadályai nélkül is lehetetlenné tette volna, hogy mindazt, ami *aktuálisan* egy műalkotásban szereplő embercsoport életében tárgyi környezet alakjában jelentkezik, a szereplők — *akár potenciálisan is* — előállítsák, újjáteremtsék. (Ez a határ a közvetlen tárgyi objektivációktól egészen az intézményekig érvényesül.) Ebből következik, hogy valahányszor a regény egy széles életkör bemutatására vállalkozik, szüntelenül prózai leírásokba, „felvezető" vargabetűkbe, embert és objektivációt összekapcsoló kitérőkbe kell vesszen. Művészi értelemben viszont mindig idegen marad az, amit a műben szereplő, cselekvő, szenvedő emberek saját emberi mivoltuk lényegébe olvasztani nem tudnak. Prózainak pedig éppen ezt a közvetítésekkel közelebb hozott, de végképp fel nem oldott idegenséget nevezzük és érezzük.

Még bonyolultabb, még közvetítettebb viszony alakul ki a regényben *ember és természet* között. Az eposzi természet közvetítetlensége azon alapul, hogy a heroikus korszak felfogásában a természet nyíltan antropomorf, a görög gondolkodás csak egy jóval későbbi stádiumában kezdeményezi annak a folyamatnak az első lépéseit, amelyet Lukács „Esztétiká"-jában dezantropomorfizálásnak nevez, és amely nélkülözhetetlen a modern termelési forradalomhoz, a „természeti határok visszaszorításához." Az antropomorfizált természetkép viszont az ábrázolói problémákat a minimumra csökkenti: a tenger, a természeti erők, az elemek kedvező vagy ellenséges játéka mind emberi indulatok alakját ölti, tehát ember érintkezik emberrel ebben a szférában is, pontosabban nincs is külön szféra ennek az élményvilágnak a kifejezésére. Az eposz poétikus

mivolta itt tehát annyit jelent, hogy ott is emberek közti közvetítetlen viszonyt ábrázol, ahol polgári álláspontról tiszta szubjektum és tiszta objektum áll egymással szemben. Ugyanaz a mozgás azonban, a polgári termelés és társadalom kialakulása, amely a regényt létrehozta, uralkodóvá tette a dezantropomorf szemléletet. Kezdetben a regény ezen a ponton is egy el nem évülhető újítást javasol: az eposzi, direkt módon antropomorf, emberit és természetit egymással azonosító természetpoézis helyére a humanizált természet költészetét teszi. Ez a tendencia nem is reked meg Defoe-val; az ún. parasztregények varázsának meg nem szűnő forrása marad. A poézis megkívánta emberi, élményszerű sűrítettség itt azon alapul, hogy a természet ugyan megmarad tárgyi mivoltában, de közvetlenül és kommentárok nélkül leolvasható róla az a transzformáció, amelyet rajta az ember végzett. Így tehát — közvetítéssel ugyan, de egyetlen és plasztikus közvetítéssel — az ember mégis önmagával áll szemben. Nem szükségesek viszont részletesebb magyarázatok ahhoz, hogy miért kellett az újfajta természetpoézisnek az élet kis szigeteire visszahúzódni a termelés forradalmának kibontakozásával. Ami helyébe lép, annak értelmét a „Theorie des Romans" polemikus egyoldalúsággal, de magvát tekintve nem helytelenül fogalmazza meg, mondván: a természet az elidegenedés történetfilozófiailag kivetített ellenképe. Prózában ez annyit jelent, hogy a kifejlődőben levő regény fokozatosan olyan természetképet alkot önmagának, mely sokkal inkább a világ eldologiasodottságának, élettelenségének polemikus-szimbolikus ellenképe, semmint tárgyi valóság. Ezzel igen paradox helyzet keletkezik. Látszatra ugyanis a regény természetkoncepciója poétikusabb az eposzénál, mert tisztán és provokatívan lírai projekció. A poétikus varázst azonban nem szabad mindenestül azonosítanunk a szubjektív önkény lirizmusával. Kétségtelen, hogy a modern elégiában vagy idillben megidézett természet hangulatteljesebb, mint az, amellyel Odüsszeusz életre-halálra birkózik, de emberi meghatározások szimultán és könnyen felidézhető együttesét tekintve jóval szegényebb. Az ember ugyan valóban önmagát látja az így kivetített „természet" tükrében (helyesebben: magáról alkotott ideálképét); de annak az általános visszavonulásnak a jegyében, mely a regény egész frontján lezajlik, ugyanis a tárgyi világ közvetítésének kiiktatásával. Az új megoldással a regény nyer ugyan egy költészetpótlékot az élet általános poézise helyén, de azon az áron, hogy ismét megszűkíti ábrázolásának extenzív körét, és megmaradt ábrázolói világát még élesebb prózaiságában kénytelen szembeállítani azzal az egyetlen szférával, amelynek *differentia specifica*-ja, hogy poétikus.

A prózaiság az a mozzanat, ahol a regény legkevésbé tűnik védhetőnek nagy versenytársával szemben. Marxnál is érezhető egy árnyalatnyi melankólia, amikor a két kör művészetének összehasonlításánál (miközben Hegel nyomdokain haladva ő is egybeveti a mennydörgő Zeuszt modern gépeinkkel) arról beszél: a felnőtt nem kerülhet vissza többé a gyermekkor harmonikus szépségébe, legfeljebb gyermekessé válhat. És ha most a poézisen elsősorban *emberi* meghatározások kicsorduló teljességét értjük, úgy valóban igen nehéz megnyugodni abban, hogy a prózaiság a modern ember öröksége, tehát az eldologiasodott világ, amelynek keretei közt a művészi evokáció az emberire tör ugyan, de gyakran, egyre gyakrabban csupán a dologit képes elénk állítani. Ezzel a veszteségérzettel a regénystruktúra minden egyes elmének vizsgálatánál találkozunk, és olcsó vigasz tapasztalataink közben, bár csak romantikus beállítottságúak számára tagadható, hogy a folyamat kikerülhetetlen. De minden

rezignáció mellett el kell ismerni, hogy a regény még itt is meghódított valamit az emberi emancipáció számára, ami keretei között többnyire csak lehetőség maradt, amelyet azonban kiteljesült létezéssé fejleszteni egy nem-elidegenedett korszak epikus költészetének talán megadatik. *Az emberi univerzalitásról van szó.* Az eposz poézise jelentős mértékben a természeti korlátozottságon alapult, tehát azon, hogy az organikus közösség korlátozott számú embertípust, magatartástípust preferált. A típusok korlátozott száma, amely éppen az értékhierarchia szigorú rögzítettsége miatt nemigen változhatott, a befogadó számára az *evidenciát* biztosította (eleve tudta, kikkel, mifajta emberekkel találkozik majd), a költő számára viszont a *poétikus sűrítés* lehetőségét. Az epitéton ornans ebben a vonatkozásban annyit jelent, hogy az eleve rögzített listáról elég valakit legfőbb tulajdonsága (funkciója) nevén megnevezni, hogy egész varázsával előttünk álljon. De a közösség „természeti" határa, amely egyben az eposz határa is, egy bizonyos ponton túl az egyetemes értékfejlődés akadályává válik. A regény „prózai" világa, amely közvetítések tömegét vezeti be és ezáltal struktúráját az eposz homogén harmóniájához képest *elvileg mértéktelenné* teszi, egyszersmind mégis minden rögzített értékhierarchia felrobbantását tételezi tulajdon formai alapjául. Ezzel a regénybeli közvetítésrendszer képessé válik arra, hogy minden értékhordozó magatartást és minden magatartás értékvonatkozását bemutassa. Az eposzi tilalmakkal éles ellentétben a regény számára nincsen eleve érdektelen emberfajta, érdektelen színhely és érdektelen tevékenység. Amit tehát a regény elveszít a fenségesség uralkodó légkörének és a közösség által közismert cselekvések, helyzetek, típusok evidenciájának kihunytával, azt megnyeri azzal a bőséggel, amely az ábrázolt élet minden vonatkozásában — szerkezeti akadályok és tilalmak korlátjai nélkül — beléömlik.

A regénystruktúra második tárgyalásra kerülő problémája a regény *érintkezési formáival* kapcsolatos. Az eposzban a szereplők egymás potenciális vagy aktuális ismerősei. Ezt részben az életkörön belül uralkodó, még igen erős *vérségi kötelékek* alapozzák meg, részben *a szűk, élesen körülhatárolt mozgási terület*, végül az a körülmény, hogy a személyek egyszersmind „intézmények" vagy „funkciók" is, melyeknek variációja, lehetősége korlátozott. Ezenfelül a kölcsönös ismertség nemcsak egy közösségen belül érvényesül. Ismét a vázafestészet szimmetriájára utalunk: a másik kollektíva lényegében azonos elvek alapján szerveződik, tehát ott is megvan a helye ugyanazoknak a reprezentatív emberi funkcióknak, és akik betöltik őket, ismeretlenül is ismerősek. Ez teremti meg az érintkezés teljes otthonosságát, keresetlenségét. A ranggal együttjáró ceremónia (amely a középkor eposzaiban található) nem mond ellent ennek a keresetlenségnek. Noha — Habermas kategóriájával szólva — bizonyos lovagi költeményekben az antik nyilvánosságot a „reprezentatív nyilvánosság" légköre kezdi felváltani, azért még mindig olyan érintkezési formák érvényesülnek, amelyben a hősök mozgásának biztonságát, egyenesvonalúságát az emberek vagy legalább az emberek hordozta funkciók kölcsönös ismertsége teszi lehetővé.

A regény érintkezési viszonyainak kiindulópontja minden esetben a polgári magánszemélyek együttese, akik izolált házakban vagy lakásokban laknak, akik tehát egymás számára kölcsönösen ismeretlenek. Ezt kezdetben enyhíti az a körülmény, amelyet a család intimszférát konstituáló tevékenységével kapcsolatban megemlítettünk. De ez a tény, először is, csupán az ún. „családregényekben" jelent teljes kölcsönös ismertséget, és a családregény — Budden-

brook-szerű csúcsai ellenére — válságos műfaj, mert már meglehetősen mesterséges körülhatárolásával is „bizonyítani" akar: a monogám család létezését, és felbomlásában is ható érvényességét. Másodszor, a családon belüli érintkezési viszonyok sohasem hatnak az eposzi vérségi kötelék mindenhatóságával: ebben a vonatkozásban is érvényesül a hegeli megjegyzés arról, hogy az individuum nem a család, hanem elsősorban a polgári társadalom gyermeke. Az eposzban elegendő az ősök vendégbarátságának emléke (l. Glaukon és Diomédesz epizódját), hogy az érintkezést zökkenőmentessé, legalábbis ismerősök közötti érintkezéssé tegye, a regényben a vérrokonság megjelölése semmit sem mond a személyes kapcsolatokról. Azonfelül még a családregény sem lehet *egyetlen* család regénye, a különböző családok között pedig már teljes mértékben érvényesül a polgári magánszemélyek kölcsönös anonim ismeretlensége. A regény kezdetben komolyan megpróbálkozik az *egész társadalom* illúziójának felkeltésével, és ha később ábrázolói körét szűkebbre is kényszerül szabni, az elvi igényről sohasem mond le. Térben oly kiterjedt integrációknál, mint amilyen a modern társadalom, azonban nyilvánvalóan kizárt az emberek kölcsönös ismertsége, amihez még csak kiegészítő-magyarázó elemként kell hozzáfűznünk a rétegek és osztályok viszonylagos (a polgári termelés körülményei között ugyan már nem hermetikus) elzártságát.

Mindez még csak a legszárazabb és legtényszerűbb akadálya a gördülékenyen kibontakozó érintkezési viszonyoknak a polgári epopeiában. A lényeges okra többször utaltunk: az individuum véletlen jellegére. Az egyén véletlensége ebből a szempontból azt jelenti, hogy a pillanatnyi kapcsolatok először csak az egyéniség felületét, nem az ember „szubsztanciális" vonásait tárják fel. Amíg az ember közösségéhez, integrációjához tartozása egyben személyes minősége is volt, ez a személyes minőség, az egyéniség szubsztanciája minden esetben előtűnt az érintkezés kezdetén, kivéve, ha — mint Odüsszeusznál gyakran megtörténik — a hős tudatosan meg akarta téveszteni a másikat. Egyszersmind voltaképpen lehetetlen volt egy emberrel más minőségben találkozni, mint ami legszemélyesebb, legszubsztanciálisabb minősége volt. Ismét a vígeposzra utalunk: ha Akhilleusz nem a hősi élet rekvizítumai között található, hanem úgynevezett legintimebb tevékenységei közepette, kiesik a hőskölteményből és átkerül annak paródiájába. Bármiképp vélekedjünk is Mr. Bloomról, ugyanez róla nem mondható el. Bizonyos közösségtípusokban a személyes minőség könnyebb felismerését még a viselkedés, a gesztusok, az öltözködés szabályozott külsőségei is elősegítették. Mindez együttesen annyit jelent, hogy az organikus közösség világában a kollektív tevékenység, a kollektív szokások és magatartásformák az embert mindig szubsztanciális mivoltában tárják fel. A regényben a szubsztancialitás kiismeréséért meg kell verekedni, nagyon sok esetben a cselekmény nem is áll másból, mint emberek kölcsönös törekvéséből egymás felé, botorkálásból az inkognitó akadályai közepette. Ha még ehhez hozzátesszük, hogy a regény egyre kevésbé ábrázolja hőseit tárgyi tevékenységük közepette, akkor további nehézségforrással bővült az érintkezési formák kifejezési lehetősége. Elegendő emlékezni arra, amit Engels vetett Feuerbach ellenében: a polgári társadalom emberének (és nem csupán a proletárnak, akiről Engels beszél) a léte nem ott van, ahol a lényege; ezzel nagyjából szembenéztünk az érintkezési viszonyok bemutatásának regénybeli akadályaival.

Az így keletkező nehézségek áthidalására a regény kidolgozza sajátos érintkezési struktúráját: *a véletleneken keresztül érvényesülő „szükségszerűséget"* az

emberi viszonylatokban. A regény tehát véletlen, vagyis az író szuverén önkényétől függő eseményekkel, találkozásokkal kezdődik, ahogy ez az izolált magánszemély helyzetéhez illik is. Nincs az izolált magánszemély érintkezési viszonyaira jellemzőbb tény, mint az, ha két hős, akiknek élete később örökös kötelékekkel kapcsolódik össze, egy utcai baleset, egy semmivel sem „indokolható" meghívás vagy akár egy elejtett szó alkalmával figyel fel egymásra. De ezeknek a véletlen találkozásoknak később igazolniuk kell egy szükségszerűséget, vagyis azt kell sugározniuk magukból, hogy az egyes hősök útjának külön-külön és együttesen így *kellett* alakulniuk. Ez a szükségszerűség parancsoló erővel sugárzik csaknem minden regény befejezéséből, amely elvileg kizárja a „másképpen is történhetett volna" kétértelműségét, és saját hitelességét azzal látja igazoltnak, hogy a lehetőségszférából a legreálisabbat, tehát a ténylegesen megvalósultat választotta ki tárgyául.

A fogalom jelentésének tisztázásához meg kell különböztetnünk egymástól *három* jelentésárnyalatot. Az első a terminus filozófiai használata értelmében nem is igazán nevezhető „szükségszerűségnek". Értelme a következő: az írói „önkény" által kapcsolatba hozott alakokkal valaminek „történnie *kell*", valamiképp egymásra *kell* vonatkozniuk, kapcsolatba *kell* lépniük, különben a történet Thornton Wilder-i jelentésnélküliségbe süllyed. Itt tehát a forma egyszerű *conditio sine qua non*-járól van szó (persze igen jellegzetes, hogy a forma csak véletlen-önkényes találkozásokon keresztül születhet meg, ellentétben az eposszal). A második jelentés a szokványos *fetisisztikus* tartalmú: minden véletlen esemény mögött szigorúan felügyel a „világtörvény", vagyis a polgári társadalom természettörvényeinek rendszere. A regény kezdetén készen adott világállapotnak igazolnia kell magát. Még a kategóriapáros hegeli értelmezésén belül maradva is predeterminista fatalizmus ez, és a rossz — prenaturalista, naturalista és posztnaturalista — irodalom csalhatatlan ismertetőjegye; Lukács tanulmányai a harmincas években számtalanszor kritizálták ezt a válságtünetet. Végül a harmadik jelentés rokona annak, amit Spinoza szabad öndeterminációnak nevezett. Az emberek maguk teszik azzá magukat, amivé lesznek, és retrospektíve az eredmény már megmásíthatatlannak, akár „végzetszerűnek" is tűnhet. Ez az utóbbi jelentésárnyalat különösen szerelmi történeteknél gyakori, elegendő Copperfield Dávid és Ágnes kapcsolatára utalnunk. A hős és a hősnő évtizedekig élnek — lappangó szerelmükről mit sem sejtve — egymás közelében, hogy *saját tetteik és jellemfejlődésük eredményeképpen* végül egymásra találjanak. Ami történt, rajtuk múlott, az ő művük volt. De létrejöttében olyan végleges, hogy nem egyszerűen szükségszerűnek, akár végzetszerűnek is tűnhetik számukra.

Goldmann gondolata a regényforma és a piacstruktúra homológiájáról ezen a ponton a legtermékenyebb, hisz a piaci struktúrában valóban ésszerűen értelmezhető a véletlen—szükségszerű kategóriapáros. A piacon az emberek találkozása annyiban teljesen véletlenszerű, hogy találkozásuknak nincsen más belső „racionalitása" vagy „indítéka", mint az az egyetlen igény, hogy kicseréljék termékeiket mint árukat. Ez az igény sem „lényegükről", sem eredetükről, sem képességeik komplexumáról nem mond semmit, tehát *önmagukhoz képest is tisztán véletlenszerű*. Együttlétük is véletlenszerű: Marx elemzése a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban az Én és a másik közönyös-véletlen találkozásáról és érintkezéséről felülmúlhatatlan fenomenológiája ennek a véletlen viszonynak. Személyiségükhöz képest véletlen a találkozás alkalma és helye is: sem az nem vezethető le egy ember személyiségéből, hogy mikor

kerül bele a csere aktusába, mikor válik terméke valóban áruvá, sikeres csere objektumává, sem az, hogy a csere milyen körülmények között bonyolódik. Ugyanakkor mindezen — az emberekhez, együttlétükhöz, szubsztanciájukhoz képest — véletlen aktusok összegéből tevődnek össze a kapitalizmus „örök természettörvényei", amelyek az egyes ember egyes cselekvéseit minden vonatkozásban determinálónak és megváltoztathatatlannak tűnnek. Amennyiben a piaci cselekvés és a regényforma strukturális hasonlóságáról beszélünk, persze nem tudatos mimézisre gondolunk. Marx elemzései világossá teszik, hogy az árufetisizmus, amelynek ősaktusa a piacon valósul meg, a maga képére és hasonlatosságára homogenizálja az egész társadalmi életet, behatolva a legintimebbnek tűnő szférákba is. Ha tehát a művész alkotásában a valóság olyan „közönséges" hatalmai, mint a piac vagy az áru, fel sem merülnek, és mégis az árucsere szerkezetének megfelelő, illetve ahhoz hasonló művészi képletre rendezi alakjait és történéseit, ez az egyetemes fetisizmus homogenizáló hatalmából történik.

Ez a véletlen—szükségszerű bipolaritás bizonyos fokú visszaesést jelent az eposz predesztinált egyenesvonalúságához képest. Mind a véletlenszerű, tehát a csupán privát, tehát a banálisra hajló oldalon való megragadás alacsonyabbrendű a hősköltemény emberi egyetemességénél, mind az emberek „háta mögött" érvényesülő sorshatalmak ábrázolása növeli a regény „prózáját", vagyis a benne fellelhető, a hősökhöz képes idegen elemet. (Mert az eposzi sorsszerűség nem ismeretlenül, a háttérből hat; a hősök tudnak róla, méltóságuk bélyegét látják benne és saját sorsukká avatják.) Másrészt viszont szükségtelen ismételten részletezni azt az egyenlőtlen előrehaladást, amelyet az eposzi predesztináció és a regényben fellelhető alternatívkarakter között igyekeztünk kimutatni, ahol is az utóbbi kifejezetten a véletlenséggel, a véletlen individuummal áll összefüggésben, amely a konkurrencia gyermeke, és ha szabadsága a szabadság látszata csupán, mégsem jelenti azt az adott integrációba való bezártságot, amely az organikus közösség emberének osztályrésze volt. Inkább — tisztán a forma oldaláról — egy novumra kell irányítani a figyelmet: a véletlen—szükségszerű bipolaritásból adódó *cselekményfeszültségre*. Ez a feszültség a kiszámíthatatlanság és a várakozás elemeire épül, abból adódik, hogy a „véletlen" hősöknél nem lehet előre tudni, kikkel találkoznak, kivel fonódik össze sorsuk, milyen is lesz ez a sors. Az eposzban, ahol emberi funkciók betöltéséről van szó, ahol ráadásul a sors szereposztását a mítosz, a népköltemény már előre szállítja a befogadónak, a kiszámíthatatlanság és a várakozás feszültségélményének helyét az előre várt és a befogadó szeme láttára végre megvalósult funkcióbetöltés elragadtatása pótolja. Két élménytípust persze bajos hierarchikusan rendezni, de annyi mégis világosan látszik, hogy a megvalósult funkcióbetöltés okozta elragadtatás ugyanúgy a múltra irányuló élmény, mint az eposzi hős egész élményvilága. Az elragadtatást az váltja ki, hogy valami, amiről a befogadó tényszerűen korábban már tudott, most mintaszerű formában evokálódik, s ez a körülmény a puszta „ismeretet" megrázkódtatássá, önismeretté, önvizsgálattá, katarzissá alakítja. A regény olvasója sem tapogatódzik londoni ködben, ha a hősök nyomában jár; legalább nem a valamennyire jelentékeny művek esetében. Végső soron itt is igaz, hogy a befejezés — láthatatlan fókuszából — visszavetíti fényeit és árnyait a hősök arcára. Ez azonban a befogadó szempontjából nem előzetes tudás, legfeljebb sejtelem, amelyet a véletlen találkozások, véletlen események felette kétértelműen jeleznek. Annyira csupán sejtelem ez, hogy a befogadónak elvileg joga van a

befejezésnél is kétségbevonni azt a módot, ahogyan az író lezárta hősei vándorútját; míg nyilvánvaló értelmetlenség lenne egy végérvényesen rögződött népmonda háttere előtt kételkedni abban, hogy a trójai történethez képest „indokolt-e" Hektor halála. Ezzel a véletlen események eleve magukban rejtik a jövőre orientáltságot, az alternatív jelleget. Számos regényben megsemmisíti ezt a lehetőséget a „természettörvények" előre kigondolt, fetisisztikus logikája. De mégis minden műalkotásban nyitott kérdés marad, hogy a végső soron kialakuló világösszefüggés az alakok maga választotta, említett szabad öndeterminizmusa vagy a fetisizált világ természettörvényeinek rossz objektivitása. Ennek megfelelően — ez is alternatív — a feszültség fakadhat emberileg jelentős élmények anticipálásából, abból a szomjúhozásból, hogy a befogadó ilyen élményeket akar megélni és általa emberileg gazdagodni: de süllyedhet, mint Musil mondotta, a puszta lebilincselés technikájává, amelynek során a véletlen arabeszkjei lekötnek, de nem gazdagítanak. A regény, a tudatosult alternatív szerkezet szülötte, saját esélyeit illetően is alternatívákkal néz szembe. A véletlen—szükségszerű bipolaritás a regényforma legmélyebben korhoz kötött, az árutársadalomban leginkább megragadó strukturális eleme, amelyet egy jövő epikának transzcendálnia kell. Minden egyes fellendülő korszakban újra megtörténhet ugyan, hogy a szabad öndetermináció epikája kiszorítja a fetisisztikusan szükségszerű regényszerkezetet, de ezzel még az eredeti modell határain belül maradunk. Az is nyilvánvaló, mivel az egész emberiség sohasem lesz többé *egyetlen* organikus közösség, hogy a hősök puszta tárgyszerű megismerkedésének, összekerülésének mindig lesznek „alkalmi", véletlenszerű kiváltó okai. Azonban két lényeges vonatkozásban a struktúra meghaladhatónak tűnik. Egyrészt: ha nem kell többé minden embernek minden emberről lépésről lépésre lehántania az eldologiasodás burkait, rögtön és közvetítés nélkül előléphet a „szubsztancia", az emberek egymáshoz rendelt vagy egymást kizáró lényege, és ez magától likvidálja a véletlen—szükségszerű pólusai közti imbolygást. Másrészt: az emberi lehetőségek közül a *ténylegesen megvalósultnak* mindig súlyosabb ontológiai nyomatéka és státusza lesz (a megvalósuláson persze most az *önmegvalósítást* értve), mint a pusztán lehetségesnek. De akár egy hős sorslehetőségeinek párhuzamos lejátszásával, akár bizonyos potencialitások nyitvahagyásával, akár olyan kontraszt-alakokkal, akik *saját önmegvalósulásukkal a másiknak egy lehetőségét* fejezik ki, az új epika az alternatíva eszméjének sokkal nagyobb súlyt adhat, mint amilyennel a regény csúcsteljesítményei máig büszkélkedhetnek.

Ezen a ponton merül fel *az idő kezelésének* problémája a regényben. A „Theorie des Romans" itt is radikális: a regényt az időlefolyás elleni harc műfajának tekinti, amely voltaképpeni beteljesülését akkor éri el (Flaubert „Éducation sentimentale"-jában), amikor eljut a *durée*-hez mint az emberi értelemben egyedül „autentikus" időhöz. A gondolat éppoly polemikus kicsengésű és túlélezett, mint a könyv egész sommás verdiktje a regény fölött, de érvényben marad fontos kontrasztja: az eposzban nincsen szoros értelemben vett időlefolyás, a regény viszont az időlefolyás ballasztjával küzd. Az eposz vonatkozásában sem kell szó szerint értelmezni a mondottakat: minden cselekvési sor maga időlefolyás, az is, amely Akhilleusz és Agamemnon konfliktusának kezdetétől Hektor haláláig tart. De a *tempora mutantur et nos mutamur in illis* nem jellemző erre a szukcesszióra: Lukács joggal mondja, hogy Akhilleusz ifjú, Nesztor öreg és bölcs, Heléna szép marad, bármennyi „tényleges" idő folyt is le a kezdő és a végpont között. Logikusan, hisz az eltűnt és eltűnő idő ember-

megváltoztató hatalma csak annyiban jön művészileg számításba, amennyiben *az ember változásának* van jelentése, fontossága az alkotás szempontjából. (Itt persze mellékes, hogy a változás negatív vagy pozitív értékakcentusú-e.) Az eposz azonban éppen ezt a változást zárja ki; a sorsok predeterminálták, a jellemek ránevelődése emberi funkciójuk betöltésére legfeljebb a háttérben felmerülő epizód, a hősök eltorzulása egészen a funkcióbetöltés képtelenségéig vagy csupán epizód (egy-egy lovag átmeneti szerelmi ámokfutása), vagy olyan fogás (Akhilleusz haragja esetében), amely a funkcióbetöltést készíti elő és szolgálja. Mindazok a processzusok tehát, amelyeknek kezdetük és végük két egymástól eltérő emberi állapotot fogalmaz meg (és csak ilyen processzusokban játszik alkotóilag kiaknázható szerepet az időlefolyás), az eposzi szerkezettel szemben elvileg ellenségesek. Ha Schiller és Goethe együttesen azt emelik ki az epika sajátosságaként (a drámával ellentétben), hogy az a történések *miként*jére összpontosít, igazában elsődlegesen az eposz jellemvonását fedik fel. A *miként* — a kifejezés túláltalánosító modorában — alapjában véve azt fedi, amit korábban funkcióbetöltésnek neveztünk, és ennek szempontjából az időlefolyás puszta közeg, közönséges terep, amelyben az előre meghatározott sorsok lépéseiket megtehetik. A véletlen individuum mint regényhős, a véletlen—szükségszerű bipolaritás mint a regény strukturális alapképlete viszont a *jövő felé nyitja* a formát (mindazon megszorítás ellenére, amellyel ezt a nyitottságot korábban korlátoztuk), és ezáltal az időlefolyás értéke, jellege, embermegváltoztató hatalma a forma — mindig újra eldöntendő — sorskérdésévé válik.[26]

A regény számos megoldási sémával szolgál az időlefolyás problematikájának érzékelhetővé tételére és megoldására; közülük csak hevenyészetten említhetünk néhányat. Egymással szembenálló, egymást mégis kiegészítő két séma az elvesztegetett élet időfolyama a „Rückblick" szempontjából, valamint a beteljesedett élet idősíkja; az utóbbi a nevelődési regényé. Mindkettőre közösen jellemző, hogy a hősök — vagy kezdettől vagy életútjuk egy bizonyos időpillanatától fogva — tisztában vannak az időlefolyás tényével és jelentőségével, eszerint szervezik meg sorsukat, vagy legalábbis értékelőleg állást foglalnak hozzá. A nevelődési regény sémája rendszerint az, hogy Tom Jones vagy Zöld Henrik a kezdet kezdetén nem is sejtik, mit jelent az időt tékozolni, de felébredve ebből az ön- és közveszélyes állapotból, megszervezik életritmusukat. Amit értékelő állásfoglalásnak neveztünk, az már többnyire a regényfejlődés deffenzív, visszavonuló szakaszából származik: Lukács példája, Frédéric Moreau valóban a klasszikus eset. De még az élmény passzív kultusza is, amely többnyire csak a lefolyás ürességét és a tetszés szerint kiválasztott pillanat értékességét regisztrálhatja, tudatosítja és az emberi öneszmélés centrumában helyezi az időlefolyást. Egy másik séma *a történelmi időlefolyás*

[26] A regény nyitottsága újra felvet egy érdekes paradoxiát. Ismét a „Theorie des Romans" említi, ezzel látszólag teljesen ellentétesen, hogy az eposz elvileg befejezhetetlen (lévén a mondai nyersanyag végtelen), a regény lekerekítendő. Valóban, az eposz nem csak *in medias res* kezdődik, hanem újabb ügyek kellős közepén is végződik. Az ellentét azonban valóban csupán látszólagos. Az eposz befejezhetetlen, mert a mitikus anyag azzal a meggyőződéssel telik meg, hogy a hősök története az idők végtelenségéig folyik a megelőzők analógiájára. A végtelen sor azonban bárhol elvágható, mert semmiféle vonatkozása nincsen a jövőre, minden epizód magában befejezett. A regény viszont — természetes vagy erőszakos — lekerekítettsége ellenére új kérdéseket állít a befogadó elé, amelyek megoldásában az analógia értéke semmis.

és az egyéni életritmus inkongruenciája, vagyis az az évszázadok óta lassan már tipikussá váló élmény, hogy az egyéni életfolyamatok és a történelmi processzszusok között szakadék tátong. Az elválás elméleti okai oly világosak, hogy nem kell rájuk szót vesztegetni; ismét csak újszerűségét emeljük ki az eposzhoz képest, hisz mi értelme volna az eposzi hős privát életfolyama és közösségének „történelmi" processzusa között különbséget tenni? Mikor a sors rendelte események elvágják Hektor életfonalát, Trójának is vége. Ebből a kettősségből a szendergések, ébredések, az elmaradás behozására irányuló görcsös erőfeszítések, az elébevágás okozta izoláció, a lemaradás kiváltotta lelki megkövülés páratlanul gazdag hullámmozgása bontakozik ki a regényben, és persze egy nem csituló mozgalmasság is: a regény hőse olyan hajós, aki körbeutazva saját élete egyenlítőjét, soha sem találhat vissza ugyanabba a világba, amelyből elindult. Végül — a véletlenek játékának logikus folyományaképpen — a regény cselekményszövése szempontjából sorsdöntővé válik *a pillanat*, a pillanat eltalálása vagy elmulasztása, majd amikor a regény a valóságos cselekvés síkjáról visszahúzódik a lélekexperimentumok körébe, megjelenik a pillanat mint pótlék az egész életért, az időlefolyásért, vagy legalább: a pillanat mint a valódi cselekvést pótoló élmény tárgya és nyersanyaga.

A sémák közös mozzanata: mindegyikben „problémává", vagyis *meg nem oldott, az ember számára megoldandó feladattá* válik a regényben az idő. S ez épp a kiváltképpen emberi a regényben *(minden* regényben, magában a formában). Mert az ember ugyan sohasem tisztán „néma nem" (stumme Gattung), Marxnak a Feuerbach-polémiában alkalmazott fordulatát használva, de van valami „némaság", valami mélyről jövően bornirt abban a reflektálatlanul harmonikus viszonyban, amellyel Akhilleusz, Hektor vagy Siegfried szűkreszabott életfolyamukat végigélik. Éppen az etikai kérdőjelek hiányoznak innen, az az érzés, hogy az ember önmaga számára erkölcsi probléma, megoldandó rejtély lehet. (A tragédia közelsége mai érzésvilágunkhoz onnan származik, hogy virágzásának korában a történelmi fejlődés már kitette a kérdőjeleket a közösségi emberek cselekvése mellé.) A regény mint forma viszont tudatosítja az emberi élet legnagyobb etikai feszültségét, az „időzavart", azt **a körülményt, hogy életünk véges,** tehát úgy kell gazdálkodnu nk megadott időfolyamával, hogy sem a pillanat beteljesedését, sem az egész végső emberi megformáltságát el ne veszítsük. Az egyes regények felette különböző, gyakran egészen zavaros vagy emberileg félrevezető válaszokat adhatnak erre a nagy dilemmára; de a forma maga áttöri a reflektálatlan harmóniát, és ezzel is az emberi felnövekedést szolgálja.

Végkonklúziónk tehát a regény „problematikus" mivoltának elutasítása, az egyenlőtlen fejlődés történetfilozófiai gondolatára alapozva. Az új epikai forma *ambivalenciáját* abban véltük felfedezni, hogy az első tisztán „társadalmi társadalom" szülötte, tehát egyszerre az elsőhöz (a kapitalizmushoz) kötött, így hát a kapitalista fetisizáció minden problémájával meg kell küzdenie struktúrája kiépítéséért és az eredetileg meghódított struktúra megvédelmezéséért, ám egyszersmind olyan újításokat tartalmaz, amelyek a társadalmiasult társadalmakban többé nem veszhetnek el. Jóslásokkal, az epika új módjainak előre felrajzolásával foglalkozni, nem az esztétika kenyere. De az eddigiek alapján annyit mondhatunk: minden vágyálom az eposz vagy az „eposzi" feltámadásáról romantikus illúzió, az organikus közösség, mely a hőskölteményt táplálta és hordozta, nem térhet vissza többé. Az út előre az epikában is csak azoknak a vívmányoknak a megőrzésével és egyidejű transzformá-

ciójával elképzelhető, amelyeket a polgári epopeia hozott a világba. A struktúra mibenléte felel egyszersmind a funkcionális küldetésre is: a regény — legfetisisztikusabb példányaiban is — megerősíti olvasójában azt a tudatot, hogy a társadalmasult társadalom gyermeke; a regény — minden nem fetisisztikus darabjával — megismerteti olvasójával a humanizációs lehetőségeknek azt a maximumát, amelyre ez a társadalom képes; a regény mint forma, a maga egészében rajzolja ki azokat a határokat, ameddig a humanizáció ebben a társadalomban elhatolhat, és ez megértő olvasója számára a legüdvösebb katarzis. A „világban élés" mint *principium differentiationis* így telik meg konkrét tartalommal, a regény megtanít annak a világnak az ismeretére, amelyben élünk, és elülteti bennünk annak igényét, hogy azon túlhaladjunk.

A NYITOTT FORMA ÉS TÍPUSAI AZ ÚJ ZENÉBEN[1]

ZOLTAI DÉNES

Az Új Zene régóta nem tud mit kezdeni a zeneelméletben használatos formafogalommal. Korántsem csak a konzervatív alapállás, a bécsi klasszika formavilágának az az akadémikus kanonizálása irritálja, mely a hagyományos formatant köztudottan jellemzi. Reicha vagy A. B. Marx kompozíciótanának modern kritikusai természetesen elsősorban *egy bizonyos zenei forma* — az egyiknél a szonátaforma, a másiknál a dalforma — abszolutizálása miatt háborogtak; érvelésükből mindamellett kiderült, hogy az Új Zenében *a zenei forma fogalma maga* vált kérdésessé.

Mert mit jelent ez a fogalom: „forma" a hagyományos zeneelméletben? Általánosságban véve valaminő szerkezeti szkémát, amely egyrészt a zenei anyag általános megmunkálásában, másrészt egyedi művé rendezésében realizálódik. A zenei forma mint a kompozitorikus munka végterméke ebben az értelemben aligha lehet más, mint részek és egész integer viszonya. Vitán felül áll, hogy az ilyen integer viszony kialakításához a hangozva mozgó szukcesszió tagolni kell: bele metszeteket vágni, a kapott részeket egymásra vonatkoztatni, magát a folyamatot egységes és egységében a befogadói szubjektumra vonatkoztatott mikrokozmosszá szervezni. Enélkül nincs tartalmas és artikulált zenei közlés, tehát nincs zene*művészet* sem. Hegel ezért nevezhette a zenét a *kadenzierte Interjektion* művészetének. Csakhogy a formatan igazán releváns kérdései csak ezután következnek. Legelsősorban az a kérdés, hogy miféle elv szerint tagolódik a hangzó szukcesszió, honnan meríti a kompozitorikus szubjektum, a zeneszerző az irányvonalakat, amelyek hanganyagszervező, kadencia-teremtő tevékenységét végül is meghatározzák. A zeneelmélet zárójelbe tette ezt a kérdést: évtizedekkel Husserl előtt élt a fenomenológiai redukció módszerével. Felvázolta a kompozíció mechanizmusát, azt a masinériát, amely képletesen szólva a Kempelen-féle sakkozó géphez hasonlított, nem utolsósorban azáltal, hogy a gépezetben rejlő embert senki sem vette észre. Pedig a mechanizmus mélyén ember bújt meg; legalábbis — tágabb hely hiányában — egy törpe. Így alakult ki az a groteszk helyzet, hogy egy magát esztétikailag eleve értékmentesnek, sőt deontikusnak tartó zeneelmélet mélyén, a józan-szakszerű, fenomenológiailag korrekt leírások mögött mégiscsak egy titkos ontológia lappangott. E szerint az ontológia szerint a művészet a természet tükörképe. A zenei forma leírása éppen ezért egy ponton nagyon is nem korrekt és szakszerűtlen lett: amikor elkezdte a feltételezett természeti formákat átkopírozni a valóságos zeneműre. A hagyományos formatan — ha csak

[1] Az Új Zenével foglalkozó III. Nemzetközi Szemináriumon, a szlovákiai Smolenicén elhangzott referátum (1970. ápr. 15).

egy kicsit is közlékeny és őszinte — be szokta vallani iskolatitkát: a zenemű mikrokozmosza modelljének a makrokozmoszt tekinti. Ritmusrend, dallami metszet és záradék ,az összhangzatiság egyközpontú rendje, ismétlődés és variáció, folyamatok kezdete és végső lezárása: a formatan valamennyi lényeges kategóriája természeti létmintát akart reprodukálni. S hol legnagyobb a szükség, ott legközelebb a segítség: a tárgyiasan pozitivista leírás ezen a ponton már nem tartotta kötelezőnek, hogy eredeti programjának megfelelően a „hogyan" megválaszolására szorítkozzék, tabu alá helyezve a „mit" és „miért" kérdéseit, az esztétikai értéket egyáltalán. A rejtett ontológia nyilt értékítéletekre ösztönözte. Mert ami ennyire a természet analógiájára jött létre, másszóval: ami ennyire *természetes*, az — úgymond — esztétikailag is *értékes*. A hagyományos zeneelmélet bátortalan pszichológiai exkurzusaiból úgy tűnik, hogy a „természetes" forma feladata: garantálni a hallgató élvezetes figyelemvezetését, a műélvező hallás-komfortját. A masinéria mélyén meghúzódó törpe ugyan most is láthatatlan marad, de legalább színre lépnek játszópartnerei: azok a törpék, akik a művet — úgymond — élvezni akarják. A természeti modell most alakot vált, az ő filiszteri elvárásaiknak tarka jelmezébe bújik. „Természetes" az a forma, amely nem követel túl nagy erőfeszítést a hallgatótól. Innen a szimmetrikus szkéma, a páros ütemnemek, a melodikus vezetőszólam formai kánona, innen a harmóniai fokok egymásutánjában mutatkozó áttekinthetőség követelménye. A szubjektum, melyre a zenei formafolyamat per definitionem vonatkoztatva van, azonosul a hallását tekintve élveteg-passzív (jóllehet élvezeti jogainak érvényesítésében meglehetősen aktív-agresszív) műélvezővel. Az ő elvárásait interiorizálja a formatan, amikor a dallamos vezetőszólam által garantált szerves egységet dicséri: azok a jó kompozíciók, amelyeknél — úgymond — mindig tudjuk, mi jön. Tudhatjuk, hiszen a „spontán formalefolyás", az „organikus", „zárt" forma összhangzatilag csakúgy, mint a dallam és a ritmus rendjében, nem ismer váratlan meglepetéseket, vagy ha igen, azokat gondosan előkészíti és szükségképpen feloldja.

Az Új Zene hadat kellett hogy üzenjen ennek a formafogalomnak; ez elkerülhetetlen volt. De hadd hangsúlyozzam mégegyszer: a formatani kánonok elleni fellépést századunk első évtizedében korántsem csak az ellenfél csökönyös maradisága provokálta. Schönberg fő vádja a tradicionális zenei *Handwerkslehre* ellen nem az volt, hogy esztétikailag értékelni akar, hanem az, hogy eleve hamisan értékel, mert csak *álesztétika*; következésképpen kánonrendszere igazában a *régi* zenére sem érvényes. Mert a latens ontológiai premissza eleve hibás. A zenei anyag formává szerveződésének egyetlen elvét sem lehet a természetből, egyáltalán az objektumból levezetni; a zenei formáláselv gyökerei a szubjektumban rejlenek. Schönberg ezzel kimondotta a halálos ítéletet a hagyományos zeneelmélet és annak valamennyi lényeges formatani implikációja felett, — értelemszerűleg a szimmetrikusan szervezett, zárt forma felett is. Felvirradt tehát a nyitott forma elméletének napja.

Távol álljon tőlem az irónia, amikor e felfedezés elméleti naivitásáról szólok. Végtére az Újnak mindig szüksége van némi érzelmi nyomatékra, emfatikus túllendülésre és elméleti „durvaságra", ha azt akarja, hogy a gyakorlatban is áttörjön; miért kifogásolnánk, hogy képviselői a napi harcok melegében hajlanak arra az önámításra, hogy valami még-soha-nem-volt-at fedeztek fel? A tény persze tény marad. A nyitott forma elmélete nem Schönberggel kezdődik. Történeti gyökérzete van. Vajon Wagner és a wagneriánusok nem a schön-

bergi intenció szellemében tolták félre a Hanslicktól Nietzschéig hangoztatott vádat, hogy a romantikus opera a maga „végtelen dallamával", szekvenciahalmazaival stb. zeneileg formátlan? Vajon Friedrich Schlegel, a romantikus irónia teoretikusa nem a nyitott forma védelmében tett hitet ama *progressive Universalpoesie* mellett, amely nem ismeri a formai lekerekítettséget, a *Vollendungot*? (Végtére a korai romantikusok által a művészetek hierarchiájának csúcsára emelt zenében a Schlegel-követelte progresszivitásnak, a processzualitásnak igencsak nagyobb tere van, mint akár a költészetben.) Talán nem állunk messze az igazságtól, ha kijelentjük: a nyitott forma koncepciója voltaképpen készen volt, mielőtt a zeneelmélet fentebb vázolt beszűkülése végbement volna. Friedrich Schlegel az új iskola titkát voltaképpen száz évvel az Új Zene megjelenése előtt már kifecsegte: ő aztán igazán olyan formakoncepciót vázolt fel, melyben az egyetlen alkotóelv az ironizáló szubjektum mindenhatósága. A romantikus esztéták által elemzett műalkotásszerkezetet persze csak nagy fenntartással lehet mechanizmushoz hasonlítani; a Schlegel-fivérek előszeretettel nevezték organizmusnak. A Kempelen-féle sakkozó gép analógiája itt mégis megengedett: a zenei forma nyitottságának elméletében a korai romantikától a Schönbergen át a *non finito* mai esztétikájáig végre láthatóvá válik a masinéria mélyén kuporgó törpe, az emberi szubjektum, aki a gépet működteti, jobb szóval: aki organikus formarendet teremt. Semmi kétség: a látszólag deontikus, fenomenológiai formatant árnyékként követi nyomon saját teoretikus ellenzéke, az a zenemagyarázat, amely a kompozitorikus szubjektum kiiktathatatlan jelenlétére hivatkozva protestál a zenei mű „műtárggyá" dologiasodása ellen. Ilyen esztétikai protestmozgalom hozta létre a nyitott forma elméletét.

Ez az elmélettörténeti felismerés azonban alaposabb, magukra a zenetörténeti tényekre visszamenő vizsgálatot igényel akkor, ha nem akarjuk, hogy nyomban absztrakt divatjelszóvá merevedjen és elveszítse igazságtartalmát. Kezdjük ezt az elemzést egy látszólag közhelyszerű, banális tény emlékezetbe idézésével. Az európai zene, amely csak az újkor hajnalán vált valóban autonóm művészetté és lépett át az előtörténetet az igazi történeti kortól elválasztó küszöbön, autonómiája kivívásának első percétől kezdve vertikálisan is strukturálódó, dinamikus hangzatfolyamatként létezett. Dinamikus jellegével, a vertikálist a horizontálisba átfordító folyamatszerűségével függ össze, hogy formái — jobb szóval: formafolyamatai — sohasem tűrik sokáig az architektonikus sémák alá szubszumálást. A zene újkori — igazi — története a szüntelen formabontásé, az architektonikus formaszkéma sorozatos szétrobbantásáé. A zene hangsúlyos értelemben vett történetisége úgyszólván anyagának és formavilágának esztétikailag konstitutív meghatározottságaiból következik. A mindenkori Ars Nova megújult formarendje mögött tényleg a szubjektum állt: nemcsak zenei formaelemként, hanem mint egy új típusú, a polgári valóság által termelt dinamikus emberi individualitás, amely — végső soron a polgári ökonómia Marx-emlegette „mértéktelenségétől" hajtva — szembefordult mindenféle határral és korláttal, akár készen kapta, akár maga teremtette azokat. A zenei szubjektum egész története a permanens forradalom képét nyújtja, az ideiglenesen tételezett zárt formák zárjainak ismételt leveréséről tesz tanúvallomást, az *ouvert-clos*-szerkezet két szélső pólusa között közvetítő, szüntelenül új alakot öltő és a szerkezet valamennyi integráns eleméig, az alapvető paraméterekig hatoló dialektikus ingamozgásról árulkodik.

Az is naiv analogizálás, amikor a formának ezt a szüntelenül feltörő forra-

dalmi potenciáját csupán a horizontális elem, a dallam végtelenbe törésével magyarázzák, és az ősi, Európán kívüli, elsősorban keleti zenei magaskultúrák formaelveinek reneszánszaként értelmezik. Az Új Zene teoretikusai kezdettől fogva hajlottak erre az analogizálásra. Egon Wellesz már a1920-ban, a „Musikblätter des Anbruch" legelső számainak egyikében meghirdette az ún. Európacentrizmus ama kritikájának szükségességét, amely egybefonódna a keleti zene bizonyos formai tanulságainak hasznosításával. Wellesz szerint az Új Zene elmélete és gyakorlata számára különösen figyelemreméltó az a tény, hogy a keleti zene nem ismeri a melodikus és ritmikus szimmetriát, egyáltalán a forma merev lezártságát. Valóban nem ismeri. De lehet-e figyelmen kívül hagyni azt a nem kevésbé fontos tényt, hogy az ősi Kelet és a modern Nyugat „nyitott formája" — két radikálisan különböző tartalom megformálásából áll elő? Az előbbit a statikus emberi viszonyok éltetik, az a konzervativizmus, mely az ázsiai termelési mód stagnálásának talaján, a nagy keleti despotikus monarchiák társadalmi viszonyai között mondhatni magában a hallási tudatba, a zenei gyakorlatba is beleépül; a dallammakámok horizontális irányú variabilitása végső soron egy mozdulatlan statika, egy immanens örökkévalóság kifejezőjévé teszi a keleti folklórt. A nyitott forma titka itt a dinamikát bekebelező statikai mozzanat: a grandiózus-monumentális egy helyben állás. Walter Benjamin más összefüggésben használt kifejezése, a Dialektik im Stillstand (a dialektikus mozgás az egy helyben állásban), igen szemléletesen írja le ezt a tényállást. Radikálisan más a helyzet az újkori Európa zenéjében. A formai zártság meg-megújuló változásából, a Marx-jellemezte emberi lényegi erők soha nem látott ütemű, viharos progressziójából meríti értelmét. A forma dinamikájának hordozója most már a vertikális irányban is kiépült összhangzatrend, nem pedig a pusztán lineáris képlékenység. A forma merev zártságának szétrepesztését itt nem egy „természetadta" kollektíva hozza létre, amelynek köldökzsinórjáról az egyén még nem vált le; ellenkezőleg; éppen az autonómiáját kiharcoló, dinamikusan fejlődő emberi szubjektum. A Kempelen-féle gépezet e formaértelmezéshez már nem szolgál használható modellül; az a szubjektum, amely az újkor hajnalán a világtörténelem porondjára lépett, éppenséggel nem holmi törpe, aki hajlandó megbújni a formarend sötét mélységében. Ellenkezőleg: az autonóm ember, az emberiség ügyének reprezentánsa, az emberi nem világtörténeti tartalmainak hordozója. Ő az, aki szétfeszíti a masinériát.

Csakhogy a formák emez újkori forradalmasodása maga is szerfölött ellentmondásos folyamat. Azzá teszik mindenekelőtt a zenei anyag fejlődésének divergens tendenciái. Ezek részletes elemzése túlhaladja előadásom kereteit. Meg kell elégednem azzal, hogy arra a labilitásra utaljak, amely az érett tonalitás rendszerében a horizontális-dallami és a vertikális-harmóniai dimenziók kapcsolatát jellemzi. Webern szellemesen beszélt arról, hogy az akcidens, a vezetőhang nemcsak az élet, hanem egyben a halál csíráját ülteti a modális hangsorok tojáshéjából kibúvó dur-moll hangrendszerbe. Ezzel a labilitással függ össze, hogy a művészileg termékeny forma szerveződési elveit megtalálni olyan viszonyok között, amelyre a zenei anyag és formálásmód szüntelen átalakulása jellemző, igazán sziszifuszi munkát jelent: koronként és művenként megújuló — és változatos kimenetelű — küzdelmet az integer struktúra, az artikulált-művészi közléstartalmak kifejezésére alkalmas formarend kibontakoztatására. Hadd húzzak alá ebben az összefüggésben ismét egy közhelyszámba menő tényt: a komponistának végső soron *műalkotásegyéniséget* kell

létrehoznia. Az európai zene újkori nagy fordulata ebben a tekintetben is láthatóvá teszi a szubjektumot, aki komponál és akinek kompozíciója per definitionem, egy tartalmas szubjektum kifejezéseként autonóm műindividuum. Ez máris bizonyos elhatárolást feltételez: a komponistának egy magában álló mű szerkezetévé kell transzformálnia a hangzó anyag dinamikáját. Európai modern értelemben ez a zenei forma egyik legmélyebb titka: egységes vonatkozásrenddé szervezni azt, aminek lényege dinamikus tovahaladás. A régi keleti zenekultúrák nem ismerték a zeneműnek ezt a pontszerűségét, mint ahogyan nem ismerték az autonóm komponistaszemélyiség és az autonóm kompozíció jelenségét sem; csak az újkorban jött létre olyan zenei forma, amely önmagában tételezi és feloldja befejezettség és végtelenség dialektikus ellentmondását.

Ezt az ellentmondást szemlélteti a modern-újkori notációsrendszer kikristályosodása is. Végtére minden kottakép a lényegéből következően *dinamikus* zenei anyagnak azt az állapotát rögzíti, melyet a kompozitórikus szubjektum egy bizonyos történeti *itt* és *most* viszonyai között kompozíciója alapjává tesz: átvesz és átalakít. Ez a rögzítésmód elvileg különbözik bármely más művészeti ág perfekt műtárggyá integrált statikus jelrendszerétől, még a költői alkotások nyomtatásban vizualizált jelrendszerétől is. Egyszerűen arról van szó, hogy a zenei jelek kompozícióvá strukturált komplexuma lejegyzett-vizualizált formájában sem mondhat le arról az igényéről, hogy auditíve befogadott legyen. A kottakép még nem zenemű; a zene alkotásai — egyedül a táncművészet produkcióihoz hasonló módon és eltérően még a drámától is — csakis valóságos felhangzás nyomán tudják érvényre juttatni esztétikai szubsztanciájukat. Előadást követelnek, interpretációt, méghozzá egyszerre a szó technikai és filozófiai értelmében. Mert az előadói szubjektum szükségképpen *értelmezi*, tehát saját tartalmaival feldúsítva reprodukálja a kompozitórikus eredetit. Ez természetesen eleve a nyitottság elemét viszi a zenei formába, legalábbis abban az értelemben, hogy eleve szűkebb térre szorítja a műtárggyá dologiasodás lehetőségeit, mint egy szobor vagy egy iparművészeti ornamentika esetében. Másfelől ez a nyitottság ismétcsak szerfelett viszonylagos. Gondoljunk arra a lényeges különbségre, mely a folklór korábban említett formai képlékenysége és a külön interpretációt igénylő modern-újkori zenemű formáinak imént jelzett nyitottsága között mutatkozik. Az egyik mögött az alakító, változatképző kollektíva áll, a másik mögött egy korszak-reprezentáns szubjektum; az egyik nem köteles rögzített határokat respektálni az alapmakám variatív módosításában, a másik számára szükségképpen véges mozgásteret jelöl ki az ideografikus kottakép alakjában rögzitett, mondhatni individuálisan autorizált kompozíció maga. Ezáltal a kottakép puszta ténye valami esztétikailag is lényegesre, konstitutívra utal: a nyitottságot bekebelező zártság döntő mozzanatára.

Ennek a paradox helyzetnek további implikációi igen messze vezetnek. Engedjenek meg csak egyetlen utalást. Nyilvánvalóan nem véletlen, hogy csak az európai népzene jutott el olyan íves-architektonikus szerkezetek általános használatához, amelyeket egyre inkább az ősi összművészet variatív formáiból még hiányzó egyközpontú időperspektíva — kvint-oktáv-központú modalitás, egységes metrika — jellemez; az újkor elején felbukkanó autonóm műzenei formák szerkezeti kereteit magának a folklórnak fejlődése rakta le. A notáció gyakorlata mármost nemcsak legitimizált valamit, ami a valóságos zenei gyakorlatban születőfélben volt, hanem lehetőséget teremtett arra is, hogy az

autonóm zenemű szükségképpeni pontszerűsége egy zenei kvázi-tárgy merev lezártságaként hasson. Tanulságos lenne alaposan megvizsgálni azt az összefüggést, amely például a notációs gyakorlat és a rondóforma reprízének statikára, puszta visszatérésre, egyszóval dologiságra hajlamos természete között fennáll. A szimmetria-bontó variáció elvének megújuló előretörésétől az aleatórikus kísérletekig terjed az ilyesfajta zártság elleni, állandóan ismétlődő protestálás története, s igazán jelentős, esztétikailag minősített zenei produkció voltaképpen a klasszikában sem jött létre a *nem-azonos* jelenléte nélkül — gondoljunk a szonátaforma kidolgozási részére. Az újkori zene anyagában és technikájában rejlő ellentmondás ebben a tekintetben is paradox helyzetet eredményez: ha a dinamikus, tonálharmonikus rendre épülő forma zártsága állandó „nyitást" involvál, másfelől e nyitottság mégiscsak egy integer struktúrába kell, hogy beépüljön, s ez újjászüli a zártságot.

Aki az újkori zene — kiváltképp az Új Zene — formatitkait akarja megfejteni, újra és újra beleütközik az *ouvert-clos* ilyesfajta ellentmondásaiba, s zúgó fejjel kérdezheti: van-e remény, mi több: van-e szükség arra, hogy teoretikusan úrrá legyünk e kettősségen? Nem lenne célszerűbb lemondani bármiféle esztétikai értékítéletről, s visszavonulni egy olyan — most már következetesen deontikus — zeneelmélet megfigyelőpontjára, ahonnan talán megfigyelhetők és leírhatók a formarendi nyitás és zárás egyre bonyolódó aktusai, anélkül azonban, hogy csoportosítani lehetne és kellene e gombamód szaporodó változatokat, legfőképpen pedig anélkül, hogy holmi madárjósként előrejelezni akarnók a holnap és a holnapután lehetőségeit? Jogos kérdés, de nem hiszem, hogy csak egyetlen — tagadó — választ adhatunk rá. Lehet persze, hogy technikai korszakunkban, az „okos" gépek korában a Kempelen-féle masina képzete tartja bűvöletében még a zenetudomány művelőit is. Engem mindenesetre — s ebben aligha állok egyedül — az ember sorsa izgat, az emberé — lássuk bár törpének vagy óriásnak[2] —, akinek teljes szellemi prezenciája nélkül soha sem létezett és a jövőben sem létezhet integer zenei forma. A kottakép sem más végül is, mint emberkép; nemcsak egy anyagállapot és egy arra épülő egyedi kompozíciót rögzít, hanem művészileg megformált emberi tartalmakat. Mi sem lenne itt persze terméketlenebb, mint az ún. általános emberinek vértelen absztrakciójához folyamodni; ilyen ontológiai premissza mellett a forma ismétcsak ugyanolyan változatlan-örök szkémává dologiasodna, mint a természetontológiai érvelésre hajlamos hagyományos formatanban. Adornónak mélységesen igaza volt abban, hogy a zene formái az emberiség *történelmét* jegyzik fel, olykor hívebben, mint a dokumentumok.

Ha majd lesz marxista társadalomontológián alapuló formatanunk, az nemcsak a technikai szinten tetten ért formaváltozásokról ad majd képet, hanem közvetve, a zenei forma siffréit megfejtve arról is: quid est homo; mi az ember, ez a zoon politikon, akivel nemcsak „megtörténik" a történelem, aki maga csinálja saját történelmét, még ha nem is a maga választotta körülmények között, aki önmagát teremti, saját világtörténelmi dimenziójú munkájával. Ez a formatan majd e szavakkal mutathatja fel az éppígylétében vizsgált konkrét mű konkrét formáját: ecce homo, ecce historia. A zenei forma prehisztorikus képletei drámai szemléletességgel jelzik majd magát az emberré válás folyamatát, rekonstruálva, miként születik meg a hangzó természeti szukcessziók interiorizációjából, az ősi kollektívák tagjainak indulatnyelvi

[2] „Hegyen láttalak és lapulni ólnál" (József Attila: Emberiség).

kommunikációjából, a fix instrumentumhangok és az intonált beszédhangok kölcsönhatásából a legősibb zenei szerkezet: a rögzített magasságú hangok elemi egymásravonatkoztatása. Azután tetten érhetjük, mint ülepednek le az egyre inkább differenciálódó zenei szerkezetekben azok az emberi lényegi erők — a társadalmiság, az egyetemesség és a sokoldalú fejlettség, a szabadság —, melyeket a természet feletti uralom előrehaladása, a természeti lét korlátainak visszaszorítása jellemez. Ebben a tekintetben feltehető, hogy az emberi autonómia amaz első nagy virágkoráról, a rabszolgatartó antik polisz polgárának emberi tartalmairól szóló zenei-formai adataink száma a jövőben sem szaporodik lényegesen; ez a tény azonban negativitásában is tanulságosan világíthatja meg az autonóm zenei struktúrák viszonylag kései — újkori — megjelenésének törvényszerű voltát. Mert a klasszikus antikvitás statikus emberképét a mérték és az önmagával megelégedés jegyében alakuló emberi élettartalmak dokumentumait természetesen nem a zene, hanem a szobrászat vagy ama költészeti műfajok formavilága őrzi, melyekben a zene csupán az összművészeti alkotás egyik — alárendelt — elemeként jutott szóhoz. Így csak világosabbá válik az újkori zene formáinak már más vonatkozásban kiemelt összefüggése a reneszánszban megszülető új, dinamikus emberi személyiséggel. Ez állítja megfelelő elméleti-történeti kontextusba a zárt forma kérdését is. Az autonóm szerkezetek kialakulása éppenséggel nem az architektonikus szkéma diktatúrájáról ad hírt, hanem ama küzdelmes folyamat ideiglenes nyugvópontra jutásáról, amelyben horizontális és vertikális elemek közvetítése, a nyitottság dinamikusan feltöltött zártságba való átfordítása végbemegy; így láthatóvá válik majd egy fausti személyiség artikulált belső világa — azé az individuumé, aki bensejében akarja birtokolni mindazt, ami az emberi nemnek osztályrészül jutott. Fény derül majd arra is, hogy az ilyen nyugvópontok nem az ellentétek valaminő formális „kibékítésének" termékei: ellenkezőleg a a végigvitt harc talaján születnek, a komponista kompromisszumokat el nem fogadó küzdelméből a valóságos kortartalmakkal feltöltött emberi bensőség valóságos totalitásának megjelenítésére. Ez a küzdelem a polgári társadalom megszilárdulásával és kezdődő válságával párhuzamosan egyre nehezebbé, egyre vérre menőbbé válik. Az elhatalmasodó elidegenedés az, ami létében fenyegeti az emberi személyiség — és vele az autonóm műzenei forma — integritását. Vagy azáltal, hogy architektonikus szkémává dologiasítja s ezáltal a létet közvetlenül affirmáló giccs kulináris sablonjaihoz közelíti a klasszikus humanizmus talaján fogant formavilágot, kioltva a zeneművek katartikus hatékonyságát, vagy úgy, hogy kitermeli a puszta kétségbeesés reakcióját, amely megáll a hazug homlokzatharmónia, ezen belül a perfekt forma — — egyébként sokszorosan jogosult — destrukciójánál, és képtelen magasabb szinten megújítani az autonóm formaszerkezet integritását, s ami ezzel szervesen összefügg: a nagy zeneművészetben hatékony defetisizáló-humanista missziót.

Csakis egy ilyen társadalomontológiailag megalapozott esztétikai álláspont nyújthat reményt arra, hogy az Új Zene revideált formavilágának leírása ne vesszen bele az empirikusan megfigyelt technikai újítások pozitivista leltárbavételébe; a nyitott forma tipológiája is csak ilyen elméleti előfeltevések mellett lehet igazán termékeny. Zenetudományunk ma még nem rendelkezik ilyen tipológiával, mint ahogyan a jövőben megoldandó feladat egy esztétikailag orientált zenei formatan kidolgozása is. Ha a következőkben mégis kísérletet teszek az Új Zene új típusú *ouvert-clos*-szerkezetének tipológiai felvázolására,

az nem lehet több, mint hipotézis és egy nagyon aktuális vita expozíciója. Témám szellemében kérem Önöket: ne várjanak tőlem perfekt megoldásokat.

Az *első* típust *Explosivformnak* nevezném. Lényege a készenkapott séma szétrobbantása, a reorganizáció közvetlen igénye nélkül. Maga a technikai kivitel természetesen szerfölött változatos lehet; a vezéreszme viszont, amelyet a technika szolgál, igen egyszerű: el kell idegeníteni a hallgatótól a kompozíció duktusát: aki a mű elején „belehallgat", ne ringatózzon abban a reményben, hogy tudja, mit hoz a jövő. Ha Liszt eljátszott azzal a lehetőséggel, hogy „egy akkordot bármilyen másik akkord követhet", akkor ez most a legkomolyabban végiggondolt valóság lesz. A forma kinyílik, a végtelenbe tágul; a szerkezet egyetlen normája a minden normát széttörő, gátlástalan szubjektivitás nyomon követése. A zenében persze sohasem jöhetett létre olyan „automatikus írás", mint a szürrealista lirikusoknál vagy olyasfajta teljességgel kötetlen gesztus, mint a tasiszta festészetben: egy kompozícióban a véletlent magát is komponálni kell, kiváltképp ha a komponista következetesen csak véletlent akar, kizárva a szükségszerűnek még a lehetőségét is. Az Alois Hába óta oly sokat emlegetett *Musikstil der Freiheit* (szabad zenei stílus) mégis elvileg ugyanabból a freudi alapképletből indul ki, mint az expresszionizmus és a szürrealizmus: fel akarja oldani az önkifejezés tabuit. Az *Explosivform* ebből a „forma-akaratból" származik, s ez teszi elvileg amorffá magát a formát is. A mű nem *kadenzierte Interjektion* többé; struktúrája nem tűr semmiféle kádenciát, tonális és ritmikai súlypontot vagy éppen — bármilyen tágan értelmezett — akkordfunkciót. A zenei tér ilyen módon átadja a helyét a disszociált elemek mozgási (helyesebben: lebegési) teréül szolgáló vákuumnak, s csak abban a rudimentáris alakjában hagyja szóhoz jutni a készenkapott anyagot, hogy még mindig megtartja a rögzített magasságú hangokból álló kromatikus hangsor kereteit, egyáltalán a temperált hangrendszert.

Az *Explosivform* az Új Zene nagy frontáttörésének jellegzetes formai megnyilvánulása volt, ama szubjektivista lázadásé, amely a századelő avantgardista irányzatait létrehozta. Történeti funkciója a formarend eldologiasodott objektivitásának szétzúzása, s ha meggondoljuk, hogy útépítésnél gyakran elkerülhetetlen az anyagmozgató robbantás, akkor még azt is elismerhetjük, hogy az úgynevezett szabad atonalitás talaján létrejött kompozíciós technika útegyengetője lehetett egy új formai integritásnak. Ezzel együtt tény, hogy a pokolgép ereje ezúttal nemcsak a gyűlölt régit vetette szét, hanem halálos sebet ejtett a merényletet elkövetőn is. Az architektonikus szkémával együtt a forma bármilyen tágan értelmezett artikulációja is veszendőbe ment, s vele pusztult a bensőségét tagoltan feltárni képes szubjektum is. Igazi feszültséget egy kompozíciónak csak az a *nem-azonos* adhat, melyet viszonyítani lehet ahhoz, amitől el akar térni: az azonoshoz. Az *Explosivform* a szubjektivitás oldaláról mondta fel a dialektikát, s így ugyanazon előítélet rabja maradt, mint az azonosság mozzanatát fetisizáló szimmetrikus szkéma; a feszültség, melyet a kifejezés tabuinak feloldása teremtett, hamarosan extázisba fulladt és ugyanakkor megmerevedett, — nem lehet örökké lábújjhegyen járni. Miközben a szabadságára büszke komponista valami felcserélhetetlenül egyénit akart létrehozni, mint Adorno megjegyzi, autonóm mű helyett legtöbbször csak makulatúrát produkált.

Az *Explosivform* csak határesetként hoz létre esztétikailag jelentőset, mégpedig ott, ahol a kompozitórikus tevékenység — a szándéktól esetleg teljesen

függetlenül — kritika alá veszi a legfőbb programpontot: a hallgatói duktus *a limine* elidegenítését. Schönberg 1911-ben komponált „Hat zongoradarab"-ja (op. 19.) például jóformán különálló *explosivák* sorozata: az egyes darabok imaginárius zárak felpattanását érzékeltetik. Itt formát konstituáló voltában jelentkezik a zenei idő soha korábban nem látott összezsugorítása. Az egyes darabok ezért éppen rövidségük révén megőrzik az alapgesztus feszültségét és ugyanakkor virtuálisan artikulált formafragmentumként tagolt zenei közlés tagjává válnak. Ez az a határeset, ahol visszatérésről ugyan még csökevényes alakban sem beszélhetünk, s az aforisztikus-kondenzációs stílus mégis többet nyújt, mint amorf elemek káoszát. Stuckenschmidt, e Schönberg-opusz kitűnő elemzője, joggal állapíthatja meg: „Meglepő e zenében, hogy látszólag gátlástalan individualizmusa ellenére, annak ellenére, hogy úgyszólván szolipszista módon elmerül tulajdon érzéki és szellemi fantáziájában, mégis teljességgel kollektivizáló jelleggel fogja fel és fejezi ki a kor szellemét. Bensejének legmélyebb, legrejtettebb üregeiben az alkotó itt generációjával találkozik. A felkutatott végső magányosság társává teszi mindazoknak, akiknek e korban van valami kifejeznivalójuk." A magány közös — s ha az *Explosivform* legalább ezt a negatívumot tudja artikuláltan közölni, lehetőség nyílik arra, hogy a nyitott forma mögötti privát partikularitás — ha mégoly redukáltan is — felvegyen valamit a konkrét kortartalmakból, részt vállaljon az emberiség valóságos történeti ügyéből.

Elvileg más technikai feltételeken nyugszik az *Explosivform* napjaink egyetlen életképesnek bizonyuló „szabad atonalitásában", a 60-as években kialakult *Free Jazzben*. Ennek reprezentánsai semmivel sem kevesebb eréllyel üzennek hadat a zárt formának, a szimmetrikus metrikai és dallami szkémának, mint a fél évszázaddal ezelőtti hőskor úttörői; Coltrane vagy Coleman éppenséggel programszerű tudatossággal akartak olyan jazzt alkotni, amelyben nem a zene követi a hallgatói elvárásokat, hanem a hallgató a zenei időfolyást. A hangsúlyos ugyan itt is a kvázi-anarchista rebellió, de a „nem akarom" gesztusa nem súlytalanítja el a kommunikatív jelleget: a hallgatótól nincs eleve elidegenítve a zenei időlefolyás valóságos nyomon követésének lehetősége. Ezt azonban primer módon nem egy valóban autonóm szerkezet garantálja, hanem végső soron hangnyelvi elemek: a jazz-idiómának már a blues-ban kialakultak ama jelentéssel bíró fáziselemei, amelyeket — habár lényegesen absztraktabb alakzatban — a *Free Jazz* formavilága is felhasznál. Ebben a vonatkozásban úgy tűnik, mintha az válna a nembeliség tartalmait felidéző forma javára, ami a szabad atonalitásban tehertétel volt, s ami miatt csak az aforisztikus formaképzés juthatott el egy indirekt artikulációrendszerhez: a zenei idő szervezetlensége. Ez a szervezetlenség ugyanis a *Free Jazzben* lehetőséget teremt egy olyan intonációs szféra bekapcsolására, amelytől az extrém elidegenedés, az elmagányosodás tünettanát feltáró Új Zene legradikálisabb irányzatai általában lemondtak. Persze a mozgalom teoretikusai vaskosan tévednek, ha azt hiszik, hogy a *Free Jazz* az első univerzális *lingua franca* a zenetörténetben; mégis tény, hogy a nyitott forma ebben az esetben egy szintaktikus alapmodellhez idomul, amely mint nyelvi matrix áttöri a privát partikularitás vagy akár egy „fekete" *couleur locale* korlátait: elvetve a zenei anyag restriktív tabuit, de megőrizve a faji diszkriminációtól sújtott, kétszeresen kizsákmányolt amerikai néger-rétegek hiteles panaszzenéjét, a *Free Jazzben* egyszersmind azoknak a tömegeknek föld alatti hangja is morajlik, akik most tanulják az eredményes protestálás módjait az úgynevezett jóléti társadalom és benne a

nagyra nőtt elidegenedés és manipulációrendszer ellen. Természetesen ennek az áttörésnek külön is több változata létezik; tanulságos lenne kidolgozni az altípusok tipológiáját, megmutatva a kultúriparba való integráció lehetőségét is, melynek vehikuluma ezúttal is, mint már a spirituálénál, a lázadás visszafordítása a vallásos extázisba, akár egy korszerűsített mélypszichológiai vallásos ateizmus formájában. A formatani tanulság mégis megmarad: komoly figyelmet érdemel a szabad atonalitás és bizonyos nyelvi idiómák kapcsolata. A *Free Jazz* formavilága csakúgy, mint a „harmadik világ" napjainkban felgyorsult politikai története arra int, hogy ilyen szimbiózisok lehetőségét a jövőben sem lehet kizárni. Már az a tény is elgondolkoztató, hogy a *Free Jazz* képes volt az arab, az indiai, a japán stb. folklór bizonyos formálás-elveinek recepciójára. A *valóban* létező Európa-centrikus elfogultság nélkül komoly vizsgálat tárgyává kellene tenni az így létrejött komplex szerkezetek lehetőségeit is a mai emberi lét artikulált kifejezésére. A kulcskérdés azonban végső soron itt is az integer forma; a „fekete" protest csak akkor tudja magát a valóban forradalmi humanista alternatíváig felküzdeni, ha a partikuláris anyagot következetesen defetisizáló módszerrel dolgozza fel. Ez azonban artikulált szerkezet, autonóm forma nélkül aligha képzelhető el.

Az Új Zenében létrejött nyitott formák *második* fő típusát a *Konstruktionsform* képviseli mindenekelőtt abban a jellegzetes változatban, melyet a kései romantika és az impresszionizmus ellenfeleként a második bécsi iskola képvisel. Nem szükséges itt a dodekafón technika szerkezeti implikációit részletesen tárgyalni; hovatovább már a laikusok is fújják a sor-szerkesztés szabályait. Elgondolkodásra méltóbb probléma az integer forma sorsa a sor-elv alapján létrejövő strukturális zenében. Már az elnevezés is mutatja, hogy a struktúráltság itt éppenséggel központi fontosságú formáláselv; formatani szempontból a dodekafónia abból a szenvedélyes komponista törekvésből sarjadt ki, hogy a forma ne legyen atomisztikus részek pusztán additív összege, más szóval: ne legyen romok hazug architektonikája. A klisé szétzúzása itt nem öncél, hanem egy új szerkezeti integritás teremtésének eszköze. A dodekafón szerkesztésben ebben a tekintetben nem annyira a hagyományos tonalitás következetes destrukciója a fő dolog, mint inkább egy új típusú tematikus munka, amely az íves szimmetrikus architektonikát történelmileg megelőző ősi időszervezésmóddal, a variáció módszerével szövetkezik. Fenomenológiai redukció, deontikus zeneelméleti köldöknézés kell ahhoz, hogy ne lássuk e konstrukció formatani paradoxonát: a komponista a tematikus variáció eszközével egy olyan anyag megmunkálására kell, hogy vállalkozzék, amely tulajdon intenciói szerint nem ismerheti el téma és kidolgozás semmiféle különbségét, amelyben tehát ezentúl minden téma és többé semmi sem az. Statikus és dinamikus mozzanatoknak ez az ellentmondása már a klasszikus zenében jelen volt, most viszont végletesen kiéleződik. Semmi kétség: egyebek között ez az antagonisztikus megmerevedésre hajlamos ellentmondás teszi a modern komponista munkáját sziszifuszi küzdelemmé, ma inkább, mint valaha.

Sziszifuszi munka mindenekelőtt a komponista vitája az anyaggal, pontosabban: vitája ama szellemmel, amely az anyagba beköltözött: az elidegenedés életténnyével és életérzésével. Lehet-e nem látni, hogy ez a küzdelem éppenséggel kétesélyes mérkőzés? Hogy a teoretikus előfeltevések éppen akkor valószínűsítik a vereséget, ha maximális következetességgel ragaszkodnak hozzájuk, arra talán Ernst Krenek nyújtja a legjobb példát. Ő az alapalakzatot és változatait a lehető legradikálisabb következetességgel, egy matematikai

axiomatika szellemében fogja fel, s a legkomolyabban veszi azt a követelményt, hogy a sor-szerkesztés egyetlen hangnyelvi tényt sem akceptálhat. E radikalizmus formatani következményei beláthatatlanok. Először is: megszűnik általános és különös minden közvetítettsége. Nemcsak abban a szokványos értelemben, hogy a műalkotásegyéniség semmiképpen sem tűri el többé az architektonikus szkéma alá szubszumálását. Maga a téma is elveszti bárminő lehetőségét arra, hogy általános és egyes között közvetítsen; imaginárius voltában, a kidolgozási rész által bekebelezve ugyanúgy appercipiálhatatlanná válik, mint a püthagoraszi értelemben vett szférikus harmónia: zeneileg nem téma többé. Visszájára fordul a zenei idő szervezésmódja is: Krenek valósággal metafizikai jelentőséget tulajdonít a formakonstituáló inverziónak és a retrográd sornak, arra hivatkozva, hogy ha a hagyományos formát éltető visszatérés a konzekvens dodekafóniában mint abszurd visszájára fordítás jelenik meg, ennek ideologikus célzata van: „Az időbeni lefolyással szembeni ellentmondásban, amely a retrográd irányú mozgásban fejeződik ki, rejlik az Új Zene jellemző tartalmi mozzanata: viszonya a végtelenséghez, eszkatologikus színezete, patetikus dialektikája, amely az individuum magányos harcából ered az előrehaladó idő Semmijében való menthetetlen elmúlás ellen." A *Konstruktionsform* következetessége ilyen módon olyan szerkezetet teremt, melynek lényege formatanilag az abszolút nyitottság, tartalmilag a végtelenség kvázi-vallásos érzékeltetése. A nyitott *Konstruktionsform* titka itt alig félreismerhetően az a hit, hogy az elidegenedés „a nyugati ember szellemiségének sorsszerű dekomponáltságából" következik és — lévén a történelmi idő maga is irreverzibilis — örök időkre feloldhatatlan. Talán nem felesleges itt részletesebben idézni Krenek végső ontológiai konklúzióit: „Az Új Zene, melyet radikális expresszionizmusa a legvégletesebben konstruktív következetességre késztetett, a régi forma felbomlasztása révén a legteljesebb igazsággal mondja ki a társadalom állapotát. Ennek az állapotnak jellegzetes ismertetőjele az elidegenedés mint a társadalmi állapotot kimondó zene sorsa." „Az Új Zene nyelve a világtól való menekülés és panasz bibliai pátoszában csendül ki, színe az eszkatologikus gyász feketéje, világképének ősapjaként Pascalt és Kierkegaard-t, újabban Léon Bloyt és Karl Kraust nevezhetjük meg. E gyász tárgyát a szelid vagy lázító exhortációban javallt konkrét, racionális tettek nem képesek eltávolítani a világból."

A dodekafónia számos teoretikusa a nyitott formának ezt a vallásos apológiáját teljességgel esetleges filozófiai exkurzusnak tünteti fel, s rövid úton egy emléletieskedő komponista személyi számlájára írja. Nagyon érthető, ha az ilyen törekvések kiváltképp energikusan jelentkeztek és jelentkeznek egyes szocialista államok zeneíróinál, akik kultúrpolitikai gyanakvásokkal hadakozva kénytelenek újra és újra tiltakozni a dodekafón kottakép és a vallásos világkép denunciáns célzatú azonosítása ellen. Fő érvüket maga Schönberg mondja ki: „Az én műveim tizenkétfokú *kompozíciók*, nem pedig *tizenkétfokú* kompozíciók." Csakhogy ez a megkülönböztetés nagyonis verbális marad mindaddig, míg a művek valóságos formavilágából kibetűzhető különbséget csak az ismert deontikus premisszák alapján próbálják elméletileg megragadni. A radikális Új Zene hígvelejű apologetikájával szemben nem árt leszögezni, hogy magának a dodekafón technikának felfedezése Schönbergnél magánál is — hogy Hauerről már ne is beszéljünk — a rend utáni vágyból, s még pontosabban: egy félreérthetetlenül megfogalmazott modern vallásos világnézetszükségletből fakadt; a Dehmellel való levélváltás csak egy dokumentum a sok

közül ennek az összefüggésnek bizonyítására.[3] Ebben az értelemben a végtelenbe nyitott forma Krenek-féle értelmezését nem lehet csupán az eredeti intencióktól eltérő félremagyarázásnak tekinteni, éppen ellenkezőleg: cáfolhatatlan logikával bizonyítja, hogy a *technikailag konzekvens* dodekafónia olyan formavilágot implikál, amelyben az elidegenedés feloldhatatlanságának élménye ölt alakot. Ebből ismétcsak logikusan következik, hogy az Új Zene, ha legjobb intencióit követve *következetes* harcot akar vívni a művek formavilágában lecsapódó, az integer formát eldologiasító vagy végtelenbe oldó elidegenedéssel, akkor a dodekafón *Konstruktionsform* módszertani alapját megtartva korrekciókat kell végrehajtania a technikai előfeltevéseken.

A technikának ez a korrekciója végső soron társadalomontológiai korrektúra: eredményeképpen a műszerkezet elasztikusabbá válik, s visszahódítja képességét a valóságos történelmi mozgás dinamikájának, az elidegenedés elleni küzdelem kibontakozásának, valóságos arányainak és távlatainak stb. artikulált érzékeltetésére. Külön kérdés, hogy ez a komponista politikai-világnézeti tudatosságának milyen fokán történik. Hanns Eisler „Lenin-rekviem"-je mondhatni tiszta formájában állítja elénk azt a formatípust, amelyben a technikai anyagállapot korrektúrája a történelmi mozgásfolyamat valóságos dialektikájának felismeréséhez kapcsolódik. Nem abban az értelemben, hogy a szocialista távlat a dodekafónia *a limine* elutasítására késztetné a komponistát, amint ezt egy agyonvulgarizált szocialista realizmus képviselői elképzelik és megkövetelik, a maguk rózsaszínű affirmációigényével a szocializmust éppúgy diszkreditálva, mint az igazi művészet realizmusát. Eislernél Lenin *halála* éppenséggel nem holmi *Verklärungot*, „megdicsőülést" asszociál à la Richard Strauss, hanem a szocialista forradalom gyötrelmesen nehéz folyamatát, azt a göröngyös utat, amelyet a forradalmi progresszió immár Lenin nélkül kell, hogy megtegyen. Innen a forma relatív nyitottságának értelme, és innen az a dodekafón sor-elemekre építő, egyszersmind e sor-elemeket újszerűen átstrukturáló formalefolyás, amely a nyitottságot egy szikár-konok zártság elemévé integrálja. A gyász feketéje ezúttal semmiféle eszkatologikus vigasznak nem ad helyet, s ez a művet a Krenek-féle nyitott formától éppúgy elhatárolja, mint az apologetikus neoklasszicizmus mindenféle változatától, így az álszocialista álrealizmustól is. A *Konstruktionsform* itt megtalálja a valóban szocialista-humanista és realista visszacsatolást.

Az a társadalomontológiai kontroll, melyet az ilyen visszacsatolások végső alapjának tekintek, ugyanakkor érvényesülhet direkt politikai elkötelezettség nélkül, egy Adorno által mondadologikusnak nevezett *Konstruktionsform* látszólag immanens önkontrolljának alakjában is. Adorno még Schönbergnél is „az ész cselvetésének" tekinti ezt a jelenséget, amikor egy „tizenkétfokú *kompozíció*", éppen azáltal, hogy belemerül saját formatörvényébe, mintegy leibnizi monász, valaminő immanens „stimmelés" következtében, összeszorított fogakkal is kimondja a kor lényegét. Ezzel az Új Zene filozófiai formatana mindenesetre fontos lépést tett abban az irányban, hogy ontológiai alapjaiban is felismerhetővé tegye a *tizenkétfokú* kompozíciót a tizenkétfokú *kompozíciótól*

[3] Schönberg Dehmelhez írt leveléből (1912. XII. 13): „Már régóta szeretnék egy oratóriumot írni, amelynek az lenne a tartalma, hogy a mai ember, akit áthat a materializmus, a szocializmus, az anarchia, aki ateista volt, de — babonák formájában — megőrizte a régi hit némi maradékát, hogy tehát ez a modern ember miként vitázik Istennel (lásd Strindberg: Jákob küzd), s végül is megtalálja Istent és vallásos lesz. Imádkozni kell megtanulnunk!"

elválasztó nevezetes küszöböt. A baj csak az, hogy Adorno a korszak lényegét a feloldhatatlan negativitással azonosította, maga is egy olyan *condition humaine-t* tételezve, amelyben az elidegenedés második természetté kövesedett, irreverzibilis balsors, végzet, amely menthetetlenül elpusztítja a szabad és autonóm individuumot. Ezért az Új Zene formavilágában valóban működő *List der Vernunft* hatósugara nála egyszerre szűkebb és tágabb a valóságosnál. Szűkebb, mert nem ismeri el az elidegenedés elleni valóságos tömegharc győzelmi esélyét; tágabb, mert a szubjektum passzív-reménytelen ellenállását avatja az egyetlen igazán értelmes reakcióformává. Vele szemben megintcsak ki kellene fejteni egy altípus szétágazó változatainak tipológiáját, megmutatva, hogy milyen fokozatokban tör át a nembeliség a szándéka szerint a privát partikularitás várába menekülő szubjektivitás zenei önkifejezésének falain, más szóval: milyen tipikus módok alakultak ki a dodekafón *Konstruktionsform* egyszerre immanens formai és szociális-ontológiai „stimmelésének" eltalálásában.

Az áttörés-típusok ilyesfajta tipológiája minden bizonnyal figyelembe kell, hogy vegye a formarend amaz artikulációjának konkrét állapotát, amely nem utolsósorban a kompozitorikus elemek hierarchikus elrendezésétől függ. Legyen szabad e kiterjedt kérdéskomplexumnak egyetlen, de talán megkülönböztetett figyelmet érdemlő oldalára utalni. Krenek az imént idézett összefüggésben félreérthetetlenül kimondja, hogy a homogén sortechnikára épülő kompozíció nem ismerhet kvalifikált sort, az amerikai Richard S. Hill szavával: funkcionálmodust, olyan hangnyelvi tények következtében kitüntetett sort tehát, amely témaként vagy kvázi-témaként inkább használható, mint egyéb, csak kvantifikáltságuk révén létező sorok. A homogén *Konstruktionsform* ezek szerint nem ismerhet más szelekciós elvet, mint a szigorúan matematikait. Ha erről lemondana, az ablakon át visszasettenkedne az ajtón vasvillával kiűzött natúra: a formaelemek tonális centrumokhoz igazodó hierarchiája. Jól látható, hogy itt is a technikai következetesség fantomja munkál. Persze még Krenek is kénytelen elismerni, hogy itt olyasfajta ellenpéldák hozhatók fel, mint akár Berg „Hegedűverseny"-e. Berg műve mindamellett korántsem olyan elszigetelt jelenség és kivétel, mint amilyennek Krenek véli, hanem csak egyik reprezentánsa a kvalifikált sor alkalmazásának. Ilyen funkcionálmodusok nemcsak a közkeletű tonális nyelv bizonyos elemeinek recepciójából állhatnak elő, hanem olyan „szabályos" sorszerkesztésből is, amelynek eredményeként maga a sor is elemi sejtekre vagy gesztusokra tagozódik, s ezáltal visszacsatolási lehetőséget nyújt a nagyforma integer artikulációrendjének kialakításához. Ilyesfajta *List der Vernunft* még olyan szélsőségesen ezoterikus intenciójú művekből sem hiányzik, mint Webern „Vonósnégyes"-e (op. 28.).

A *Konstruktionsformnak* itt csírázó, antiortodox értelmezése kulcsot adhat kezünkbe az új zenei nyitott formák további típusainak megértéséhez is; ezekkel éppen ezért rövidebben foglalkozhatunk.

Harmadik fő típust alkotnának az úgynevezett *neofolklorista* irányzatban kialakult szerkesztésmódok. Köztudott, hogy a népdal milyen nagy szerepet játszott az európai műzene autonóm szerkezeteinek genezisében és állandó megújhodásában egészen a bécsi klasszikáig bezárólag. Ugyanakkor szakkörökben az sem titok, hogy a népdal dallamvilága a romantika óta egyre problematikusabb anyagnak bizonyult nem-klasszikus típusú formafolyamatok tematikus megalapozására; a primeren tartalomhordozónak, érzéskifejezőnek tekintett horizontális elem egyre nyilvánvalóbb ellentmondásba került a maga saját logikája szerint fejlődő vertikális harmóniarendszerrel. A roman-

tika egész története bizonyítja, hogy ez az ellentmondás a tonálharmonikus rendszer keretei között kétoldalú torzuláshoz vezet: egyrészt az eredeti folklórt belekényszerítik a dur-moll-totalitás harmóniai szkémáiba, mint valami Prokrusztész-ágyba, másrészt a harmóniai fejlesztés forrásai is eldugulnak: a folklór-téma hovatovább *couler locale*, ornamens lesz, elveszti hiteles formát konstituáló energiáit. Ennyiben érthető, hogy az Új Zene, amennyiben az integer formarend megújítására tört, mindig is szkeptikusan ítélte meg a XX. század folklorista irányzatait. A romantikus homlokzatharmónia az álszintézis reprodukálódásától, az impresszionista formabomlás fertőzésétől rettegett, s tudjuk, nem is alaptalanul. Emellett kétségtelen az is, hogy a folklorizmushoz bizonyos restaurációs tendenciák is kapcsolódtak. Nemcsak abban a direkten politikai-reakciós értelemben, hogy az „anarchia" gyűlölete és a „konstruktivitás" utáni vágy az Új Zene egész sor képviselőjét egy fasiszta vagy prefasiszta típusú neoklasszicizmushoz vezette; Casella hírhedtté vált jelszava szerint az „atonális intermezzót" el kell, hogy söpörje a régi zene formáláselveinek amaz újjászületése, melyet az individuális szabadságot a fasiszta állami tekintély javára korlátozó politikai fejlődés, maga a fasizmus megkövetel. Restauratív tendenciák bontakoztak ki abból a politikailag el nem kötelezett neofolklorizmusból is, amelyet a legnagyobb hatással Sztravinszkij képviselt úgynevezett orosz korszakában. Mármost e tendenciákkal szemben az atonalitás melletti *plaidoyer* az autonóm szubjektum védelmének tűnt, tiltakozásának a hamis kollektívába való durván manipulatív beletagolás ellen. Még a misztikus Hauer is azzal érvelt az atonális zene mellett, hogy egyedül ezt nem lehet felhasználni szuggesztív és hipnotikus célokra.

Nem akarok itt ennek az antifolklorista hangulatnak végső politikai szituáltságáról szólni; elég talán annak megállapítása, hogy az Új Zene atonális irányzatainak ebben az önvédelmében, az önigazolásában kitapinthatóan jelen van a két háború közötti antifasiszta értelmiség minden ereje és végső gyámoltalansága. Most a formatani álláspont elemzésére kell összpontosítani figyelmünket. Semmi kétség, ez az álláspont is mélyen ellentmondásos. Bármilyen jogos az az alaptétel, hogy az autentikus *Konstruktionsformnak* semmi köze ahhoz a konstruktivitáshoz, mely a szubjektum autonómiájának szétzúzására, a szabad és tartalmas személyiségnek egy anonim kollektivitásban, egy emberi arc-nélküli, új-tárgyias mechanizmusba való beletagolásába irányul, más szóval: bármilyen jogos az újkori kultúra vívmányainak, az integer műzenei formának és az azt biztosító integer személyiségnek védelme, az ahumánus tendenciák elleni tiltakozás absztrakt és vérszegény marad, mert nem elemzi a szóban forgó közösség valóságos minőségét, mert nem tud és nem is akar különbséget tenni a nembeliség szintjén álló, a valóságos világtörténelmi progressziót, tehát az emberiség ügyét képviselő közösségek és az ember lényegi erőit, szabadságát és autonómiáját végpusztulással fenyegető pszeudokollektívák között. Ezzel függ össze, hogy mindvégig differenciálatlan marad ama folklorisztikus zenei anyag konkrét történeti állapota, mely a kompozíció alapjául szolgál, s minden megkülönböztetés nélkül, egy sohasem létezett folklorisztikus komponálásmód skatulyájába dobják azt a mindenkori konkrét kompozitorikus módszert is, amellyel a komponista e történelmileg konkrét anyagot egy konkrét műalkotásegyéniség formájává szervezi.

Engedjék meg, hogy ebben az összefüggésben a folklorizmus irányából jövő áttörés legmeggyőzőbb példájára, Bartók formavilágára utaljak. Tanulságait nem nélkülözheti egy előadás, mely a nyitott formával foglalkozik. Mert Bartók

igazán az *Explosivform* dinamitjával robbantotta szét a szkémákká dologiasodott zárt formákat, a statikus szimmetriát. Anyaga, a kelet-európai folklór, ezen belül az ősi magyar népdal ugyanakkor kizárta az átlag-folklorizmus restaurációs lehetőségeit; modális hangsorai, oly gyakori aszimmetrikus ritmusrendje, lakonikus-aszketikus dallamvilága az anyagállapot oldaláról garantálta, hogy a szerkezet hű maradjon a defetisizáló intencióhoz, és szó szerint magába építse minden hazug homlokzatharmónia elidegenítésének mozzanatát. Ugyanakkor az *Explosivform* egyszersmind hitelesen végigvitt *Konstruktionsform* is. Az ősi népdal szelleméből született témák kérlelhetetlenül szigorú stílusban tartott fejlesztést involválnak. Az általános és az egyes dialektikáját magasabb szinten helyreállító műszerkezet, miközben a klasszicizmus kiüresedett formaszkémáit és a különvált horizontális és vertikális elemekben való élveteg-kulináris dúskálást egyforma eréllyel elutasítja és megtalálja a mindenkor konkrét különös esztétikailag termékeny pontját, egyszersmind visszatalál azokhoz a valódi formateremtő princípiumokhoz, amelyet Bartók csakúgy mint Schönberg is, a klasszikus formaszkéma mögött, a mélyben ható dinamikus fejlesztésben felfedezett. Messzire vezetne, ha részletesen akarnók ábrázolni, hogy mindez hogyan torkollik bele ama szintézisbe, amelyet barát és ellenfél egyaránt felismer a bartóki formavilágban: az új típusú zenei tér, a tonális rendet magasabb szinten megteremtő gravitációs központ, horizontális és vertikális újszerű egysége, a nyitottság és a zártság eddig nem ismert közvetítettségén nyugvó kadenciák és i. t. meghódításához. Ez a szintézis nem holmi neoklasszicista típusú „kibékülés", nem diszparát elemek álszintézise. Harcban született: a spontán anyagfejlődés mindazon negatív tendenciája ellenében, mely az *Explosivformban* csakúgy, mint a *Konstruktionsformban*, a folklorizmusban csakúgy, mint a neoklasszicizmusban megjelent. Ezért egyszeri és utánozhatatlan; nem tűri a kanonizálást. Amiben viszont egyetemes érvényű példa, az éppen a meg nem alkuvó küzdelem. A nyitott forma bartóki típusának titka egy olyan egyszeri, minden műben újra kiküzdendő formarendi artikuláció, amely lehetővé teszi a századunkban nagyra nőtt elidegenedés elleni élet-halál küzdelemnek illúziótlanul realista megjelenítését.

Negyedik típus lenne az a fajta zenei *work in progres*, amelynek formáját saját teoretikusai kereszteltek *informelle-nek* a szó hangsúlyos értelmében nyitottnak. A technika, amely a radikális nyitás alapjául szolgál, alaposabb és változatok szerint differenciált elemzést igényelne, annál is inkább, mivel a megoldások mozgástere itt jóval tágabbnak látszik, mint a korábbi három típus bármelyikénél. Alighanem a szeriális anyagkezelés képezi a lehetőségek skálájának egyik végletét. A következetesen véghezvitt szerializmus természetesen a dodekafón örökség legitim jogutóda, a művek, amelyeket e technika létrehoz, ebben a tekintetben maguk is a *Konstruktionsform* szellemében szervezik zenei kommunikációvá a zenei anyagot. Ám a parametrizálódás, a sorelv kiterjesztése a zenei időlefolyás valamennyi dimenziójára és elemére, tehát a hangmagasságon túl a hangok időtartamára, a dinamikára, a hangszínre, és i. t. a *Konstruktionsformot* egyben az *informelle*-formához közelíti, mégpedig elsősorban azáltal, hogy lemond a lehetséges paraméterek közötti hagyományos hierarchiáról, sőt a zárt forma lényegéhez tartozó rétegzésről egyáltalán. Jól tudjuk: a matematikai lehetőségek végtelen száma tartja bűvöletében itt a komponistát, a „minden lehetséges" bűvölete, egy — úgymond — engedmény nélküli szabadság, amelyhez paradox módon a szélsőséges matematikai szigorral megteremtett anyag-megszervezés nyit utat. Ehhez társul az az alap-

képzet, hogy a zenei anyag magától is beszél, sőt, akkor beszél a legfélelmetesebb dolgokról, ha ismétlést, visszatérést, tematikus munkát stb. előfeltételező formák nélkül, valóban közvetlenül hagyják, hogy kibeszélje magát. Ugyanez az intenció szülte a másik végleten az aleatorikát, az indeterminista elv egyetemes érvényre jutását. Az aleatorikus *chance d'operations* eredménye ismétcsak a legteljesebb értelemben vett nyitott forma; az előadás végtelen számú változatot kelthet életre az alapul szolgáló hangmodellből. A revízió itt már aligha éri be a zárt forma könyörtelen destrukciójával; ami a szabad atonalitás, az *Explosionsform* idején még csak jámbor álom volt, azt most hidegvérrel megvalósítják: a konvencionális elleni tiltakozás átlépi magának a művészetnek a határait is. A mű — ha ugyan e szónak itt még értelme van — élet akar lenni, direkt akció, *happening*. A zenei forma legutolsó maradványainak dezintegrációjával együtt dezintegrálódik az európai-újkori értelemben vett autonóm zeneművészet is. Miután a totális determináció átcsapott a totális indeterminizmusba, az informelle-mű nem is esztétikai artikulációrenden, hanem mágikus jelentések allegorizáló érzékeltetésén alapul. Íme a zene, amelynek igazában nincs kezdete és nincs vége, mert maga is csak egyetlen metszet a végtelenségből. Notabene: a végtelennek ez a posztulálása nem valamiféle jámbor teodicea szellemében történik. Az informelle-„forma" titka az abszurdként tételezett végtelen. Ismétcsak az ősi keleti nagykultúrákra kell itt gondolnunk; arra a statikussá dermedt időfelfogásra, amely a történeti stagnációt a zenei mű konstruktív szerkezetelvévé interiorizálja. Emlékezzünk csak a *Dialektik im Stillstand* Benjamin-féle fogalmára. A nyitott forma teoretikusai maguk is szívesen apellálnak ilyenkor a „keleti paradicsom" külön világára és világképére, például a Zen-buddhizmusra. A múlt megidézése, mint már az újkori zeneesztétika legelső teoretikusainál, ezúttal is a jelen szükségletének ideológiai igazolására szolgál. A Zen-buddhista Cage joggal mondhatta: „Az én problémáim inkább szociológiai, mint zenei problémák." Hasonló nyilatkozatokat oldalakon át lehetne idézni Stockhausentől, Bouleztől és az avantgarde többi vezéregyéniségétől. Maradhat-e itt kétségünk abban a tekintetben, hogy az *informelle*-forma megvalósítja a leverkühni programot, és valóban visszaveszi a IX. szimfóniát?

A dolog paradoxiája az, hogy még a szélsőséges visszavételnek ebben a kétségbeesett aktusában is jelen van a jelenkori emberi létezés valóságos problematikájának egyik oldala vagy mozzanata, amelyet az abszurd összefüggésből kiemelve, a maga valóságos helyére téve egy korszerű művészi humanizmus integráns elemévé formálhat a valóság felé orientálódó komponista magatartás. Mert Stockhausen *Momentformjának*, Boulez „labirintikus" formájának, Xenakis „stochatikus" modelljének is van realista és humanista megfelelője. Engedjék meg, hogy egyetlen példaként Luigi Nono „Il canto sospeso"-jára utaljak. A szeriális technika ezúttal is a szuggesztív kifejezője valami anonim borzalomnak; a parametrizálódás az abszurditás felidézésének szolgálatában áll. Ám a formalefolyás menete itt pontosan az ellenkezője annak, amit Stockhausen „Gesang der Jünglinge"-jében megfigyelhetünk. Nonónak azért volt szüksége a forma dezintegrációjára, hogy felépítsen egy radikálisan új típusú, kemény — fegyelmezett formai integritást. Technikája ezúttal felidézi a fasiszta barbárság halálraítéltjeinek végpillanatait, de nem a tehetetlen kapituláció jegyében, hanem mint egy új emberség születésének pillanatát. A kantáta vokális tételeiből egy megkeményedett emberi arc tekint felénk, az ember arca, akinek már kiszáradtak könnyei, s halálában is felemeli öklét a gyilko-

sokra. És az arc, melyet a nyitott forma elemeit inkorporáló szigorú struktúra elénk vázol, paradox módon még a halálban is visszahódítja nekünk az élet értelmét. A zenei anyag racionális kezelése ilyen módon az emberiség nagy világtörténelmi tartalmaihoz való felemelkedést, a partikularitáson úrrá levő katarzist szolgálja. A dezintegrálás visszájára fordul: egy új típusú, az elidegenedéssel megvívni kész, kombattáns humanizmus felidézésébe nő át.

A modern komponista valóban sziszifuszi munkát vállal magára. Formateremtő munkájának igazi értelmet, esztétikai értéket csak az aktív humanizmus, a nembeliség szintjéig eljutó valóságos realizmus adhat. A nyitott forma tipológiáját vizsgálva ez alighanem a legfőbb tanulság.

AZ ÖNFEJLŐDŐ RENDSZEREK KÉT FORMÁLIS FELTÉTELÉRŐL[1]

GARAI LÁSZLÓ

A probléma, amelyet röviden érinteni kívánok, az információ fogalmával kapcsolatos. Köztudott, milyen sokat köszönhetünk ennek a fogalomnak az élő természetben és az élettelen természetben, a pszichikummal felruházott és a pszichikum nélküli lényeknél megfigyelhető — akár tudatos tevékenység útján vagy a tudat működése nélkül előállt — rend megértésével kapcsolatosan. És mégis, úgy tűnik, az információ fogalma egy ponton, nevezetesen a természetben végbemenő fejlődés értelmezésekor, elégtelennek bizonyul.

Valóban, ha például egy élő egyed fejlődését kíséreljük meg az információ fogalmának szempontjából értelmezni, megoldhatatlan paradoxon áll elő. Individuális fejlődése során az egyed egyre több információt halmoz fel; minél több információt halmozott fel, annál fejlettebb. Azután egyszer csak, fejlődésének egy szép napján, az egyed létrehozza önmaga hasonmását. Az új nemzedék egyedei azonban nem azt a fejlett lényt másolják, amely ekkorra előállt, hanem a fejlődés útjának legelső pillanatát ismétlik meg, és az individuumoknak az egész információ felhalmozását elölről kell kezdeniük.

Úgy tűnik, a fejlődésnek ez a lényeges mozzanata az információ szemszögéből tekintve érthetetlen.

A probléma lényegéhez közelítendő, egy gondolat-kísérlet elvégzését indítványozom, azokból a megfontolásokból kiindulva, amelyekre annak idején a magyar származású Neumann János az önreprodukáló rendszerekkel kapcsolatosan jutott. Neumann bizonyította, hogy ha egy rendszer elér egy kritikus bonyolultsági fokot, akkor benne az entrópia növekedésének, a regresszió-nak a folyamata megáll: a kritikus bonyolultsági fokot elért rendszer a környezet anyagaiból képes új, önmagánál nem kevésbé bonyolult rendszert szervezni, vagyis olyat, amely a továbbiakban ugyancsak képes önmagát reprodukálni és így tovább a végtelenségig.

Neumann itt elvonatkoztatott a környezet változásaitól: feltételezte, hogy az újszülött rendszer olyan közegbe kerül, amely ugyanazokat az anyagokat tartalmazza, mint az első nemzedékhez tartozó rendszer környezete. Valójában az első nemzedékhez tartozó rendszer, miközben a környezetében található anyagokból felépíti a második nemzedékhez tartozó rendszert, ezáltal az ilyen reprodukcióhoz anyagot nyújtó, kedvező környezetet kevésbé kedvező környezetté alakítja. Létezik ugyanakkor a kedvező tényezőknek egy olyan kritikus minimuma, amely alatt a rendszer további reprodukciója csak akkor lehetséges, ha az alábbi két feltételnek legalább az egyike fennáll: 1. ha a második nemzedék dezorganizált környezetéből (M_2) sikerül az első nemzedék

[1] Előadás a természettudományok filozófiai problémáival foglalkozó II. szovjet konferencián.

környezetét (M_1) újjászervezni; vagy 2. ha a második nemzedékhez tartozó rendszer (S_2) nem egyszerű kópiája az első nemzedékhez tartozó rendszernek, (S_1) hanem olyan mutációja, amelynek magasabb fokú autonómiája a környezet alacsonyabb fokú szervezettsége mellett is biztosítja a további önreprodukciót. Mindkét feltételt a rendszerek számossága biztosíthatja.

Ha a második nemzedéknek nem egyetlen rendszere létezik, hanem számos hasonló rendszer, akkor lehetséges az M_2 környezet olyan megoszlása, hogy némelyik rendszernek az M_1-gyel mennyiségileg azonos összetételű szegmentum jut. Másfelől a második nemzedék néhány rendszere társulás útján olyan új S_2 rendszert hozhat létre, amely az S_1-től abban fog különbözni, hogy a környezet kedvezőtlenebb feltételei ellenére reprodukálni tudja önmagát.

E két feltétel bármelyikének megléte esetén a neumanni rendszer valóban *önreprodukálóvá* válik. Abban az esetben pedig, ha mindkét feltétel fennáll, a rendszer *önfejlődő* lesz: *az S_1 rendszer autonómabb S_2 rendszerré alakul át, miközben a környezete M_2-ből a szervezettebb M_1-gyé alakul vissza.*

Mi biztosíthatja mindkét feltétel egyidejű meglétét?

Ehhez először is az szükséges, hogy a nagyobb autonómiájú S_2 rendszerekben valamilyen *emlékezet* őrizze a történelmi előzményeket (S_1-et) — ez lehetővé teszi hogy az M_2 környezetben a rendszer kiválogassa azokat a mozzanatokat, amelyek megfelelnek a magasabb szervezettségű korábbi M_1 környezetnek. Másodszor, szükséges, hogy a magasabb szervezettségű M_1 környezetben olyan *koordináció* valósuljon meg, amely e környezet (M_2-vel azonos szervezettségű) hátterének felel meg — ez lehetővé teszi, hogy az S_1 rendszer idejekorán felkészüljön a magasabb autonómiáju S_2 állapotba való átmenethez.

E két feltételt a következőképpen értelmezem:

Az önreprodukáló és önfejlődő rendszer feltételezett emlékezete lényeges módon különbözik az önvezérlő és önszabályozó (kibernetikai) rendszerek emlékezetétől. Az utóbbi az időbeli folyamatnak csak a végét rögzíti: Pl. a „próba—szerencse" tanulás folyamatában csak a végeredmény véződik be, maguk a téves próbálkozások azonban elfelejtődnek. Ha az eseményeknek egy időbeli sora véződik be, akkor e sor bármelyik korábbi eseményének felidézésekor az emlékezet a lehető legrövidebb úton, ha lehet, közbeeső láncszemek átugrásával, a láncolat legvégső tagjának felidézésére törekszik. Pl. a klasszikus kondicionálás esetében a feltételes inger—feltétlen inger-reakció egymásutánisága véződik be, felidézéskor azonban a feltételes inger közvetlenül kiváltja a reakciót. Ami mármost a szóban forgó emlékezetet illeti, ez a rendszer fejlődésének egész történetét rögzíti, s bármely szakaszának reprodukálásakor lerövidítve reprodukálódik az egész előtörténet, kezdeteitől fogva. Közismertek az ilyen emlékezet példái akár az élővilágból, akár a kultúra világából. Az a tény, hogy az egyed az embriógenezisben lerövidítve megismétli a filogenezist, ilyen emlékezet meglétéről tanúskodik. Mint ahogy az emberiség esetében is az a tény, hogy nem felejti el történelmi múltjának kultúráit, arról tanúskodik, hogy a szó ilyen értelmében vett emlékezete van.

Az emlékezet két típusa közötti különbséget ragadja meg az utóbbi időben a pszichológia a *hosszúidejű* és a *rövididejű emlékezet* (long term memory és short term memory) megkülönböztetésével. Valószínűleg a különbség lényegét nem meríti ki az emléktartalmak megőrzési idejének különbsége. Először is különböznek maguk e tartalmak: A rövididejű emlékezet az *objektumokat kölcsönhatásukban*, a hosszúidejű emlékezet viszont a *szubjektumot fejlődésének történetében* tükrözi. Másodszor, különböznek e tartalmak rögzítésének mód-

jai: A rövididejű emlékezet *a szubjektumnak az objektummal való kölcsönhatásában alakuló funkcióit* rögzíti, a hosszúidejű emlékezet pedig *a szubjektum–objektum rendszer különböző fejlődési szakaszain kialakult struktúrákat.*

Így amikor az S_1 rendszer fejlődése során S_2 rendszerré alakul, akkor ez utóbbin belül megőrződik az S_1 mint alrendszer. Egy rendszer másik rendszerré alakulásának időbeli egymásutánisága a rendszernek és alrendszereinek térbeli rendjeként rögződik meg. Az időrendnek térbeli renddé való átkódolása révén valósul meg a rendszer *történeti felhangolása.* Az S_2 rendszer a maga egészében mint S_2 funkcionál, de eközben kész bármely pillanatban a maga egészében visszatérni az S_1 állapotba, ha az M_2 környezetében olyan komponensek mutatkoznak, amelyek az M_1 környezetre voltak jellemzők.

Az elmondottakhoz hasonlóan az önreprodukáló és önfejlődő rendszer koordinációja is lényeges módon különbözik az önvezérlő és önszabályozó (kibernetikai rendszerek) koordinációjától. Ez utóbbit a közvetlen környezet valósítja meg: ha pl. az itt található tárgyak fenyegetik a rendszer egészlegességét, akkor ez koordinálja a rendszer viselkedését. Ezzel szemben az önfejlődő rendszerek koordinációját a rendszer környezete azzal a háttérrel együtt valósítja meg, amely más hasonló rendszer-egyedek számára szolgál közvetlen környezetül. Az ilyen koordináció mielőtt kifejlesztené a környezetnek megfelelő rendszert, előzetesen a háttérrel adekváttá fejleszti azt.

E lényeges különbség megragadására a pszichológiának ki kell emelnie a *hosszútávú koordináció* jelenségét, megkülönböztetve ezt a *rövidtávú koordinációétól.* A különbség lényegét ekkor ismét nem meríti ki annak a távolságnak a különbsége, amelyen az objektum koordinálólag hat a szubjektumra. Először is különbözni fognak maguk a koordináló tényezők: a rövidtávú koordináció esetén a *szubjektum az objektummal való kölcsönhatása révén koordinál,* hosszútávú koordináció esetén viszont *az objektum a szubjektummal együtt alkotott rendszere fejlesztése révén.* Másodszor különbözni fognak a koordinálandó tényezők: rövid távon koordinálódnak *a funkciók, amelyek kölcsönhatása kialakítja a tevékenységet,* hosszú távon viszont *a struktúrák, amelyek fejlődése kialakítja a viszonyokat.* Így, amikor fejlődése során a rendszer az M_2 háttéren kialakítja a maga M_1 környezetét, magának e környezetnek is az a perspektívája, hogy egybeolvad M_2-vel: amikor az M_1 környezetből elfogynak azok az anyagok, amelyeket a rendszer speciálisan megszervezett a maga számára, majd önreprodukciójához felhasznált, akkor e környezet éppen olyan szervezetlen állapotba megy át, mint amilyen állapot a hátterét, M_2-t jellemezte. Ami úgy fog létezni, mint egy környezet másikká alakulásának időbeli egymásutánisága, itt már előtételeződik mint a környezetnek és a háttérnek térbeli rendje. A térbeli rendnek időrenddé való átkódolása révén valósul meg a rendszer *háttéri felhangolása.* A rendszer a maga egészében mint S_1 funkcionál, de eközben az M_1 környezet M_2 hátterének hatására bármely pillanatban kész a maga egészében anticipálni az S_2 állapotot.

Így az önfejlődő rendszerekre nézve két érdekes momentumot találtunk: a történeti felhangolás és a háttéri felhangolás momentumát. *A történeti és a háttéri felhangolás az önreprodukáló és önfejlődő rendszerekben ugyanazt a meghatározó szerepet tölti be, mint a visszacsatolás az önvezérlő és önszabályozó (kibernetikai) rendszerben.*

Míg az információ fogalmával adekvát módon írhatók le a visszacsatolás megléte mellett végbemenő folyamatok, addig a másik rendező momentum, a felhangolás számára, úgy tűnik, a rendezettség más mutatóját kell megtalálni.

MODÁLIS SZEMANTIKA

RUZSA IMRE

A logika tudományának művelői világszerte ismerik a kiváló finn tudós, Jaakko Hintikka nevét. Hintikka alkotó módon járult hozzá a logika és a metodológia számos ágának fejlődéséhez. Nemrég megjelent műve[1] a *modális logikával* foglalkozó válogatott tanulmányainak gyűjteménye. A kötetben foglalt cikkek az utolsó 8—10 évben jelentek meg, abban az időszakban, amelyben kialakult a modális logika régóta hiányolt *szemantikája* (elsősorban Saul Kripke és Stig Kanger úttörő munkássága alapján). Ily módon e tanulmányok mintegy dokumentumai annak a nagy jelentőségű szemléleti változásnak, amely ebben az időszakban a modális logika területén végbement, és amely bizonyára jelentős hatást gyakorolt a tárgy minden szakemberére. Cikkünkben, a teljességre való törekvés nélkül, ismertetjük Hintikka fontosabb gondolatait, helyenként bizonyos megjegyzésekkel kiegészítve. Annak érdekében, hogy e beszámoló minél több olvasó számára hozzáférhető legyen, rövid bevezetést adunk a modális logika alapfogalmairól.[2]

1. A MODÁLIS LOGIKA ELŐTÖRTÉNETÉBŐL

A modális logika a *szükségszerűség* és a *lehetőség* fogalmának *logikai* előfordulásaival foglalkozik. Általában egy logikai elmélet (rendszer, kalkulus) akkor tartozik a modális logika keretébe, ha tetszőleges p kijelentés esetén a „szükségszerű, hogy p" és a „lehetséges, hogy p" alakú kijelentések logikai elemzése is az elméletbe tartozik.

Példaként induljunk ki a klasszikus kétértékű kijelentéslogikából. Jelöljük a negáció, konjunkció, diszjunkció, materiális implikáció, materiális ekvivalencia műveleteit rendre a $\sim$, &, v, $\supset$, = szimbólumokkal. Bővítsük e rendszer formális nyelvét a szükségszerűséget, ill. a lehetőséget kifejező L, M betűkkel.[3] Pontosabban: ha p tetszőleges kijelentés, akkor jelöljük Lp-vel a „szükség-

[1] Jaakko Hintikka, *Models for Modalities*. Selected Essays. D. Reidel Publ. Co. Dordrecht, Holland, 1969, $X + 222$ old.

[2] E problémák egy részének részletesebb tárgyalása található: Ruzsa Imre, „Újabb eredmények a modális logikában", *Logikai tanulmányok* (megjelenés alatt).

[3] A logikai szükségszerűség (mint majd látni fogjuk) egy speciális esetben a *logikai* igazság szinonímája; ez magyarázza az L használatát a szükségszerűség kifejezésére. Korábban L helyett N-et használtak (mint a *necessitas*, necessity, Notwendigkeit kezdőbetűjét). A lehetőséget kifejező M a német Möglichkeit kezdőbetűjéből származik. Hintikka N-et használ L helyett. Ez az egyetlen pont, ahol eltérünk Hintikka jelölés-technikájától.

szerű, hogy p", ill. Mp-vel a „lehetséges, hogy p" kijelentést. Ezzel rendszerünk nyelvét alkalmassá tettük modális kijelentések *ábrázolására*. Ezekután a kétértékű kijelentéskalkulust *modális kijelentéskalkulussá* bővíthetjük, ha az Lp és Mp alakú kijelentések *logikai értékeit* szabályozó posztulátumokat vezetünk be. (L-et és M-et a továbbiakban *modális operátoroknak* fogjuk nevezni.)

A kétértékű kijelentéskalkulus összetett kijelentéseinek logikai értékeit szabályozó posztulátumok általánosan ismertek. (Pl. $\sim p$ akkor és csak akkor igaz, ha p hamis; $p \,\&\, q$ akkor és csak akkor igaz, ha p is, q is igaz stb.) Az értékelési szabályok alapján bármely összetett kijelentés logikai értékét egyértelműen meghatározzák komponenseinek logikai értékei (és, természetesen, az összetétel módja). Egy összetett kijelentés szerkezetét kifejező *formula* egy *interpretációján* azt értjük, hogy a formula minden egyes változójához hozzárendelü nk egy logikai értéket (azaz minden egyes változóra megmondjuk, hogy milyenlogikai értékű kijelentést képvisel). A fentiek szerint ezzel a formulához is hozzárendelünk egy logikai értéket. Ha ez az érték az *igaz*, akkor azt mondjuk, hogy az interpretáció a szóban forgó formulát „igazzá teszi" vagy „kielégíti". Egy formulát *kielégíthetőnek* mondunk, ha van olyan interpretációja, amely „igazzá teszi"; ha ilyen interpretáció lehetetlen, akkor a formulát *kielégíthetetlennek* mondjuk. Egy formulát *érvényesnek* (vagy *logikai igazságnak)* tekintünk, ha negációja kielégíthetetlen. Ez, más szóval, azt jelenti, hogy egy formula akkor és csak akkor érvényes, ha minden interpretációja „igazzá teszi" (azaz ha nem lehet „hamis"-ra interpretálni).

Ez a logikai igazság *szemantikus* definíciója a kétértékű kijelentéslogikában. Ahhoz, hogy modális kijelentéslogikát kapjunk, ezt a definíciót kellene alkalmas módon kibővíteni úgy, hogy a modális műveletek (L és M alkalmazása) esetét is magában foglalja.

Etlső közelítésre úgy tűnhet, hogy hasonlóan kell eljárni, mint pl. a negáció értékének megállapításakor. (L is, M is *egytagú* operátor, mint a negáció.) Kérségtelen, hogy ha p hamis, akkor Lp is az (ami hamis, az nem lehet szükségszeűen igaz), és ha p igaz, akkor Mp is az (ami igaz, az lehetséges is). De mi lenne Lp értéke p igazsága esetén, és mi lenne Mp értéke p hamissága esetén? Abból, hogy p igaz, nem következik, hogy p szükségszerűen igaz (ha következne, akkor Lp nem jelentene többet, mint p), és abból, hogy p hamis, nem következik, hogy p lehetetlen (ha következne, akkor Mp nem jelentene kevesebbet, mint p), azaz hogy Mp hamis. Könnyen belátható, hogy ha Lp és Mp értékét p értéke egyértelműen meghatározná, akkor Lp azonossá válna az alábbi négy művelet valamelyikével:

$$p \supset p, \quad p \,\&\, \sim p, \quad \sim p, \quad p;$$

és hasonló sorsa lenne Mp-nek is. Ám teljesen világos, hogy e négy művelet egyike sem fejezi ki a „szükségszerű, hogy p", „lehetséges, hogy p" kijelentések egyikét sem. Ez az út tehát járhatatlan.

Ez a tény (ti. hogy Lp és Mp logikai értékét p értéke nem mindig határozza meg) volt a fő oka annak, hogy a modális logika hosszú ideig a logika leghomályosabb, legbizonytalanabb területe, úgyszólván *terra incognitája* volt. Az első komoly változást e téren a formális-deduktív módszer (vagy logisztikai módszer) „feltalálása" jelentette. Az új módszer bevonulását a logikába Russell és Whitehead *Principia Mathematica*-jának megjelenésével (1910)

datálhatjuk.[4] Pár évvel a *Principia* megjelenése után napvilágot látnak C. I. Lewis írásai, amelyekben a *Principia* módszerét alkalmazza egy modális kijelentéskalkulus megalapozására.

A formális-deduktív módszerben az „érvényesség" fogalma helyett a „bizonyíthatóság" (vagy „levezethetőség") fogalma áll a középpontban. A bizonyíthatóság definíciója a következő: Bizonyos formulákat *axiómáknak* tekintünk. Azt, hogy mely formulák számítanak axiómáknak, nem szemantikai, hanem *szintaktikai* kritériumokkal határozzuk meg: egy formula kizárólag szerkezeti felépítése alapján lehet axióma. (Pl. van olyan felépítés, amelyben axióma minden $p \supset (q \supset p)$ alakú formula, azaz minden olyan implikáció, amelynek utótagja is implikáció, és előtagja azonos utótagjának utótagjával.) Ezután rögzítünk bizonyos *átalakítási szabályokat*, amelyek egy vagy több formulából egy újabb formulát hoznak létre. E szabályok is szigorúan szintaktikai jellegűek: alkalmazhatóságuk csak szerkezeti kritériumoktól függ. (Pl. az ún. *leválasztási szabály* egy tetszőleges formulából és egy olyan implikációból, melynek előtagja az előbbi formula, előállítja az említett implikáció utótagját; tehát p-ből és $p \supset q$-ból q-t.) Formulák egy véges sorozatát *bizonyításnak* tekintjük, ha a sorozat minden tagja (a) vagy axióma, vagy (b) a sorozat megelőző tagjaiból valamely átalakítási szabály alkalmazásával keletkezik. Egy formulát *bizonyíthatónak* mondunk, ha van olyan bizonyítás, amelynek végső tagja a szóban forgó formula. (E definíció szerint minden axióma bizonyíthatónak számít, hiszen az az egytagú sorozat, amelynek egyetlen tagja egy axióma, egy bizonyítása ezen axiómának.)

Mint látjuk, egy formális-deduktív fölépítésű logikai kalkulusban a logika lényeges fogalma, az *igazság*, egyáltalán nem is szerepel. Egy ilyen kalkulus, önmagában tekintve, olyan, mint egy társasjáték, amelynek nagyon precíz és szigorú szabályai vannak ugyan, de e szabályoknak nincs semmi értelmük (tartalmi jelentésük). Világos, hogy egy ilyen kalkulus csak bizonyos feltételek mellett tekinthető logikai elméletnek. Mik lennének e feltételek?

Ahhoz, hogy egy formális-deduktív rendszert logikai rendszernek tekinthessünk, nyilvánvalóan elegendő, ha van olyan szemantikai elmélet (tehát olyan interpretáció-fogalom), amely szerint a rendszer minden bizonyítható formulája érvényes (azaz logikai igazság). Ha ezen felül a formális rendszerben minden olyan formula bizonyítható, amely a szemantikai elmélet szerint érvényes, akkor a rendszert *teljesnek* mondjuk (a szóban forgó szemantikai elméletre nézve).

Egy szemantikus logikai elmélet létrejötte általában hosszú és fáradságos logikai kutatómunka gyümölcse. Ma is számos olyan területe van a logikai kutatásoknak, amelyen még nem rendelkezünk kielégítő szemantikus elmélettel (pl. valószínűségi logika). Nyilvánvaló, hogy a szemantika hiánya nem lehet akadálya annak, hogy valami ideiglenes formában ne foglaljuk össze egy adott logikai terület már föltárt törvényeit.

Ilyen célra is hasznos lehet egy formális-deduktív rendszer, ha kellő mértéktartással alkalmazzuk. Egy formális-deduktív rendszert (legalábbis ideiglenesen) logikai rendszernek tekinthetünk, ha a rendszer formuláinak van olyan intuitív-szemléletes interpretációja, amely szerint az axiómák logikai szemlé-

[4] A formális deduktív módszer első logikai alkalmazója tulajdonképpen Arisztotelész volt. Azonban Arisztotelész e módszert csak a logika egy szűk területére alkalmazta (és természetesen távolról sem azzal a szigorúsággal és szimbolikus apparátussal, amely a módszer modern formáját jellemzi).

letünk alapján evidensen igazak, s az átalakítási szabályok, ismét csak logikai szemléletünk szerint, logikai igazságokból logikai igazságokat produkálnak.

Nem lévén alkalmas szemantikája, a modális logika modern fejlődése a formális-deduktív keretben vette kezdetét. Lewis úttörő munkásságát követően 1933-ban Kurt Gödel[5] a modális kijelentéskalkulus alábbi, viszonylag „természetes" deduktív fölépítését javasolta.

Induljunk ki a kétértékű kijelentéskalkulus egy (egyébként tetszőleges) deduktív rendszeréből, amelynek átalakítási szabályai között szerepel a (korábban példaként említett) leválasztási szabály. Terjesszük ki e rendszer axiómáit és szabályait *modális* (azaz modális operátorokat is tartalmazó) formulákra is, majd fűzzük hozzá a következő modális pótaxiómákat:

(M1) $Lp \supset p.$

(M2) $L(p \supset q) \supset (Lp \supset Lq)$;

(Ezekben p és q tetszőleges formulák.) Vegyük föl a következő modális átalakítási szabályt is:

(RL) Ha p bizonyítható, akkor Lp is az.

Végül egyezzünk meg abban, hogy Mp puszta rövidítése a $\sim L \sim p$ formulának.

Ez a bővítés logikai szemléletünk számára elfogadhatónak tűnik. (M1) azt mondja ki, hogy ami szükségszerűen igaz, az nem lehet hamis. (Itt és a továbbiakban is vegyük figyelembe, hogy a $p \supset q$ materiális implikáció, pontos jelentése szerint, azt fejezi ki, hogy p és $\sim q$ egyszerre nem igazak.) (M2) azt fejezi ki, hogy ha $p \supset q$ és p szükségszerűen igazak, akkor q is szükségszerűen igaz. Az (RL) szabály jelentéséhez vegyük figyelembe, hogy p bizonyíthatósága — ha rendszerünk korrekt — azt fejezi ki, hogy p logikai igazság. A logikai igazság pedig szükségszerűen igaz — és ez is logikai igazság. Így végül is, (RL) ennyit mond: ha p logikai igazság, akkor az is logikai igazság, hogy p logikai igazság. Végül Mp és $\sim L \sim p$ azonosítása is evidensnek tűnik: ami lehetséges, annak a negációja nem lehet szükségszerűen igaz.

1937-ben R. Feys,[6] 1951-ben pedig G. H. von Wright[7] mutatott be egy-egy modális kijelentéskalkulust. A későbbiek során kiderült, hogy a két kalkulus ekvivalens egymással és Gödel imént bemutatott rendszerével. (Két formális rendszert ekvivalensnek mondunk, ha a bizonyítható formulák osztálya a két rendszerben azonos, vagy legalábbis megfelelő fordítás után azonos.) A szóban forgó rendszert azóta **M** rendszernek (von Wright jelölése) vagy **T** rendszernek (Feys jelölése) nevezik. Mi a továbbiakban az **M** jelölést használjuk.

Lewis és Langford 1932-ben bemutatott modális kalkulusa[8], amelyet **S2**-vel jelölnek, az **M** rendszernél valamivel szűkebbnek bizonyult (mindaz, ami **S2**-ben bizonyítható, **M**-ben is bizonyítható, de fordítva nem).

[5] K. Gödel, „Eine Interpretation des intuitionistischen Aussagenkalküls", *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums*, 4 (1933), 34—40.

[6] R. Feys, „Les logiques nouvelles des modalités", *Revue Neoscholastique de Philosophie* 40, (1937), 517—553.

[7] G. H. von Wright, *An Essay in Modal Logic*. Amsterdam 1951.

[8] C. I. Lewis and C. H. Langford, *Symbolic Logic*. 2nd ed. New York 1959.

1930-ban Oskar Becker[9] az ismétlődő modalitások redukálására vonatkozóan három „fakultatív" posztulátumot javasolt. Ezek a következők:

(B) $p \supset LMp$

(S4) $Lp \supset LLp.$

(S5) $MLp \supset Lp.$

Ha ezek valamelyikét hozzáfűzzük **M** bemutatott axiómarendszeréhez, egy-egy bővebb modális kijelentéskalkulust kapunk. Mindhárom posztulátum hatása abban nyilvánul meg, hogy bizonyos egymást követő modális jelek (*M* és *L*) közül néhány elhagyható. A részletekre itt nem térhetünk ki. A legradikálisabb az (S5) axióma: elfogadásával minden formula helyettesíthető egy olyannal, amelyben modális jel hatáskörében további modális jel már nem fordul elő.

A (B) axiómát Brouwer-axiómának nevezik.[10] Az **M** rendszerhez való adjungálása az ún. Brouwer-rendszert eredményezi, amit a továbbiakban **B**-vel jelölünk. (S4), ill. (S5) adjungálásával olyan rendszer keletkezik **M**-ből, amely ekvivalens Lewis és Langford S4, ill. **S5** jelölésű rendszerével. Természetes, hogy a **B**, **S4**, **S5** rendszerek mindegyike tartalmazza **M**-et. Bebizonyítható, hogy **S5** tartalmazza **B**-t és **S4**-et. (**B** és **S4** egyike sem tartalmazza a másikat.)

Ám azok a pótaxiómák, amelyek e rendszerekhez vezetnek, már korántsem olyan szemléletes igazságok, mint az **M** rendszer axiómái. Nem térhetünk ki a velük kapcsolatos filozófiai vitákra, csak, mintegy összegezésként, két megállapítást szűrhetünk le. Az egyik: a „szükségszerű" és a „lehetséges" kifejezések nemcsak a mindennapi szóhasználatban, de a filozófiában és a logikában is heterogén jelentésűek. Lehetséges, hogy az említett axiómák egyike vagy másika elfogadható e kifejezések egy meghatározott használata esetén, de elfogadhatatlan egy másik speciális használat számára. A másik, általánosan elfogadott megállapítás: az (S5) axióma (és vele együtt az **S5** rendszer) elfogadható, ha *Lp* azt jelenti, hogy *p* analitikus igazság. Valóban, ha *p* nem analitikus igazság (azaz $\sim Lp$ igaz), akkor ennek megállapítása csakis analitikus lehet (azaz $L \sim Lp$ is igaz); azaz $\sim Lp \supset L \sim Lp$ (analitikusan) igaz. Ebből kontrapozícióval következik $\sim L \sim Lp \supset Lp$, ami, tekintetbe véve, hogy $\sim L \sim = M$, éppen (S5)-öt adja.

1946-ban Ruth C. Barcan egy dolgozatával[11] vette kezdetét a modális predikátumlogika kidolgozása. A modális predikátumlogika formális-deduktív rendszeréhez (vagy rendszereihez) vezető természetes útnak látszik a kétértékű (elsőrendű) predikátumkalkulus egy formális rendszerének bővítése modális

[9] O. Becker, „Zur Logik der Modalitäten", *Jahrbuch für Philosophie und phänom. Forschung*, XI (1930), 497—548.

[10] Az elnevezés magyarázatához: L. E. J. Brouwer a matematika ún. intuicionista irányzatának vezéralakja. Az intuicionizmus, többek között, tagadja a kettős negáció törvényének általános érvényességét. Elfogadja $p \supset \sim \sim p$ helyességét, de elutasítja a fordított irányú implikációt: $\sim \sim p \supset p$-t. Egyesek ezt úgy értelmezik, hogy az intuicionista negáció nem szimpla tagadás, hanem a lehetetlenség kifejezése, tehát $\sim p$ helyett $\sim Mp$ (nem lehetséges, hogy p = lehetetlen, hogy p) volna a helyes jelölése. Helyettesítsünk, ennek megfelelően, $\sim$ helyére $\sim M$-et a fenti $p \supset \sim \sim p$ formulába. Ezzel a $p \supset \sim M \sim Mp$ formulához jutunk. Mivel $\sim M \sim = L$, az előbbit $p \supset LMp$ alakban írhatjuk. Ez éppen a Brouwer-axióma.

[11] R. C. Barcan, „A functional calculus of first order based on strict implication", *The Journal of Symbolic Logic*, **11** (1946), 1—16.

pótaxiómákkal és szabályokkal. Másképp: kombináljuk az **M**, **B**, **S4**, **S5** rendszereket (esetleg egyéb modális rendszereket is) a kétértékű predikátumkalkulussal. A gyakorlatban ezt az utat ki is próbálták, s eredményül számos elfogadhatatlan tételhez, „modális paradoxonhoz" jutottak. Ezekről később még részletesen szólunk. Mindenesetre, a modális predikátumkalkulusban az átfogó szemantikai elmélet hiánya sokkal súlyosabbá vált, mint a modális kijelentéslogikában.

2. A MODÁLIS SZEMANTIKA ALAPELVEI

A modális logika szemantikus elmélete 1960 körül kezdett kialakulni. Bár fejlődése ma még nem tekinthető befejezettnek, az alapelvek és a módszerek már teljesen világosak, s gyümölcsöző hatásuk máris rendkívüli módon megmutatkozott.

Mint annyiszor a tudomány történetében, most is egy régi eszme újraátgondolása és korszerűsítése vezetett eredményhez. Leibniztől származik a „tényigazság" és az „észigazság" ismert megkülönböztetése: a tényigazságok csak az aktuális világban, az észigazságok viszont minden lehetséges világban érvényesek. Ez a gondolat sugalmazza az alábbi modális szemantikát (egyelőre csak kijelentéslogikára korlátozva): Tekintsük a lehetséges szituációknak („világoknak") egy összességét, és tételezzük föl, hogy kijelentéseinknek minden szituációban van logikai értékük. *Lp*-t akkor és csak akkor tekintsük igaznak valamely szituációban, ha *p* igaz minden szituációban. (Egy-egy szituációban a kétértékű műveletek eredményeit ugyanúgy értékeljük, mint a klasszikus kétértékű logikában.)

Ez a modell az **S5** rendszert szentesítené, és éppen ezért túlságosan speciális. A modális logika általános szemantikájához úgy juthatnánk, ha ezt a modellt valahogyan általánosítanánk. Ez szükségessé teszi valamilyen változó faktor bevezetését.

A szituációk összessége, az eredeti leibnizi értelemben, teljesen homogén, struktúrálatlan. A leibnizi gondolat korszerű változatának fő jellemvonása a szituációk osztálya *strukturáltságának* föltételezése. (E strukturáltság speciális esete a teljes strukturálatlanság, az eredeti leibnizi modell.)A szituációk osztálya struktúrájának változtatásával más és más típusú modális logikára kaphatunk szemantikus modellt.

A szükséges strukturáltság fogalmához így juthatunk. A leibnizi modellben a *lehetséges* szituációk szerepelnek. Elképzelhető, hogy valami nagyon általános kritérium alapján két szituáció egyaránt lehetséges, de egy szűkebb kritérium alapján mégis összeférhetetlenek egymással. Ebben az esetben a lehetséges szituációk mindegyikéhez meg kell mondanunk, hogy melyek azok a szituációk, amelyek *az adott szituációval* összeegyeztethetők. Ez azt jelenti, hogy a szituációk osztályán értelmeznünk kell egy relációt, amelynek adott α és β szituációk közötti fönnállása azt fejezi ki, hogy α-val összeférhető β. Jelöljük ezt „$\alpha\ R\ \beta$"-val. E reláció megnevezésére különböző kifejezéseket használnak. Kripke posszibilitási relációnak[12], Hintikka alternatíva-relációnak nevezi. (Megfelelőleg „$\alpha\ R\ \beta$" kiolvasása, Kripke szerint: „β posszibilis α-hoz képest", Hintikka

[12] S. A. Kripke, „Semantical considerations on modal logic", *Acta Philosophica Fennica*, **16** (1963), 83—94.

szerint: „β egy alternatívája α-nak".) A továbbiakban Hintikka terminológiáját használjuk. Az így strukturált modellben Lp igaz egy α szituációban, ha p igaz α minden alternatívájában (tehát nem feltétlenül minden szituációban). A leibnizi modellben minden szituáció minden szituációnak alternatívája.

Az alapgondolat után lássuk a modális szemantika precíz értelmezését (kijelentéslogikára szorítkozva). Egy formula egy *interpretációján* azt értjük, hogy megadunk egy nem üres W osztályt (a lehetséges szituációk egy osztályát) és egy ezen értelmezett R relációt (az alternatíva-relációt), továbbá a formula minden változójához *minden szituációban* hozzárendelünk egy logikai értéket. Ezután a formula logikai értékét bármely szituációban kiszámíthatjuk a kétértékű értékelési szabályok és az alábbi kiegészítő szabály segítségével:

(L*) Lp akkor és csak akkor igaz egy α szituációban, ha p igaz α minden alternatívájában (azaz minden olyan β szituációban, amelyre $\alpha R \beta$ fennáll).

Egyébként e szabálynak következménye az alábbi[13]: (M*) Mp akkor és csak akkor igaz α-ban, ha p igaz α-nak legalább egy alternatívájában.

Ha egy formula egy adott interpretáció valamely szituációjában az *igaz* értéket veszi föl, akkor azt mondjuk, hogy ez az interpretáció *kielégíti* az adott formulát.

Adjunk meg most valamilyen F feltételt az eddig teljesen határozatlan R relációra. Ezután egy formulát *F-kielégíthetőnek* mondhatunk, ha van olyan interpretációja, amelyben R eleget tesz az F feltételnek, és amely kielégíti formulánkat; ha ilyen interpretáció lehetetlen, akkor formulánk *F-kielégíthetetlennek* számít. Végül egy formulát *F-érvényesnek* mondunk, ha negációja F-kielégíthetetlen. (Ebben az esetben formulánk igaz lesz minden olyan interpretációjának minden szituációjában, amely az F feltételnek eleget tesz.)

Milyen F feltételt kell előírnunk az alternatíva-relációra, hogy egy konkrét modális logikát kapjunk? Ezt szemantikai elemzés alapján kell eldöntenünk. Ha a szükségszerűség fogalmáról semmi mást nem kötünk ki, csak azt, hogy a szükségszerűség vonja maga után az igazságot (azaz hogy $Lp \supset p$ érvényes legyen), máris kapjuk azt a feltételt, hogy az alternatíva-relációnak *reflexívnek* kell lennie: minden α szituációra fönn kell állnia $\alpha R \alpha$-nak. (Szavakban: szükséges, hogy minden szituáció önmagának egy alternatívája legyen.) Ugyanis ha Lp igaz α-ban, akkor (L*) szerint p igaz α minden alternatívájában. De ez csak akkor foglalja magában azt, hogy p-nek α-ban is igaznak kell lennie, ha α alternatívája önmagának. Ha tehát R nem reflexív, akkor előfordulhat, hogy Lp igaz, de p hamis valamely szituációban (azaz $Lp \supset p$ hamis). Valóban, R reflexivitása elengedhetetlen.

Jelöljük a reflexivitás feltételét F_r-rel. Bebizonyították, hogy *az F_r-érvényes formulák osztálya azonos az* **M** *rendszerben bizonyítható formulák osztályával.* Ennek alapján F_r-érvényesség helyett **M**-érvényességet mondhatunk.

Ez az eredmény bizonyos szempontból nagyon meglepő. Hiszen a reflexivitás feltételének megállapításához csupán annyit használtunk föl, amennyit az (M1) axióma megkövetel. Nem is gondoltunk arra, hogy jó volna, ha az (M2) axióma és az (RL) szabály is szentesítve lenne szemantikus rendszerünkben; mégis, ez automatikusan bekövetkezett. A reflexivitás kikötése valóban nagyon minimális követelménynek látszik. Az ebből nyert eredmény alapján mértéktartóan reálisnak mondható az a megállapítás, hogy *az* **M** *rendszer a legszűkebb*

[13] Föltéve, hogy az $Mp = \sim L \sim p$ összefüggést elfogadjuk.

természetes modális kijelentéslogika.[14] Egyben némi magyarázatot találunk arra is, hogy három tudós, keresvén a „minimális" modális logikát, egymástól függetlenül épp ehhez a rendszerhez jutott el.

Ha olyan feltételt keresünk, amely biztosítja a (B) axióma érvényességét, akkor némi elemzés árán azt találjuk, hogy ki kell kötnünk R *szimmetriáját*, azaz azt, hogy ha α alternatívája β-nak, akkor β is alternatívája α-nak. A reflexivitás és a szimmetria kettős feltételét F_{rs}-sel jelölve, bizonyítható, hogy az F_{rs}-érvényes formulák halmaza azonos a **B** rendszerben bizonyítható formulák halmazával.

Hasonlóan (S4) érvényességéhez az szükséges, hogy R *tranzitív* legyen: $\alpha R \beta$ és $\beta R \gamma$ esetén $\alpha R \gamma$ is teljesüljön. (S5) érvényességéhez szükséges, hogy R *szimmetrikus és tranzitív* legyen. F_{rt}-vel, ill. F_{rst}-vel jelölve a reflexivitás és a tranzitivitás, ill. a reflexivitás, szimmetria és tranzitivitás feltételét nyerjük, hogy az F_{rt}-érvényes formulák osztálya azonos az **S4**-ben bizonyítható formulák osztályával, az F_{rst}-érvényes formulák osztálya pedig azonos az **S5**-ben bizonyítható formulák osztályával. Végül ha F_u-val jelöljük azt a feltételt, hogy R *univerzális* legyen abban az értelemben, hogy bármely szituáció bármely szituációnak alternatívája (tetszőleges α, β párra fönnálljon α R β), akkor az F_u-érvényes formulák osztálya megint csak az **S5**-ben bizonyítható formulák osztályával lesz azonos. A teljes strukturálatlanság ugyanazt adja, mint az F_{rst}- struktúra.[15]

Ezekből az eredményekből három fix pont kristályosodik ki.

(1) Bármilyen értelemben használjuk is a szükségszerűség fogalmat, ez mindig tartalmazza azt, hogy a szükségszerűség az adott szituáció minden lehetséges alternatívájában érvényre jut. A szükségszerűség sokrétű (logikai, természeti, társadalmi, morális stb.) fogalmának e legáltalánosabb tulajdonságát adekvát módon tükrözi modális szemantikánk (az (L*) szabályt is beleértve).

(2) A szükségszerűség legtöbb, de nem minden konkrét értelmezése tartalmazza azt, hogy a szükségszerű egyben aktuálisan-valóságos is.[16] Az aktuálist (vagy, ha úgy tetszik, a faktuálist) magában foglaló szükségszerűség legáltalánosabb természetes elmélete az **M** rendszer.

(3) A szükségszerűség speciális esete az *aléthikus* vagy *logikai* szükségszerűség. Ha egy p kijelentés szükségszerű igazságán azt értjük, hogy p analitikusan igaz, úgy ez azt jelenti, hogy p-nek kivétel nélkül minden elképzelhető szituációban igaznak kell lennie. E feltevés mellett minden szituáció minden szituációnak alternatívája. Következésképp az analitikus szükségszerűség logikai elmélete az **S5** rendszer.

Kevesebbet tudunk mondani a **B** és az **S4** rendszerekről. Sokan **S4**-et tartják az ideális aléthikus logikának (ekkor persze logikai szükségszerűségen nem a

[14] A teljes igazság kedvéért megemlítjük, hogy egy jóval bonyolultabb kiegészítő feltétel mellett a reflexivitás feltétele enyhíthető az ún. kvázireflexivitásra: ha α alternatívája valaminek, akkor önmagának is alternatívája. Ilyen fogásokkal lehet szemantikus modellt konstruálni pl. az **S2** rendszerre, amelyben sem (M2), sem (RL) nem érvényes, de (M1) persze érvényes. Az ilyen modelleket azonban méltán tekintik nem-természetes modelleknek. Ezekben a kielégíthetőség definícióját is módosítani kell.

[15] Ennek egyszerű matematikai magyarázata van, de ezzel itt nem foglalkozunk.

[16] Egy példa a kivételre: a normatív szükségszerűség. Erre cikkünk 6. pontjában visszatérünk.

puszta analiticitást értik). S. Halldén szerint[17] pl., ha p logikai szükségszerűségén azt értjük, hogy p nemcsak analitikus, hanem *bizonyítható is* egy rögzített formális-deduktív rendszerben, akkor **S4** lesz az adekvát aléthikus logika. Hintikka szerint[18] az adekvát rendszer valamivel gyöngébb lesz, mint **S4**. Ugyanis **S4**-ben érvényes az $L(Lp \supset p)$ formula, amely a fenti értelmezés szerint ezt jelentené: logikailag igaz, és egy adott formális-deduktív rendszerben bebizonyítható (ez a külső L jelentése!), hogy ha p logikailag igaz és bizonyítható az adott rendszerben (ez Lp jelentése), akkor p igaz. Ez azonban nem általánosan igaz, mert nem minden formális rendszerben bizonyítható be az, hogy hamis állítások nem bizonyíthatók be a rendszerben. Sőt, Gödel eredményeiből tudjuk, hogy egy „valamirevaló" formális rendszerben saját ellentmondástalansága nem bizonyítható (ha igaz). Hughes és Cresswell[19] szerint **S4** a korrekt aléthikus logika, ha Lp jelentése ez: „a matematikában nem-formálisan bizonyítható p". Mivel itt zárt rendszerről nincs szó, Hintikka előbbi kifogása elesik.

Hintikka szerint **S4** jól alkalmazható az *episztemikus* logikában: a tudás, ismeret, vélemény stb. logikájában. Nevezetesen: **S4** az *objektív tudás* logikája.[20] Jelentse most Lp azt, hogy „tudjuk, hogy p". Ekkor $Mp = \sim L \sim p$ jelentése ez: „nem tudjuk, hogy p hamis", azaz „tudásunkkal összeegyeztethető, hogy p". Az (M1) axióma ($Lp \supset p$) most ezt jelenti: „ha tudjuk, hogy p, akkor valóban p", ami azt fejezi ki, hogy tudásunk *objektív*, nem puszta vélemény. Az (S4) axióma ($Lp \supset LLp$) mostani jelentése: „ha tudjuk, hogy p, akkor tudjuk, hogy tudjuk, hogy p", tehát hogy tudásunk tudatos. Az objektív és tudatos tudás logikája tehát **S4**. Modális szemantikánkban az alternatíva fogalma most episztemikus alternatívát jelent. Egy adott — mondjuk az aktuális — szituáció episztemikus alternatívái olyan szituációk, melyekben minden objektív-tudatos ismeretünk változatlanul igaz, az ettől logikailag független kijelentések logikai értéke viszont tetszőleges lehet (tehát pl. igaz lehet minden, amiről nem tudjuk határozottan, hogy hamis). — A szubjektív tudás vagy vélemény logikája persze egy jóval gyöngébb rendszer, amelyben pl. még $Lp \supset p$ sem érvényes. — Megemlítjük, hogy **S4**-et alkalmazhatónak tartják a fizikai szükségszerűség kifejezésére is (ún. *kauzális* logika).

3. MODÁLIS PREDIKÁTUMLOGIKA

Áttérünk a modális predikátumkalkulus szemantikájának problémájára. A kétértékű (elsőrendű) predikátumkalkulusban egy formula egy interpretációján a következőt értjük. (a) Megadunk egy nem üres I osztályt (individuumtartományt vagy univerzumot). (b) A formulában szereplő predikátumváltozók mindegyikét mint I-n definált predikátumot specifikáljuk: ha F egy ilyen n-argumentumú predikátumváltozó ($n \geq 1$), akkor megadjuk, hogy $Fu_1 \ldots u_n$ mely I-beli $u_1, \ldots, u_n$ individuumokra igaz. (c) A formulában esetleg előforduló szabad individuumváltozókat azonosítjuk I bizonyos elemeivel. (d) A formulában esetleg előforduló kijelentésváltozók logikai értékét rögzítjük.

[17] S. Halldén, „A pragmatic approach to modal theory", *Acta Philosophica Fennica*, 16 (1963), 53—63.
[18] Hintikka, 82.
[19] G. E. Hughess and M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*. London 1968, 80.
[20] Hintikka, 83—84.

Adott formulához egy interpretáció egyértelműen hozzárendeli az *igaz, hamis* logikai értékek valamelyikét; ezt az értéket az ismert értékelési szabályok segítségével (beleértve a kvantorokra és esetleg az azonosságpredikátumra vonatkozó szabályokat is) kiszámíthatjuk. Ezután a kielégíthetőség, érvényesség stb. definíciója hasonlóan alakul, mint a kijelentéslogikában.

Kézenfekvő, hogy a modális predikátumkalkulus szemantikája a modális kijelentéskalkulus szemantikájának és a kétértékű predikátumkalkulus szemantikájának valamilyen kombinációja. Egy formula egy interpretációja a modális predikátumkalkulusban a következő módon képzelhető el. (A) Megadjuk a szituációk W osztályát és a hozzá tartozó R alternatíva-relációt, mint a modális kijelentéskalkulusban. (B) Minden α szituációhoz hozzárendelünk egy I_α individuumtartományt. (C) Ezután minden egyes α szituációra alkalmazzuk a kétértékű predikátumkalkulusra vonatkozó fönti (b), (c), (d) előírásokat. Ezzel az interpretációt megadtuk. Adott interpretáció mellett, adott formula értékét egy α szituációban úgy számítjuk ki, hogy a nem-modális részek kiszámítására alkalmazzuk a kétértékű értékelési szabályokat, a modális Lp vagy Mp alakú részek kiszámítására pedig a modális (L*), (M*) szabályokat. Ezután a kielégíthetőséget és az érvényességet hasonlóan értelmezzük, mint a modális kijelentéslogika szemantikájában.

A most vázolt interpretáció-fogalom egy sor kérdést vet föl. Az első kérdés a (B) ponthoz kapcsolódik és a következő: Megengedhető-e, hogy különböző szituációkban különböző individuumtartományokat szerepeltessünk? Nem volna-e helyes előírni, hogy minden szituációban egyazon individuumtartomány szerepeljen?

Ha a modális predikátumlogika korábbi (a szemantikus vizsgálatok megkezdése előtt kialakult) formális-deduktív rendszereihez kívánunk szemantikus modelleket konstruálni (természetesen úgy, hogy a bizonyítható formulák a szemantika szerint érvényesek legyenek), akkor valóban elő kell írnunk legalább annyit, hogy $\alpha\ R\ \beta$ esetén I_β foglalja magában I_α-t. (Másképp: egy szituáció bármely alternatívájában létezzenek mindazon individuumok, amelyek a kiinduló szituációban léteznek.) Ennek következtében pl. az **S5** típusú interpretációkban (ahol R reflexív, szimmetrikus és tranzitív) egy szituáció összes alternatívái közös individuumtartománnyal rendelkeznének.

Hintikka véleménye szerint ilyen kikötéseket *általánosan* nem szabad tennünk. A modalitások egyes speciális értelmezései mellett esetleg szükségesek lehetnek az indivtiduumtartományokra vonatkozó kikötések. Egyes esetekben azonban, jelesen az *aléthikus* értelmezés esetében is, minden ilyen kikötés elfogadhatatlan eredményhez vezet.

Említettük már, hogy a formális-deduktív felépítésű modális predikátumkalkulusok bizonyos paradoxonokat produkáltak. Témánk megvilágítására idézünk most néhány ilyen paradoxont. Az egyik: Az **M** rendszerrel kombinált formális predikátumkalkulusban bizonyítható a következő formula:

$$(1) \qquad M\,(Ux)\,p \supset (Ux)\,Mp$$

(Itt „(Ux)" az x individuumváltozóra vonatkozó univerzális kvantifikáció jele.[21] Szavakban: ha lehetséges, hogy minden dolog p tulajdonságú legyen,

[21] Kissé szokatlan „U" használata az univerzális kvantor jelölésére, de nyomdatechnikailag mindenesetre kényelmes.

akkor minden egyes dolog potenciálisan-p-tulajdonságú.[22] De ez nyilvánvalóan elfogadhatatlan mint általános logikai elv. Gondoljunk el egy testületet — mondjuk egy iskola tanári karát —, melynek tagjai között jelenleg férfiak is, nők is vannak. Lehetséges, hogy valamikor (pl. a jövőben) e testület összetétele úgy módosul, hogy minden tagja nő lesz. De ebből nem következik, hogy e testület *jelenlegi* tagjainak volna lehetőségük arra, hogy nőkké váljanak; valószínű, hogy a testület férfi tagjaira a nővé-válás lehetőségét kizárhatjuk.

Az (1) formula szemantikus érvényességét illetően így okoskodhatunk. Tegyük föl, hogy egy interpretáció (1) előtagját, $M\,(Ux)\,p$-t igazzá teszi egy α szituációban. Akkor, az (M*) szabály szerint, $(Ux)\,p$ igaz lesz α-nak egy β alternatívájában. Ezt így jelölhetjük:

$$|\,(Ux)\,p\,|_{\beta} = i$$

(olv.: $(Ux)\,p$ logikai értéke β-ban *igaz*). Jelöljük $p\,(u/x)$-szel azt a formulát, amely úgy keletkezik p-ből, hogy az x változót az u individuummal helyettesítjük. Az univerzális kvantor jelentése szerint az előzőekből következik, hogy:

(2) $\quad I_{\beta}$ bármely u elemére $\qquad |\,p\,(u/x)\,|_{\beta} = i.$

Ha I_{β} *magában foglalja* I_{α}-t, akkor (2) és (M*) alapján

(3) $\quad$ minden I_{α}-beli u-ra $\qquad |\,Mp\,(u/x)\,|_{\alpha} = i$

is teljesül, amiből az univerzális kvantor jelentése alapján:

$$|\,(Ux)\,Mp\,|_{\alpha} = i$$

következik. Összegezve: abból, hogy $M\,(Ux)\,p$ igaz egy α szituációban, következik, hogy $(Ux)\,Mp$ is igaz α-ban, *föltéve, hogy elfogadjuk azt az elvet, hogy egy szituáció minden alternatívájának univerzuma magában foglalja a kiinduló szituáció univerzumát.* Mivel (1) elfogadhatatlan, ez az elv is elvetendő. Ekkor (2)-ből (3)-ra nem lehet következtetni, hiszen előfordulhat, hogy u eleme I_{α}-nak, de I_{β}-nak nem, és $p\,(u/x)$ hamis α minden olyan alternatívájában, amelynek univerzuma magában foglalja u-t.

Ha az idézett elv elvetésében csak ilyen ellenpéldákra tudnánk hivatkozni, akkor azt lehetne mondani, hogy szemantikus elméletünk nem áll elég szilárd alapokon, hiszen elképzelhető, hogy valamilyen később talált paradoxon miatt újra felül kell vizsgálni. Valójában az ellenpéldára semmi szükségünk nincs. Semmiféle „a priori" érv nem szól az ellen, hogy egy adott szituáció lehetséges alternatíváiban nem kell léteznie minden olyan individuumnak, amely az adott szituációban létezik. Mondjuk, azon aktuális szituációnak, hogy Görögországban ma katonai diktatúra van, egy lehetséges alternatívája egy demokratikus rezsim Görögországban. Miért kellene ebben az alternatí-

[22] A magyar nyelvben van egy kis határozatlanság a mondatra *(de dicto)* és a tulajdonságra *(de re)* alkalmazott modalitások kifejezésében. „Szükségszerű, hogy minden hattal osztható szám osztható hárommal" helyett néha ezt mondjuk: „Minden hattal osztható szám szükségszerűen osztható hárommal." Az utóbbi formában kétséges lehet, hogy a szükségszerűség a mondatra vagy pedig csak a „hárommal osztható" tulajdonságra vonatkozik-e. E kétértelműség elkerülését célozza, hogy itt (és a továbbiakban is) a tulajdonságra vonatkozó modalitásjelzőt („szükségszerűen", „potenciálisan") mindig kötőjellel kapcsoljuk a tulajdonsághoz.

vában minden olyan individuumnak léteznie, amely az aktuális szituációban szerepel? Miért zárná ki az alternatíva fogalma éppen az individuumtartományra vonatkozó alternatívákat? Világos, hogy ilyen kizáró kikötéseknek csak bizonyos speciális esetekben lehet létjogosultságuk.

A példáknak csak az a szerepük, hogy megmutassák a formális-deduktív módszer gyöngeségét (abban az esetben, amikor hiányzik a kielégítő szemantikai megalapozás). Ez a megjegyzés nem kíván kritika lenni a modális logika korábbi fejlődésével szemben. A tudomány vargabetűit ritkán lehet objektív kritikával illetni, és nemigen lehet elődeinknek szemrehányást tennünk azért, hogy nem voltak olyan okosak, mint kortársaink (magunkról nem beszélve). De lehet *tanulni* a tudomány történetének vargabetűiből. És a tanulság, az adott esetben, bizonyára a következő: A logikai igazság megközelítésének természetes útja, a logika minden területén, a tárgy szemantikájának kidolgozása. A szintaktikus vagy formális-deduktív fölépítésnek a tárgy szemantikájához kell igazodnia. Egy deduktív-formális logikai elmélet csak ideiglenes pótszer lehet a szemantikus elmélet helyett. E felfogás „harcos" hirdetője Hintikka.

De ha nem ragaszkodunk az individuumtartományok uniformitásához, akkor egy-egy interpretációban előfordulhat, hogy valamely formulának az egyik szituációban van, egy másikban pedig nincs logikai értéke, amint az előző példában is láttuk. Így előfordulhat, hogy egy p formula *nem hamis* α egyetlen alternatívájában sem, de az mégsem teljesül, hogy p igaz α minden alternatívájában (mert egyes alternatív szituációkban egyáltalán nincs logikai értéke). Így a „mindig igaz" és a „sohasem hamis" megszűnnek egymás szinonímái lenni: ami sohasem hamis, az még nem biztos, hogy mindig igaz (néha értelmetlen is lehet).

Ezzel egyben megszűnik Lp és $\sim M \sim p$ ekvivalenciája is, hiszen Lp (az (L*) szabály szerint) azt fejezi ki, hogy p „mindig igaz", $\sim M \sim p$ pedig (az (M*) szabály és a negáció értelme szerint) azt jelenti, hogy p „sohasem hamis". Hintikka, nem akarván feladni Lp és $\sim M \sim p$ ekvivalenciáját, az (L*) szabályt így gyöngíti:

(L^0) Lp akkor és csak akkor igaz egy α szituációban, ha p igaz α-ban, és nem hamis α egyetlen alternatívájában sem.

E módosítással már Lp nem azt jelenti, hogy p „mindig igaz", hanem csak azt, hogy p „sohasem hamis" (igaz minden olyan szituációban, amelyben értelmes). E módosítás után nem lesz érvényes az alábbi formula sem (itt „(Ex)" az x változóra vonatkozó egzisztenciális kvantor jele):

$$(Ex)\, Lp \supset L\, (Ex)\, p,$$

noha ez is bizonyíthatónak számít az **M** rendszerrel kombinált deduktív predikátumkalkulusban. Ez éppoly paradox jellegű, mint az (1) alatti, hiszen szavakban kifejezve ezt mondja: ha van olyan dolog, amely szükségszerűen-p-tulajdonságú, akkor szükségszerűen létezik p-tulajdonságú dolog. Hintikka a következő ellenpéldával cáfolja e formulát. „Föltehetjük, az érvelés kedvéért, hogy minden kerék szükségszerűen-kerek. Ám ennek alapján mégsem fogunk úgy következtetni, hogy mivel történetesen léteznek kerekek, a kerek tárgyak létezése a világnak szükségszerű és elkerülhetetlen sajátsága."[23]

[23] I. m. 61—62.

Lássunk egy másik paradoxont. Az **S5** rendszerrel kombinált deduktív predikátumkalkulusban bizonyítható a következő formula:

$$M\,(Ex)\,p \supset (Ex)\,Mp.$$

Szavakkal: Ha lehetséges, hogy létezzék p-tulajdonságú dolog, akkor van olyan dolog, amely potenciálisan-p-tulajdonságú. (Szöveges példával: Ha Amáliának lehetne gyermeke, akkor van valaki, aki potenciálisan-gyermeke Amáliának.) Ez a híres és sokat vitatott Barcan formula.[24] A „lehetséges" legtöbb értelmezése mellett ez is elfogadhatatlan. „Világos, hogy ami *létezhet*, az nem mindig létezik *ténylegesen;* a születésszabályozás nem logikai lehetetlenség", jegyzi meg szellemesen Hintikka.[25] Természetesen a Barcan formula is érvénytelen szemantikus rendszerünkben, hacsak elfogadjuk, hogy a különböző szituációk különböző individuumtartományokkal rendelkezhetnek.

4. AZ AZONOSSÁG PROBLÉMÁJA

A modális predikátumkalkulus másik nagy problémája az individuumok azonosságával kapcsolatos. Jelöljük, a hagyományos módon, „$a = b$"-vel azt, hogy a és b azonos individuumok. A kétértékű logikában általánosan elfogadott Leibniz elve az azonos individuumok *salva veritate* (igazságot megőrző) helyettesíthetőségéről:
(A*) Ha $a = b$, akkor bármely igaz állításban a-t b-vel vagy b-t a-val fölcserélve (néhány vagy minden előfordulásában), igaz állításhoz jutunk.

Ennek megfelelően a deduktív kétértékű logikai rendszerekben bizonyítható (és a megfelelő szemantikai elméletben érvényes) a következő formula:

$$(4) \qquad (\,(a = b)\,\&\,p) \supset p\,(b/a),$$

ahol p tetszőleges formula és $p\,(b/a)$ úgy keletkezik p-ből, hogy b-t teszünk a helyébe.

Hosszú és elkeseredett vitát váltott ki az a kérdés, hogy vajon ez az elv alkalmazható-e a modális logikában. A probléma érzékeltetése érdekében lássuk a következőket.

Nyilvánvaló, hogy „$a = a$" logikai igazság (deduktív rendszerekben többnyire axióma). Akkor az **M**, **B**, **S4**, **S5** rendszerek mindegyikében érvényes (RL) szabály szerint

$$(5) \qquad L\,(a = a)$$

bizonyítható formula. Elfogadva, hogy a kétértékű axiómák és szabályok a modális logikára is kiterjeszthetők, írjunk (4)-ben „p" helyére „$L\,(x = a)$"-t (ekkor „$p\,(b/a)$" helyébe „$L\,(x = b)$"-t kell írnunk):

$$(\,(a = b)\,\&\,L\,(x = a)\,) \supset L\,(x = b),$$

[24] Lásd a [11] lábjegyzetet.
[25] I. m. 66.

Ebből könnyen bizonyítható az

$$(\,(a = b)\,\&\,L\,(a = a)\,)\supset L\,(a = b)$$

formula, mely az előbbiből a határozatlan x-nek a-val való helyettesítésével keletkezik. Ez utóbbi pedig a megengedett szabályok segítségével átalakítható ebbe:

$$(6)\qquad L\,(a = a)\supset(\,(a = b)\supset L\,(a = b)).$$

A leválasztási szabályt az (5), (6) formulákra alkalmazva, kapjuk az

$$(7)\qquad (a = b)\supset L\,(a = b)$$

formulát, amely ezt mondja: *amik azonosak, azok szükségszerűen azonosak.*

Ha két individuum azonos, akkor az nem két individuum, hanem egy. Ezen az alapon (7) helyesnek tűnik. Ha a azonos b-vel, akkor (7) előtagja tulajdonképpen $a = a$, utótagja pedig $L\,(a = a)$. Ámde kijelentéseinkben (és az őket kifejező formulákban) természetesen nem maguk az individuumok szerepelnek, hanem az őket megnevező kifejezések: tulajdonnevek (pl. Duna, Jupiter) vagy terminusok (pl. „a kísérleti fizika tanszék vezetője", „a klub elnöke"), gyűjtőnéven: szinguláris terminusok. És mivel általában nincs 1—1 megfeleltetés a szinguláris terminusok és az individuális objektumok között, azért amennyiben (7)-ben a és b nem valóságos individuumok, hanem csupán individuumok nevei (szinguláris terminusok), úgy (7) elfogadhatatlan.

Lássunk egy sokat idézett példát. Jelentse a Nap-rendszerünk bolygóinak számát, b pedig a „9" természetes számot. Ezen interpretáció mellett (7) ezt mondja: „Ha a bolygók száma 9, akkor szükségszerű, hogy a bolygók száma 9." Mivel a bolygók száma valóban kilenc, ezek szerint a bolygók száma nem is lehetne más, mint kilenc. Ez a konklúzió azonban logikailag is, fizikailag is tarthatatlan.

Ezek szerint (4) elfogadhatatlan a modális logikában. A 3. pontban bevezetett modális szemantika szerint sem érvényes ez a formula. Figyeljük meg ugyanis a (C) kirovást. E szerint *minden egyes szituációra* alkalmaznunk kell (többek között) a kétértékű predikátumkalkulusra vonatkozó (c) előírást. Ez azt jelenti, hogy a formulánkban szereplő szabad individuumváltozókat (pl. a (4)-beli a-t és b-t) minden szituációban azonosítani kell a szituáció individuumtartományának bizonyos elemeivel. Mivel egyéb megszorítás nincs, megtehetjük azt, hogy az α szituációban a-t is, b-t is egy I_α-beli u-val azonosítjuk, egy másik β szituációban viszont a-t u-val, b-t pedig egy ettől különböző v-vel azonosítjuk. Így

$$|\,a = b\,|_\alpha = i,\qquad \text{de}\qquad |\,a = b\,|_\beta = h$$

lesz (ahol h a *hamis* logikai érték jele). Ha történetesen β egy alternatívája α-nak, akkor ezen interpretáció mellett

$$|\,L\,(a = b)\,|_\alpha = h$$

lesz, tehát pl. (7) értéke *hamis* lesz α-ban. Ennyi elég is annak illusztrálására, hogy szemantikánk szerint (4) nem érvényes.

Egy példa arra, hogy (4) az episztemikus logikában sem érvényes. Ha (4) érvényes volna, akkor helyes lenne az alábbi következtetés.

Premisszák: { *A város peremén* szerzője = a *Magad emésztő* . . . szerzője.
B. tudja, hogy *A város peremén* szerzője József Attila.

Konklúzió: B. tudja, hogy a *Magad emésztő* . . . szerzője József Attila.

Világos, hogy a premisszák igazságából nem következik a konklúzió igazsága. A premisszák igazságaival az is összefér, ha *B.* hírét sem hallotta a *Magad emésztő* . . . c. versnek.

Egészen általánosan: abból, hogy két terminus egy adott α szituációban ugyanarra az individuumra utal, egyáltalán nem következik, hogy a szóban forgó terminusok α egy alternatívájában is egyazon individuumra utalnak. Abból, hogy jelen szituációnkban

az Egyesült Államok elnöke = R. M. Nixon,

(szerencsére) nem következik, hogy e tényigazságnak más, alternatív szituációkban is fönn kell állnia.

Az itt bemutatott egyszerű szemantikai elvek helyett Hintikka eléggé bonyolult szemi-szemantikai feltételezésekkel szabályozza azt, hogy az azonosak milyen esetekben helyettesíthetők egymással. E feltételek persze mind következményei a korábban említett szemantikai elveknek. Hintikka bonyolult megfogalmazásai talán azt célozzák, hogy a szemantikai eredetű elveket közelebb hozza a formális-deduktív fölépítés metodikájához. Körülményes és sok magyarázatot igénylő megfogalmazásaik miatt Hintikka feltételeinek ismertetésétől eltekintünk.

5. EGZISZTENCIÁLIS ÉS UNICITÁSI ELŐFÖLTEVÉSEK

A kétértékű predikátumkalkulus deduktív rendszerében axióma vagy bizonyítható az alábbi formula:

(8) $$p\,(a/x) \supset (Ex)\,p.$$

Szavakban: ha p igaz a-ra, akkor van olyan individuum, amelyre p igaz. Hintikka szerint e formula a modális logikában nem érvényes. Ellenpéldája: Tegyük „p" helyébe a modális „$L\,(x = a)$" formulát. (Ekkor „$p\,(a/x)$" helyére „$L\,(a = a)$"-t kell írnunk.) A kapott formula:

9) $$L\,(a = a) \supset (Ex)\,L\,(x = a).$$

Tegyük föl, hogy az itt szereplő a jelentése: „az Egyesült Államok legközelebbi elnöke". Ekkor (9) előtagja azt mondja, hogy szükségképp a legközelebbi elnök azonos a legközelebbi elnökkel. „Az utótag azt mondja, hogy van valaki, aki szükségképp a legközelebbi elnök, vagyis akinek a megválasztása elkerülhetetlen. Ez pedig, a szükségszerűség bármely értelmes interpretációja mellett, hamis."[26] Hintikka egy másik interpretációt is említ (9)-re. Jelentse a a bolygók számát. Ezzel (9) így hangzik: Ha szükségszerű, hogy a bolygók száma azonos önmagával, akkor van olyan szám, amely szükségszerűen a bolygók száma.[27]

[26] Hintikka, 117.
[27] I. m. 118.

Még világosabb lesz, ha az (5) szerint érvényes előtagot leválasztjuk (9)-ből. A kapott $(Ex)\ L\ (x = a)$ formula, az iménti interpretáció szerint, lényegében azt mondja, hogy a bolygók száma determinált, s ez persze hamis.

Vegyük most (9) helyett a következő gyöngébb formulát:

$$(10) \qquad (a = a) \supset (Ex)\ (x = a).$$

Ez nem-modális, következésképp a kétértékű logikában érvényes ((8) alapján). De ha a helyébe „a jelenlegi francia király" terminust írjuk, abszurd eredményt kapunk. Az abszurditás még szembetűnőbb, ha leválasztjuk az érvényes „$(a = a)$" előtagot. A kapott (érvényes) „$(Ex)\ (x = a)$" formula, a mondott interpretáció mellett, azt állítja, hogy „létezik a jelenlegi francia király". Ez azonban ellentmond a tényeknek. Hogyan kerülhet egy logikai igazság összeütközésbe a tényekkel?

Hintikka külön cikket szentel a kérdésnek.[28] Megvilágítása szerint a kétértékű logikában van egy (többnyire elhallgatott) *egzisztenciális előföltevés*, amely szerint mindaz, amiről beszélünk, létezik. Pontosabban: a formuláinkban szereplő szabad individuumváltozók mindig létező objektumokra utalnak. E föltevés mellett sem (10), sem a belőle leválasztással keletkező „$(Ex)\ (x = a)$" nem lehet hamis, hiszen a egy létező individuumot jelent. (Ehhez igazodik szemantikánk (c) pontja is, amely szerint a-t azonosítanunk kell az individuumtartomány valamely elemével.) Ezek szerint a helyébe nem tehetünk olyan terminust, amelynek nincs referenciája, amely semmit sem nevez meg.

Hintikka elégedetlen ezzel az állapottal. Elfogadja azt az általános elvet, hogy a *kötött* individuumváltozók értékei csak létező (létezőnek elismert) individuumok lehetnek (vagyis hogy az individuumtartomány elemei mindig létező objektumok), de nem fogadja el azt, hogy a szabad változóknak is feltétlenül létező objektumokra kell vonatkozniok (tehát nem fogadja el azt a szemantikai elvet, hogy minden szabad változót azonosítanunk kell a tárgyalási univerzum valamely elemével). Másszóval: Hintikka szükségesnek tartja „üres" (referencia nélküli) szinguláris terminusok megengedését is formuláinkban (mint pl. „a jelenlegi francia király" előbbi példánkban). Természetesen ez azzal a körülménnyel jár együtt, hogy meg kell különböztetnünk az üres és a nem üres szinguláris terminusokat. Hintikka javasolja az „x létezik" predikátum bevezetését e célra. Ha az említett predikátumot $Q(x)$-szel jelöljük, akkor (8) helyett az alábbi formulát kell érvényesnek elismernünk:

$$(8^*) \qquad (p\ (a/x)\ \&\ Q\ (a)\ ) \supset (Ex)\ p.$$

Szavakban: ha p igaz a-ra, és a létezik, akkor van olyan individuum, amelyre p igaz. E korlátozó feltétellel már (9) és (10) nem lesznek érvényesek, s így a hamis egzisztenciális konklúziók elkerülhetők.

Ezután Hintikka megvizsgálja, hogy a $Q\ (x)$ létezési predikátumnak milyen szemantikai tulajdonságokkal kell rendelkeznie, s hogy szemantikai alapelveinket hogyan kell módosítani ahhoz, hogy az egzisztenciális előföltevéseket kiküszöböljük. Ennek során kimutatja, hogy minden szükséges szemantikai szempontból $Q\ (a)$ egyenértékű a $(Ex)\ (x = a)$ [vagy $(Ex)\ (a = x)$] formulával. Tehát nincs szükség külön létezési predikátumra, mert a mondott formula

[28] „Existential presuppositions and their elimination"; i. m. 23—44.

minden releváns vonatkozásban képes azt helyettesíteni. Így (8*) helyett végül is a következő érvényes formulát kapjuk:

$$(8^{**}) \qquad (p\,(a/x)\ \&\ (Ex)\,(x = a)\,) \supset (Ex)\,p.$$

Megfelelőleg az univerzális kvantorra vonatkozó szokásos $(Ux)\,p \supset p\,(a/x)$ axiómát a következő szigorúbb axiómával kell helyettesíteni:

$$(\,(Ux)\,p\ \&\ (Ex)\,(x = a)\,) \supset p\,(a/x).$$

Az egzisztenciális előföltevések kiküszöbölésére vonatkozó szemantikai módosítások[29] nem túlságosan komplikáltak. De kevésnek bizonyulnak *modális* célokra. Így a (9) alatti példa kijavításához nem lenne elegendő „$(Ex)\,(x = a)$" hozzáfűzése az előtaghoz, hiszen

$$(11) \qquad (L\,(a = a)\ \&\ (Ex)\,(x = a)\,) \supset (Ex)\,L\,(x = a)$$

is hamis, ha pl. a az USA legközelebbi elnökét jelenti. A szükséges kiegészítés most „$(Ex)\,(x = a)$" helyett „$(Ex)\,L\,(x = a)$" (ami az adott példát természetesen trivializálja). Bonyolultabb modális komponensek esetén még bonyolultabb kiegészítő feltételek szükségesek. Hintikka pontosan megfogalmazza őket,[30] de itt nem térünk ki a technikai részletekre. A Hintikka-féle feltételek rendszere olyan, hogy egyúttal a 4. pontban említett paradoxon-típusok elkerülését is biztosítja. Mint láttuk, azok a paradoxonok lényegében abból az előföltevésből fakadtak, hogy az individuumnevek referenciája, szituációktól függetlenül, egyértelmű. Az *egzisztenciális* előföltevés mint ezen *unicitási* föltevés speciális esete mutatkozik, legalábbis a Hintikka-féle beállításban.

A 3. pontban bemutatott modális szemantika, mint láttuk, unicitási előföltevést nem tartalmaz, de egzisztenciális előföltevést igen. E szemantika szerint sem (9), sem (11) nem érvényes, viszont az analóg szerkezetű *nem-modális* (10) formula érvényes. Ezekből az észrevételekből úgy tűnik, hogy az egzisztenciára vonatkozó előföltevés talán mégsem tekinthető úgy, mint az unicitási előföltevés speciális esete.

Ez a kérdés persze lényegtelen. Ami lényeges, az a következő: mit nyerünk és mit veszítünk az egzisztenciális előföltevés kiküszöbölésével?

A probléma kissé átfogóbb tárgyalása érdekében térjünk vissza az interpretáció (klasszikus-kétértékű) fogalmához. Egy formula egy interpretációja végül is nem jelent mást, mint (az I individuumtartomány megadása után) megadni a formulában levő összes szabad változó referenciáját (I-re vonatkoztatva). Ha, Hintikka útmutatása nyomán, megengedünk olyan interpretációkat is, amelyekben egyes szabad individuumváltozóknak nincs referenciájuk, akkor miért ne engedhetnénk meg olyan interpretációkat is, amelyekben egyes predikátumváltozóknak nincs referenciájuk?

[29] Nem adjuk itt a szükséges módosítások precíz megfogalmazását, mert azokhoz pontosan ismertetni kellene Hintikka szemi-szemantikai módszerét, s ez terjedelmes kitérőt jelentene. E helyett mindenütt arra törekszünk, hogy Hintikka eszméit lefordítsuk a cikkünkben kifejtett szemantikai koncepció nyelvére.

[30] „Existential presuppositions and uniqueness presuppositions"; i. m. 112—147. Lásd főleg 121—124.

Mit jelentene ez gyakorlatilag? Jelöljön F egy egyargumentumú predikátumváltozót. F referenciája nem más, mint I azon u elemeinek halmaza, amelyekre Fu igaz. Ez a halmaz lehet üres is, ekkor $(Ex)\ Fx$ értéke h. Ez tehát nem jelentheti F referenciájának hiányát. Így azt kell mondanunk, hogy F referenciájának hiánya nem jelenthet mást, mint azt, hogy $(Ex)\ Fx$ se nem igaz, se nem hamis. Azaz: F-nek akkor és csak akkor nincs referenciája, ha $(Ex)Fx$-nek *nincs logikai értéke.* (Vagy, ha úgy tetszik, egy *harmadik* logikai értéke van, amelyet talán „értelmetlen"-nek nevezhetnénk.) Hasonló feltételt kaphatunk többargumentumú predikátumváltozókra és kijelentésváltozókra is.

Összegezve, e sorok írójának véleménye szerint a referenciahiány általános logikai karakterizálójának a logikai érték hiányát (ill. az „értelmetlen" érték föllépését) kell tekinteni. Ebből adódik, hogy referenciátlan individuális terminust tartalmazó formulának soha sincs logikai értéke. Tehát, ha pl. a-nak nincs referenciája, akkor „$a=a$" *nem igaz,* hanem értelmetlen, és „$(Ex)\ (x=a)$" *nem hamis* (mint Hintikka javasolja), hanem ugyancsak értelmetlen.

Egy ilyen szemantika — amelynek eszméje a néhai A. N. Priortól[31] származik — egységes keretet nyújtana a referenciátlan változók logikai státuszának tárgyalására. Ha e szemantikában *logikailag igaz* formulákat keresünk (tehát olyanokat, amelyek *sohasem hamisak és sohasem értelmetlenek),* akkor csupán olyan formulákra gondolhatunk, amelyekben egyáltalán nincsenek szabad változók (hiszen egy szabad változó értelmetlenné teszi a formulát, mihelyst nincs referenciája). Így pl. logikai igazság lesz az, hogy '$(Ex)\ (x = x) \supset (Ex)\ (x = x)$', és ehhez hasonlókkal be is kell érnünk. De ha bevezetjük a *cáfolhatatlan* formula fogalmát — ezen értve azokat a formulákat, amelyeket nem lehet hamisra interpretálni —, akkor visszakapjuk a kétértékű logika *érvényes* formuláinak osztályát.[32] Ebből az eszmefuttatásból legalább annyi tanulságot levonhatunk, hogy a kétértékű logikában *érvényesnek* nevezett formulákat helyesebb volna szerényen csak *cáfolhatatlan* formuláknak nevezni.

Nézetem szerint egyéb tanulság is adódik. Nevezetesen az, hogy az egzisztenciális előföltevések kiküszöbölése fölösleges. Fölösleges, mert helyettesíthető azzal az — *amúgy is elengedhetetlen* — megállapítással, hogy egy szabad változót tartalmazó formula nem lehet igaz, ha valamely változójának nincs referenciája. Az egyetlen tényleges nyereség a Hintikka javasolta szemantikában az, hogy benne kifejezhető az individuumnevek referenciájának megléte ('$(Ex)\ (x = a)$' segítségével), ill. hiánya (az előbbi negációjával). A veszteség viszont az elmélet nehézkessége.

Az egzisztenciális előföltevések problémája egyébként megkerülhető, ha csak zárt formulákra korlátozódunk, vagyis olyanokra, amelyek szabad individuumváltozókat nem tartalmaznak. E korlátozással természetesen az unicitási probléma is elesik. Egyes szerzők (pl. Kripke is) ezt a radikális fogást alkalmazzák a modális logikában.

A zárt formulák különben komoly gondot okoznak Hintikka „előföltevésmentes" szemantikájában. Nevezetesen, nem lehet tagadni olyan formulák érvényességét, mint pl. (4) univerzális lezártja:

$$(4^*) \qquad (Ux)(Uy)\ (((x = y)\ \&\ p) \supset p(y/x)).$$

[31] Lásd pl. A. N. Prior, *Time and Modality,* Oxford 1957, Ch. V.

[32] Ha üres univerzumot is megengedünk, akkor annyi eltérés lesz, hogy '$(Ex)\ (x = x)$' nem lesz *cáfolhatatlan,* noha a klasszikus kétértékű logikában (ahol az üres univerzum esete kizárt) *érvényes.*

A cikkünkben bemutatott modális szemantika szerint e formula érvényessége szinte ránézésre belátható (bármilyen bonyolult modális műveletek szerepeljenek is p-ben), hiszen x és y helyébe, bármely α szituációban, csak I_α elemeit szabad helyettesíteni (neveket, terminusokat, amelyek változtatják referenciájukat, itt nem kell figyelembe venni). Hintikka szemantikájában, a bonyolultan fogalmazott feltételek miatt, a bizonyítás igen terjedelmes.[33]

A csatlakozó kérdés elvi jelentőségű. W. O. Quine érvelése szerint[34] az azonos individuumok helyettesíthetőségének leibnizi elvét nem lehet tagadni, mert ez a döntő próbaköve annak, hogy helyes fogalmunk van-e *az individuumról*. Quine a leibnizi elvet mindig a zárt (4*) alakban fogalmazta meg. Hintikka korábbi cikkeiben elutasította nemcsak (4)-et, de (4*)-ot is. Később, a kritika hatására, úgy módosította szemantikáját, hogy (4*) már érvényesnek számít. Jelen könyvében Hintikka elvileg helyesen oldja meg a problémát: a *valódi individuumokra* fenntartás nélkül érvényes a leibnizi elv, szinguláris terminusokra azonban csak nem-modális kontextusokban áll korlátlanul.Ez így helyes. Amit bírálni lehet, az az, hogy ez nem a szemantika kiindulópontja, hanem csupán bebizonyítható, hogy a javított szemantikával nem ellenkezik.

Még egyszer visszatérve az individuális terminusok referenciájának problémájára, hadd említsük meg azt az ismert fogást, amellyel a probléma méregfoga kihúzható. E fogás az individuális terminusok teljes kiküszöbölése ún. leíró predikátumok segítségével. E szerint konstruálni kell olyan egyargumentumú predikátumot, melynek terjedelmébe legföljebb egy individuum tartozik, és amely tartalmazza a kiküszöbölendő szinguláris terminus referenciáját (ha van neki). Ezután bármilyen állítást a szóban forgó individuális terminusról úgy formalizálunk, mint amely igaz arra az egyetlen individuumra, amelyre leíró predikátumunk igaz. Egy példával illusztrálva, formalizáljuk „a jelenlegi francia király kopasz" kijelentést. Vezessük be az F leíró predikátumot az

Fx: x a jelenlegi francia király

jelentéssel, és a K predikátumot a

Kx: x kopasz

jelentéssel. Azt, hogy „létezik a jelenlegi francia király", most „$(Ex)(x = a)$" helyett (ahol „a" az „a jelenlegi francia király" szinguláris terminus helyett áll) a

$$(Ex)(Fx \ \& \ (Uy)(Fy \supset (y = x)))$$

formulával fejezhetnénk ki, amely egyben azt is tartalmazza, hogy *csak egy* F tulajdonságú individuum, azaz csak egy francia király van. Természetesen ez a formula (kielégíthető, de) nem érvényes, és így máris elesik a nem-létező individuumok létezése bizonyithatóságának vádja. Példánkat befejezve, „a jelenlegi francia király kopasz" mondatot így formalizálhatjuk:

$$(Ex) \ (Fx \ \& \ Kx \ \& \ (Uy) \ (Fy \supset \ (y = x))).$$

Ha olyan interpretációt szerkesztünk, amelyben F az univerzum minden elemére hamis (annak megfelelően, hogy eredeti jelentése szerint F csak a jelenlegi francia királyra lehetne igaz, de ilyen nem létezik), akkor ez a formula is, az előbbi is, hamis lesz. — Analóg eljárással bármely összetett kijelentésből (lehet modális is) bármely szinguláris terminust kiküszöbölhetünk.[35]

[33] I. m. 130—132.

[34] Lásd pl. Quine, „Three grades of modal involvement", *Proceedings of XIth International Congress of Philosophy*, Brussels, Vol. 14, 65—81.

[35] Lásd pl. Quine, *A logika módszerei*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1968, 256—266.

De ha megtartjuk a szinguláris terminusokat, akkor sincs elég súlyos ok az egzisztenciális föltevések kiküszöbölésére. Ha mégis meg akarjuk ezt tenni, akkor viszont tegyük stílusosan, következetesen, *à la* Prior.

6. A DEONTIKUS LOGIKA SZEMANTIKÁJA

A szükségszerűség igen speciális esete a *normatív* szükségszerűség. Normák[36] valamilyen rendszere („kódexe") szerint szükségszerű az, amit a normák *kötelező* jelleggel előírnak, s lehetséges az, amit a normák *megengednek*. A „kötelező", „megengedett" fogalmakkal operáló modális logikát *deontikus* logikának nevezik.[37] A deontikus szükségszerűség és lehetőség kifejezésére rendszerint az O, P betűket használják (az aléthikus L, M helyett). Ha p egy kijelentés, akkor Op intuitív jelentése: „p-nek igaznak *kell* lennie (a normák szerint)"; Pp jelentése pedig: „*megengedett* (a normák szerint), hogy p igaz legyen". A tiltást P negációjával lehet kifejezni (hasonlóan ahhoz, ahogyan a lehetetlenség M negációjával kifejezhető). $\sim Pp$ helyett gyakran Fp-t írnak[38] (tehát F mint $\sim P$ rövidítése szerepel). O és P között nyilvánvalóan fennáll a $P = \sim O\sim$ kapcsolat ($M = \sim L\sim$ analógiájára): ami megengedett, annak negációja nem lehet kötelező.

Hintikka könyvének utolsó tanulmánya[39] foglalkozik a deontikus logikával. Megítélésünk szerint e cikk a deontikus logika számos, korábban sokat vitatott problémájára ad kielégítő megoldást.

Alkalmazható-e a modális szemantika *általános* koncepciója a deontikus logikában? Hintikka válasza határozott „igen". Az első probléma, ami ezzel kapcsolatban tisztázandó, a következő: Mit kell érteni a deontikus szemantikában egy adott szituáció egy alternatívája alatt? A választ e kérdésre már Kant megadta, a „Reich der Zwecke" fogalmának bevezetésénél. A „Reich der Zwecke" az az ideális világ, amelyben a normák mind teljesíttetnek. Megfelelőleg egy α szituáció deontikus alternatívája egy olyan β szituáció, amelyben mindaz, ami α-ban kötelezőként van előírva, megvalósult aktuális igazsággá válik. Egy ilyen β szituáció *deontikusan perfekt* (α-hoz viszonyítva).

Csak egy „apró" kiegészítés szükséges a kanti ideához. Kant szerint a deontikusan perfekt világ egyetlen entitás. A helyzet azonban az, hogy vannak morálisan közömbös aktusok is, olyanok, amelyeket a normák se nem tiltanak, se nem kötelesznek. Ha a p kijelentés egy ilyen aktus leírása, akkor egy deontikusan perfekt világban p lehet igaz is, hamis is. Következésképp a deontikusan perfekt világ unicitása nincs biztosítva. Ennélfogva egy α szituációnak több deontikus alternatívája is lehet. Ezen alternatívák mindegyikében igaz mindaz, ami α normái szerint kötelező, egy közömbös kijelentés értéke viszont lehet az egyik alternatívában igaz, a másikban pedig hamis. Ez a felfogás bizonyára eltérést jelent a morál kanti filozófiájától. De végül is nem Kant

[36] Normákon rendszerint erkölcsi vagy jogi normákat értenek. A most következő fejtegetések azonban minden megszorítás nélkül alkalmazhatók pl. műszaki-technikai normákra is.

[37] A görög „$\delta\varepsilon\omega$" (= „kötök, szükségelek"), ill. „$\delta\varepsilon\iota\nu$" (= kell, szükséges, illő, kötelező) igéből.

[38] O, P és F rendre az angol „obligatory" (= kötelező"), „permitted" (= „megengedett"), „forbidden" (= „tilos") szavak kezdőbetűi.

[39] „Deontic logic and its philosophical morals"; i. m. 184—214.

etikájához kívánunk modellt szerkeszteni, hanem tetszőleges normatív kódexhez. A normatív kódexek pedig általában megtűrnek indifferens aktusokat is.

A deontikus alternatíva fogalmának tisztázása után meg kell vizsgálnunk, hogy hogyan karakterizálható a deontikus alternatíva-reláció (az R reláció a deontikus logikában). Az aléthikus logikában a leggyöngébb és így a legáltalánosabb követelmény R reflexivitása volt. A deontikus logikában ez azt jelentené, hogy minden szituáció deontikus alternatívája önmagának, azaz deontikusan perfekt a benne kimondott normákhoz képest. Ez csak akkor teljesülne, ha a normatív előírásokat sohasem sértenék meg. Ezek alapján világos, hogy a deontikus logikában nem lehet általánosan megkövetelni R reflexivitását. Ezzel elkerüljük, hogy az $Op \supset p$ formula („ami kötelező, azt teljesítik") *érvényes* legyen: ha Op igaz α-ban, akkor ugyan p-nek igaznak kell lennie α minden deontikus alternatívájában, de α nem feltétlenül alternatívája önmagának, így tehát p-nek nem kell szükségképp igaznak lennie α-ban.

Tegyük föl most, hogy β egy deontikus alternatívája α-nak. Ez azt jelenti, hogy β deontikusan perfekt α-hoz képest: minden, ami α-ban kötelező, az β-ban teljesül. Kérdés, vajon β perfekt-e *önmagához viszonyítva*, azaz teljesülnek-e β-ban a β-beli normák? Praktikus megfontolások alapján Hintikka válasza az, hogy β-nak önmagához viszonyítva is perfektnek kell lennie. Megfontolásait a következő példával lehetne illusztrálni. Jelentse p azt, hogy 'B. állampolgár útlevelet vált', q pedig azt, hogy 'B. állampolgár külföldre utazik', és tegyük föl, hogy az aktuális α szituáció nem tartalmazza Op-t, de tartalmazza Pq-t (azaz, hogy B. nem köteles útlevelet váltani, de szabad külföldre utaznia). Akkor van az α szituációnak egy olyan (elképzelt vagy megvalósult) β alternatívája, amelyben q igaz (azaz amelyben B. állampolgár külföldre utazik). Természetesen ez a szituáció α-nak egy perfekt alternatívája, ami elsődlegesen azt jelenti, hogy B-nek az α-beli törvényeket be kell tartania ahhoz, hogy egyáltalán ebbe a szituációba kerülhessen, azaz hogy külföldre utazhasson. Tegyük föl, hogy ez a szituáció már *tartalmazza* Op-t (ami azt jelenti hogy ha B. valóban külföldre utazik, akkor köteles útlevelet váltani). Ha p hamis lenne β-ban (azaz ha B. útlevélváltás nélkül utazna külföldre), akkor aligha volna helyes azt mondani, hogy β deontikusan perfekt alternatívája α-nak (ahogyan a joggyakorlat az adott esetben nem is tekintené B.-t törvénytisztelő polgárnak). Ez tehát az érvelés a következő szemantikai elv mellett: *Ha β egy deontikus alternatívája α-nak, akkor β deontikus alternatívája önmagának is.* Tömören: $\alpha R \beta$ maga után vonja $\beta R \beta$-t. Bár a reflexivitás nem általános követelmény, bizonyos esetekben mégis követelmény, nevezetesen olyan szituációknak *kell* önmaguk alternatíváinak lenniök, amelyek valamely más szituációnak alternatívái. Ezt a követelményt úgy szokás megfogalmazni, hogy R legyen *balról kvázireflexív*.[40]

Az aléthikus szemantikában, ahol a reflexivitás kikötése általános, minden szituációnak van legalább egy alternatívája, ti. önmaga. Deontikus szemantikánkban ez nincs biztosítva. Márpedig ha egy szituációban egyáltalán vannak deontikus (normatív) igazságok, akkor kell, hogy legyen deontikus alternatívája a szóban forgó szituációnak (amelyben a normák teljesülnek). Ezért ki

[40] Ez a megfogalmazás Hintikka cikkében explicite nem szerepel. A [14] lábjegyzetben a kvázireflexivitás egy olyan esetéről van szó, amelyben $\alpha R \beta$ maga után vonja $\alpha R \alpha$-t. Ez *jobboldali* kvázireflexivitás.

kell mondanunk azt a szemantikai elvet is, hogy *minden szituációnak van deontikus alternatívája.*[41]

Legyen ismét β egy alternatívája α-nak, és γ egy alternatívája β-nak. Tegyük föl, hogy *Op* igaz α-ban. Ekkor p-nek igaznak kell lennie β-ban. De természetes követelmény, hogy a normáknak öröklődniök kell, azaz hogy p-nek nemcsak igaznak kell lennie β-ban, hanem normative kötelezőnek is, azaz hogy *Op*-nek igaznak kell lennie β-ban is. Ekkor azonban p igaz lesz γ-ban is, amely β-nak egy alternatívája. Ez azt jelenti, hogy α alternatíváinak alternatívái egyben α-nak is alternatívái. Következésképp a deontikus alternatíva-relációnak *tranzitívnak* kell lennie.[42]

Be lehet látni (bár itt elhagyjuk a további részleteket), hogy ennél több föltevésre nincs is szükség. Deontikus szemantikánk az általános modális szemantikának azon speciális esete, amelyben az R relációra a fenti három kikötés érvényes. (Az (L*), (M*) értékelési szabályok maradnak, csak L helyébe *O*-t, M helyébe pedig P-t kell gondolnunk.) Szemantikus elméletünkkel fölfegyverkezve, nekiláthatunk a deontika néhány problémájának elemzéséhez.

Hintikka megjegyzi, hogy a P operátor nem alkalmas az elidegeníthetetlen jogok kifejezésére.[43] Valóban, abból, hogy *Pp* igaz α-ban, nem következik, hogy *Pp* igaz α alternatíváiban is: a kötelezettségekkel ellentétben, a „jogok" nem öröklődnek át α-ról alternatíváira. Hintikka megoldatlanul hagyja e problémát, noha könnyű észrevenni, hogy *OPp* az adekvát kifejezője annak, hogy p elidegeníthetetlenül jogos. (Jelentse p azt, hogy „B. dolgozik". Akkor *Pp* jelentése az, hogy „B.-nek szabad dolgozni", míg *OPp* azt fejezi ki, hogy „kötelező az, hogy B.-nek szabad dolgoznia", azaz hogy B.-nek elidegeníthetetlen joga van a munkához.) Valóban, ha *OPp* igaz α-ban, akkor szemantikánk szerint *Pp* — sőt *OPp* is — igaz α minden deontikus alternatívájában.

Ebben a példában deontikus operátor hatáskörében további deontikus operátor fordult elő; a példa mutatja, hogy az ilyen formuláknak is van értelmük és jelentőségük.[44] A későbbiekben is találkozunk még ilyen példákkal.

Hintikka nagyon fontos észrevétele a *logikai és a deontikus implikáció megkülönböztetése.* Mint megmutatja, egy sor deontikus paradoxon forrása e két

[41] Hintikka ezt sem mondja ki explicite. Ez azzal függ össze, hogy az ő kvázi-szemantikai tárgyalása eléggé eltér a cikkünkben követett felépítéstől.

[42] Ez sem szerepel explicite Hintikka cikkében, noha feltételrendszeréből világosan kiolvasható.

[43] I. m. 188.

[44] A deontikus logika kiemelkedő úttörője, von Wright, kezdetben azon az álláspontón volt, hogy deontikus operátorokat csak *aktusokra* lehet alkalmazni, kijelentésekre nem. E felfogás szerint deontikus operátor hatáskörében nem szerepelhet további deontikus operátor. Von Wright felfogása első közelítésben nagyon meggyőző. Úgy gondolhatnánk, annak van értelme, hogy „dohányozni tilos", de mi értelme van annak, hogy „kötelező, hogy kétszer kettő négy"? (Ilyenféle megfontolások alapján korábbi cikkeiben e sorok írója is von Wright ezen régebbi álláspontjára helyezkedett.) Ez a beállítás azonban felületes, és a külső nyelvi forma megtévesztő voltának áldozata. *Op*-t (ahol p kijelentés) legföljebb a rövidség kedvéért olvashatjuk ki „kötelező, hogy p" alakban. A pontos értelmezés ez: „kötelező, hogy a p kijelentés leírta állapot bekövetkezzék". Pusztán aktusokkal csak olyan normákat lehet leírni, amelyek a tízparancsolatban szereplőkhöz hasonlítanak (ne ölj, ne lopj stb.). A legtöbb normatív előírás azonban nemcsak valamilyen aktusról szól, hanem személyi, tárgyi és egyéb feltételekről is, amelyeket néha csak nagyon bonyolult szerkezeti kijelentésekkel lehet leírni. A kötelezések finom szerkezetének leírásához tehát az aktusokra való szorítkozás nem elegendő. — A későbbiek során von Wright is feladta eredeti álláspontját (és, mint e cikk tanúsítja, e sorok írója is — ha szabad a két dolgot egy lapon említeni).

fogalom összekeverése. Azt, hogy p logikailag implikálja q-t, természetesen a $p \supset q$ formula fejezi ki. Azt, hogy p deontikusan implikálja q-t, Hintikka az $O(p \supset q)$ formulával definiálja.[45] A különbség érzékeltetésére lássuk a következő példát.

> Ha kötelesek vagyunk A-t megtenni, és A elvégzése esetén kötelesek vagyunk B-t is elvégezni, akkor kötelesek vagyunk B-t is megtenni.

Úgy tűnik, mintha ez egy lapos logikai igazság lenne. A mondat formalizált kifejezése a következő:

(12) $$(Op \& (p \supset Oq)) \supset Oq.$$

Ez, külső szerkezetét tekintve, egy (logikai) implikáció, melyet a kijelentéskalkulus szabályai szerint a következő alakra hozhatunk:

(13) $$\sim Oq \supset (Op \supset p)$$

Helyettesítsük q-t „$p \ \& \sim p$"-vel. Könnyen belátható, hogy „$\sim O(p \& \sim p)$" érvényes (ugyanis ekvivalens P ($p \vee \sim p$)-vel). Ezért ha (12) és vele együtt (13) is logikai igazság volna, akkor a (13)-ból az imént említett helyettesítés, majd az érvényes előtag leválasztása után megmaradó

(14) $$Op \supset p$$

formula is logikai igazság lenne; ami azt jelentené, hogy ami kötelező, az teljesítve is van, azaz hogy egy deontikusan perfekt világban vagyunk. Következésképp (12) nem lehet logikai igazság általában, hanem csak egy deontikusan perfekt szituációban. De ez pontosan annyit jelent, hogy nem a (12) alatti *logikai* implikáció, hanem a neki megfelelő

(12*) $$O((Op \& (p \supset Oq)) \supset Oq)$$

deontikus implikáció érvényes. Másszóval: (12) *nem logikai igazság, hanem normatív követelmény.* Logikai igazság csupán az, hogy (12) normatív követelmény; s ezt fejezi ki (12*). Ugyanezt mondhatjuk (14)-re is; természetesen ez sem érvényes, de érvényes „$O(Op \supset p)$", ami pontosan azt fejezi ki, hogy egy deontikusan perfekt szituációban minden kötelezettségnek perfektuáltnak kell lennie.

Azt, hogy (12)-nek következménye (14), már rég észrevették, de korábban nem sikerült feltárni a paradoxon magvát, ti. hogy hogyan vezethet egy nyilvánvaló igazságnak tűnő állítás egy nyilvánvaló hamissághoz.

A hagyományos erkölcsfilozófiában nagy szerepet játszik az ún. „sollenkönnen" elv, magyarul, az „amit kell, azt lehet" elve. Az elv igazsága azt jelentené, hogy csak az lehet kötelező, ami megvalósítható. Az aléthikus és a deontikus logika kombinálásával ezt az elvet az

(15) $$Op \supset Mp$$

formulával fejezhetjük ki. Anélkül, hogy a két logika kombinált szemantikáját részletesen kidolgoznánk, beláthatjuk, hogy e formula nem logikai

[45] I. m. 191. Az itt szereplő materiális implikáció helyett persze lehetne valami szigorúbb implikációt is alkalmazni (mindkét esetben).

igazság. Ugyanis ha *Op* igaz α-ban, akkor p igaz α minden *deontikus* alternatívájában, de nem biztos, hogy p igaz α-nak valamely *aléthikus* alternatívájában, következésképp *Mp* hamis lehet α-ban. Ebben az okfejtésben lényeges szerepet játszik az, hogy α nem feltétlenül deontikus alternatívája önmagának. Ha az lenne, akkor *Op* α-beli igazsága elég lenne ahhoz, hogy p igaz legyen α-ban, amiből rögtön következnék *Mp* igaz volta α-ban (hiszen α *aléthikus* alternatívája önmagának). Ebből világos, hogy (15) igaz minden deontikusan perfekt világban, tehát hogy az

(15*) $$O(Op \supset Mp)$$

deontikus implikáció érvényes. Hasonló eredményre jutottunk, mint az előbbi példában. „Ami kötelező, az lehetséges" nem logikai, hanem normatív principium. (Az, hogy (15*) szemantikánk szerint érvényes, nem azt jelenti, hogy lehetetlent nem lehet követelni, hanem csak azt, hogy logikailag lehetetlen olyan deontikusan perfekt világ, amely az ilyen követeléssel konzisztens. Ez persze trivialitás, egyszerűen annyit mond, hogy a lehetetlent nem lehet realizálni. Így ebből az eredményből szemantikánk javára csupán annyi írható, hogy kifejezi, visszatükrözi ezt a trivialitást.) — Hintikka részletesen elemzi az „Ought from Is" problémát, a „kell"-nek a „van"-ból való levezethetőségének problémáját is, de ennek ismertetésétől már eltekintünk.

A deontikus logika egy másik nevezetes problémája a feltételes kötelezéssel kapcsolatos. A kérdés az, hogyan lehet helyesen formalizálni azt, hogy valamilyen aktus elvégzése esetén egy másik aktus kötelezővé válik. Két megoldás kínálkozik:

(16) $$O(p \supset q)$$

és

(17) $$p \supset Oq.$$

„Sok tinta folyt el már annak megvitatására, hogy melyik a jobb e két ábrázolás közül. És fölöslegesen folyt, mert elkerülhetetlennek tűnik számomra az a konklúzió, hogy a kötelezés köznapi fogalma a fenti két fordítás között (és talán még egyebek között is) lényegesen ingadozik" — írja Hintikka.[46]

Tehát nem az a kérdés, hogy melyik a jobb (16) és (17) közül, hanem az, hogy mit fejez ki az egyik, és mit a másik. Hintikka szerint a két formula közötti különbség analóg a deontikus és a logikai implikáció közötti különbséggel. (16) *prima facie* (látszólagos) kötelezést, (17) pedig *aktuális* vagy *abszolút* kötelezést fejez ki. Ha $O(p \supset q)$ igaz egy α szituációban, akkor α minden olyan alternatívájában, ahol p igaz, q-nak is igaznak kell lennie. De ez nem jelenti azt, hogy ha p is, $O(p \supset q)$ is igaz α-ban, akkor Oq is igaz α-ban.[47] Vagyis (16) csak látszólag kötelez q-ra p igazsága esetén. Egy példával illusztrálva, abból hogy

(18) Kötelező, hogy ha B. moziba megy, akkor B. jegyet vált

és

(19) B. moziba megy,

[46] I. m. 200.

[47] De ha *Op* és $O(p \subset q)$ igazak α-ban, akkor *Oq* is igaz.

nem következik, hogy

(20) Kötelező, hogy B. jegyet váltson.

Másszóval: attól, hogy egy aktuális világban (19) igaz, és a (18) kifejezte norma érvényes, nem fog keletkezni a szóban forgó világban egy (20)-nak megfelelő norma. Ez nem jelenti azt, hogy B. nem sérti meg a (18) normát, ha jegy nélkül megy moziba, csupán azt, hogy maga a (20) norma nem lép életbe azért, mert B. moziba megy. Ha viszont a

(21) Ha B. moziba megy, akkor kötelező, hogy B. jegyet váltson

kijelentés igaz, akkor a (20) norma életbe lép, mihelyt B. moziba megy. Általánosan, (17) azt fejezi ki, hogy ha p igazzá válik, életbelép egy kötelezés — tehát itt valóban *abszolút* kötelezésről van szó —, míg (16) maga egy norma, mely p és $\sim q$ morális összeférhetetlenségét fejezi ki. Még élesebbé tehetjük a különbséget, ha p-hez hozzágondoljuk mindazon feltételeket, amelyek (16)-ot, ill. (17)-et *érvényes* formulává teszik. (16) érvényessége csak annyit jelent, hogy egy olyan világban, ahol betartják a törvényeket, p és $\sim q$ egyszerre nem lehetnek igazak, míg (17) érvényessége azt fejezi ki, hogy p és $\sim O\,q$ (azaz $P \sim q$) logikai ellentmondás.

Az abszolút és a látszólagos kötelezés ugyancsak ismert fogalmak az erkölcsfilozófiából, és értelmezésük körül elég sok zavar keletkezett. „Egy logikus mulatságosnak találhatja, hogy egy fontos filozófiai distinkcióról megint kiderült, hogy műveletváltáson múlik, nevezetesen két különböző logikai művelet, esetünkben O és $\supset$, sorrendjén" — jegyzi meg némi iróniával Hintikka.[48]

A feltételes kötelezés körüli vitában az egyik legsúlyosabb érv volt (16) ellen, hogy az

(22) $$Fp \supset O(p \supset q) \qquad \text{és} \qquad Op \supset O(q \supset p)$$

formulák érvényesek (itt $Fp = O\sim p = \sim Pp$). Az első ezt mondja: ha p tilos, akkor p bármilyen q-ra kötelez; a második pedig ezt: ha p kötelező, akkor bármi kötelez p-re. Különösen az elsőt interpretálták szívesen úgy, hogy ez végül is olyanokat tartalmaz, hogy „ha lopsz, akkor köteles vagy gyilkolni is" — hiszen lopni tilos, és egy tilos aktus mindenre kötelez.

Ezek az interpretációk azonban szemantikailag helytelenek. A (22) alatti formula, helyesen értelmezve, ezt mondja: ha p tilos, akkor egy deontikusan perfekt világban $p\&\sim q$ nem lehet igaz — és ez helyes, hiszen már p önmagában sem lehet igaz. A második formula pedig azt állítja, hogy ha p kötelező, akkor egy deontikusan perfekt világban $q\&\sim p$ nem lehet igaz — és ez is helyes, hiszen már $\sim p$ sem lehet igaz. Ez az értelmezés azon alapszik, hogy a $p \supset q$ (ill. $q \supset p$) materiális implikációt — szabatos szemantikai jelentése alapján — úgy kezeljük, mint $p\&\sim q$ (ill. mint $q\&\sim p$) negációját. Ezek a „paradoxonok" tehát álparadoxonok.

Hasonló „álparadoxont" fedeztek fel a feltételes kötelezés (17) változatával szemben is. Az érvényes

$$\sim p \supset (p \supset Oq)$$

formulát így értelmezték: egy el nem végzett aktus elvégzése mindenre köte-

[48] I. m. 204—205.

lez. Noha a fenti formula csupán annyit mond, hogy $\sim p$, p és Oq együtt nem lehetnek igazak; és ez természetesen vitathatatlan, hiszen már $\sim p$ és p sem lehetnek egyszerre igazak.

Persze, ezekből az álparadoxonokból azért van annyi tanulság, hogy a materiális implikáció nagyon gyönge eszköz a valódi implikáció (a releváns logikai következményfogalom) megragadására. De ez a tanulság a modális logikától függetlenül is ismert.[49]

A deontikus logika legtöbb formális rendszerében, de a most bemutatott Hintikka-féle szemantikában is, $O(p \mathrm{v} \sim p)$ logikai igazságnak számít. Egyesek ezt kritikával illetik, mondván, hogy $p \mathrm{v} \sim p$ automatikusan teljesül, és nyilvánvaló, hogy semmiféle normatív kódex nem fog olyasmit előírni, hogy kötelező, teszem azt, szavazni vagy nem-szavazni. Még egy lépéssel tovább mehetünk el ezzel kapcsolatban. Legyen α egy tetszőleges szituáció, és p egy olyan kijelentés, amelynek α-ban van logikai értéke. Akkor p-nek van értéke α minden alternatívájában. Következésképp Pp és $P \sim p$ közül legalább az egyik igaz α-ban. Másszóval, minden α-beli kijelentés normatív státusza szabályozva van α-ban. Ez két felfogást tesz lehetővé. Az egyik lehetséges felfogás szerint minden interpretáció minden szituációja egy-egy normatív kódex leírása. A másik lehetséges felfogás az, hogy a szituációk tartalmaznak ugyan egy-egy normatív kódexet, de azt kiegészítik oly módon, hogy ha egy p kijelentés normatív státuszáról a kódex nem rendelkezik (nem tiltja, nem kötelezi, de explicite nem is engedélyezi), akkor arról az interpretáció rendelkezik. Mivel egy valóságos normatív kódex aligha írja elő $p \& \sim p$ vagy $p \mathrm{v} \sim p$ normatív státuszát, interpretációink viszont mindig előírják ($F(p \& \sim p)$, ill. $O(p \mathrm{v} \sim p)$ alakban), azért bizonyára a második felfogás a helyes. Mint mondottuk, egyes logikusok elégedetlenek ezzel az állapottal, és olyan deontikus logikát kívánnak, amelyben csak kontingens (sem nem érvényes, sem nem kielégíthetetlen) kijelentések lehetnek O hatáskörében. Nyitott kérdés, hogy ilyen deontikus logika szükséges-e és lehetséges-e (úgy, hogy elég hatékony legyen). Hintikka nem foglalkozik cikkében ezzel a kérdéssel, aminthogy egy másik fontos kérdést: a deontikus predikátumlogika problémáját sem érinti.

*

Cikkünkben nem foglalkoztunk minden témakörrel, amely Hintikka könyvében szerepel. Csak azokat a témákat ragadtuk ki, amelyek megítélésünk szerint a logika jelenlegi fejlődése szempontjából a legfontosabbak. E korlátozás ellenére, reméljük, sikerült helyes benyomást keltenünk a mű érdemeiről. A könyv sok értékes gondolatot vet föl, megfontolt alapossággal, s ezért sokat lehet tanulni belőle, még azokból a fejtegetésekből is, amelyek esetleg kritikai megjegyzéseket válthatnak ki az olvasóban. Melegen ajánljuk a könyvet mindazok figyelmébe, akik a logika *mai* problémái iránt — akár szakmai, akár filozófiai szempontból — érdeklődnek.

[49] E témára vonatkozóan lásd pl. Ruzsa Imre, „Az implikáció néhány problémájáról"; Magyar Filozófiai Szemle, XIV. (1970), 113—139.

A KÍNAI SZÓFAJ KÉRDÉSÉHEZ

(A szófaj mint különös)

MÁRTONFI FERENC

0. A dolgozatban először összefoglalom a kínai szófaj mibenlétét (egybevetve a korábbi állásfoglalásokkal); majd bevezetem a grammatikai és lexikai szófaj fogalmát, az utóbbit megvizsgálom az izolálás szempontjából. (§ **1.**) A generatív grammatika viszonyát a szófajhoz abból a szempontból tárgyalom, hogy a szófaj nagyfokú általánosítás, s a grammatika és szókincs egészét tekintve a filozófiai-logikai különös mozzanatának fogható fel. Minthogy a generatív grammatika napjainkban több lényeges kérdésben csak alakulóban van, egyik megoldási javaslatot sem tekintem normának; így többé-kevésbé a *Syntactic Structures* (*Chomsky* 1957) formájából indulok ki, s ezt külön finomítom a felszíni és mélystruktúra, illetőleg a megkülönböztető jegyes megoldások szempontjából. A § 2. a grammatikai és lexikai szófaj kapcsolatának tárgyalásával ér véget. Ezek után megkísérlem a kínai szófajnak, mint „különösnek" a problematikusságát összekapcsolni a kínai társadalmi különös elmosódottságával. A hipotézis érvényének megállapításához szükséges röviden összefoglalni nyelv és társadalom kérdését. (§ 3.) A hipotézis valószínűsítéséhez finomítom (főként diakron szempontból) a kínai szófajról tett megállapításokat, továbbá néhány példát mutatok arra (nem rendszeresen kifejtve), hogy a kínai grammatika más pontjain is jelentkezik a különös elmosódottsága. (§ 4.) Végül részint deduktive, részint a tibeti, szanszkrit és angol nyelv példáján körvonalazom, hogy miért nem lehet szó semmilyen irányú közvetlen implikációról egy nyelv lexikai szófaji állapota (kialakultsága) és az ázsiai termelési mód között (mely a Kína történetét alapvetően meghatározó társadalmi formáció).(§ 5.)

A dolgozat, témája miatt, inkább kifejtő, mint polemikus jellegű. Ugyanez okból az utalások is átfogóbbak, s a legkevésbé kimerítőek.

Mivel az egész dolgozat problematikája a filozófiai-logikai értelemben vett általános, különös és egyes köréhez kapcsolódik — a félreértés elkerülése végett — igyekszem kerülni ezen szavak egyéb használatát.

1. 1. A kínai szófaj-vitát elemezve arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a különféle nézetek csak *látszólagosan* ellentmondóak, valójában kiegészítik egymást azáltal, hogy a szófaj fogalmának különböző mozzanatait emelik ki.

Akik a szófaj meglétét bizonyítják a kínaiban, *lényegében* grammatikai (elsősorban szintaktikai) kategóriának tekintik a szófajt.

Akik tagadják a szófaj meglétét, azok a szófajt elsősorban lexikai fogalomként kezelik, s így az határozza meg véleményüket, hogy egy kínai szó szótári alakja (az esetek nagy részében) önmagában nem dönti el az adott szó szófaji hovatartozását.[1]

[1] Pontosabban: általában csak két kategóriát lehet így szétválasztani: üres szót

A kétféle nézet természetesen nem különül el ilyen élesen egymástól a konkrét tanulmányokban. Annál is inkább, mert a megállapításokat még más mozzanatok is átszínezik.[2]

1.2. A fentiek figyelembevételével helyesnek mutatkozik a szófaj fogalmát két különböző — bár egymástól nem mereven elkülönülő[3] — fogalomnak felfogni: az egyiket *grammatikai* (értelemben vett), a másikat *lexikai* (értelemben vett) *szófajnak* nevezem. Az előbbi univerzális érvényű, amennyiben minden nyelv minden mondatának szükségszerű velejárója a hozzárendelt struktúra. A lexikai szófaj meglétének jelentősége nem univerzális, de tipológiailag figyelembe veendő: vannak nyelvek, melyek szótári tételeihez általában nem tartozik hozzá szófaji értéke.[4]

Ezek szerint *a kínai nyelvben van grammatikai*, de *nincs lexikai szófaj*.[5]

1.3. Egy nyelv ilyen sajátossága nem pontosan azonos azzal, amit izolálónak nevezünk, amennyiben *izolálás*on azt értjük, hogy a mondaton belül a szavak a szóalak megváltozása nélkül kapcsolódnak egymáshoz. Elvileg elképzelhető ugyanis olyan nyelv, mely izoláló, de a különböző szófajú szavakat, melyek *egyébként* azonos jelentésűek, más-más jelölővel jelöl. Ilyen esetekre példa a mai kínai nyelvben is található (természetesen nem nagy számban).[6]

1.3.1. *Szón* a legkisebb fonológiailag teljesen interpretálható morfémakonstrukciót értem, ahol a morfémakonstrukció egy morfémából álló „szerkezet" is lehet. „Fonológiailag teljesen interpretálható" azt jelenti, hogy az összes szegmentális megkülönböztető jegy is, a szóhangsúly is meg van határozva.[7]

(hü-c'i) (~ formaszó, partikula, affixum, kötött morféma), és telt szót *(sï-c'i)* (≈ jelentéses szó, szabad morféma). Ez a régi kínai írástudók közkeletű elnevezése. A telt szavakat nem lehet ezen az alapon tovább osztályozni.

[2] Az első csoport legtipikusabb képviselője *A. A. Dragunov* (1941, 1952), a másodiké elsősorban *H. Maspero* (1934), de lényegében *B. Karlgren* (1923, 1949) is ehhez az irányzathoz tartozik. Ezenkívül megpróbálták még, hogy a szavakat denotátumuk szerint osztályozzák. *(Gabelentz* 1881, vö. az 5. jegyzetet; *Lü Su-sziang* 1961.) Azonban kevéssé előremutatóak ezek az elképzelések, hiszen nyelven kívüli kritériumok segítségével kísérlik megoldani a kérdést.

A kutatók munkáit a szófaj-kérdésben még két fő mozzanat színezi át: (1) mivel a kínai mondatokban a formaszók is kevesek, a mondat elemei közti viszonyok nehezebben elemezhetők; *H. Masperot* gátolta főként ez a jelenség a szintaktikai elemzésben. (1934, 42—45.) (2) Mivel a kínai nyelv sajátosságai a klasszikusban még élesebben jelentkeznek, mint a modernben, a klasszikus nyelv grammatikaírói nehezebb helyzetben voltak; vö. ehhez a **4.** pontot.

[3] Vö. **2. 4.** pontot.

[4] Ezt úgy is kifejezhetem, hogy egy adott szó ige *is*, főnév *is* . . ., de ez nem érdemi, hanem verbális ellenvetés.

[5] *G. v. d. Gabelentz* (1881) is tulajdonképpen kettéosztja a szófaj fogalmát, de lényeges eltérés a fent leírt elképzeléstől, hogy a „lexikai szófaj" univerzális nála annyiban, amennyiben minden nyelvben megvan, így a kínaiban is, de ugyanakkor a kétféle szófaj nem univerzális, mert a kettő többé-kevésbé egybeesik a nem izoláló nyelvekben. (Főként 112—113.) *W. A. C. H. Dobson* deszkriptivista alapon — a megfelelő különbségekkel — a dolgozatban leírtakhoz hasonló eredményre jut. (1959, főként XXIII, 14—17; és még világosabban 1967.)

[6] Vö. a **4.** pontot. — Az is természetes, hogy nincs olyan izoláló nyelv, ahol teljesen kifejlődött volna a lexikai szófaji rendszer, hiszen ez rendkívül gazdaságtalan. De ez nem változtat azon a tényen, hogy kétféle jelenségről van szó (amelyek többé-kevésbé implikációs viszonyban állnak egymással).

[7] (a) A (saussure-i) jelölt felől nem érdemes meghatározni a szót, ugyanis minden nyelvben egy-egy (saussure-i) jelölő jobbára több alkategóriát is magában foglal, s ha követ-

2.0. A generatív grammatika nem más, mint véges számú átíró szabály rendezett halmaza, mely képes véges számú elem felhasználásával a végtelen számú helyes mondatot generálni (produkálni) úgy, hogy a létrehozott mondatok struktúráit is generálja.

2.1. Első lépésként (vö. a Függeléket) az *S* mondatkategóriát kifejtjük, specifizáljuk: összetevői *Nom* (alanyi szintagma), *VP* (állítmányi szintagma), és nem kötelezően *F* (mondatzáró partikula). A *VP*-t tovább specifizáljuk: alkothatja nem kötelezően *BU* (tagadó elem), és/vagy VB_{cop} (kopulatív állítmányi szerkezet), vagy VB_{st} (statikus igei szerkezet), vagy VB_{nst} (nem-statikus igei szerkezet), vagy VB_m (mediális igei szerkezet). Ezeket hasonlóan specifizáljuk tovább.

2.1.1. Tulajdonképpen az átíró szabályok útján a nagyon általános, de nagyon üres *S* mondatot kevésbé általános, de gazdagabb tartalmú mondatokká írjuk át. Szemléletesen:

1. szint (CSl.)	S	
2. szint (CSl.)	Nom + VP	
	vagy NOM + VP + F	
3. szint (CSl. 2., 11.)	NP +	VB_{cop}
	vagy NP +	+ VB_{cop} + F
	vagy NP + MOD +	VB_{cop}
	vagy NP + MOD +	VB_{cop} + F

(Ugyanígy ismétlődik VB_{st}, VB_{nst}, VB_m kategóriákkal.)

. . .
. . .
. . .

Így tehát az *S* éppen az *általános;* az alsóbb szintek mondatai egyre kevésbé általános *különösek;* s a legutolsó (szintaktikai)[8] szint (szintaktikailag) *egyedi* mondatokból áll.

2.1.2. A szabályokban találhatók olyan kategóriák (pl. *ADJ* — melléknév, *N* — főnév stb.)[9], amelyek éppen a hagyományos nyelvtanokból jól ismert szófajoknak tekinthetők. Az is látható, hogy ezek nem olyan kitüntetett kategóriái a generatív grammatikának (azaz mondat-centrikus, a mondatot egységnek tekintő nyelvtannak, amelyik a mondatnak alárendelten vizsgálja elemeit), mint ahogy ezt megszoktuk a hagyományos nyelvtanokból: az átíró szabályokban résztvevő, s az átíró szabályok *szempontjából* homogén kategóriák részhalmaza. A szabályok szerint a szófajok maguk is különösek, mégpedig kétszeresen. Először, a szó mint olyan a különös pozicióját foglalja el a nála általánosabb, illetőleg egyedibb konstrukciók között.[10] Vázlatosan ábrázolva:

---

kezetesek vagyunk, a szótárban ezeket is szét kellene választani, de ez végtelenül redundánssá tenné a szótárt. Másfelől nem adnánk számot arról, hogy egy adott nyelvben egy-egy jelölő milyen jelölteket von hatáskörébe. (b) Morfémán a legkisebb jelölőt értem.

[8] A dolgozat mondanivalója szempontjából érdektelen, hogy a szófaj körül felvetett kérdések szintaktikaiak vagy szemantikaiak-e. A jelen generatív grammatikák ezeket a kategóriákat a szintaxisban generálják, ezért gyakran a „szintaktikai" megnevezést használom. De éppen mivel a szófajok hovatartozásának a kérdése tárgyalásunkban irreleváns, gyakran a kevésbé konkrét „grammatikai" szót használom. A dolgozat megállapításain nem változtatna egy szemantika-generátorú grammatika sem.

[9] Példa-grammatikánkban *V* nem szerepel explicite, azonban inherensen benne van, vö. a **2.3.** pontot.

[10] A szók és más konstrukciók több okból is nem egyszerűen csak a rész és egész viszonyát képezik (a mondathoz képest): (1) minden konstrukció (így a szó is) mint *valamilyen*

mondat	általános
.	különös
.	különös
.	különös
szó	különös
.	különös
.	különös
.	különös
morféma	egyes

Másrészt a mondatstruktúra különböző szintjein helyet foglaló konstrukciók (kivéve *S*-t) fajtáik szerint is különböznek (mintánkban pl. a 2. szinten *NOM*, *VP*, *F*), így a szavak is. Ha mármost csak a szavak osztályozására vagyunk tekintettel, ábránk így alakul:

(telt) szó	általános
⋮	⋮
szófajok	különös
⋮	⋮
legalacsonyabb alkategóriák	egyes

Ez utóbbi (egymással összefüggő) két szempontból is értelmezhető:

Ha a szótárt osztályozom:

a nyelv összes szavai	általános
a nyelv összes főneve, igéje stb.	különös
⋮	
az egyes szavak	egyes

Ha egy adott (telt) szót osztályozok:

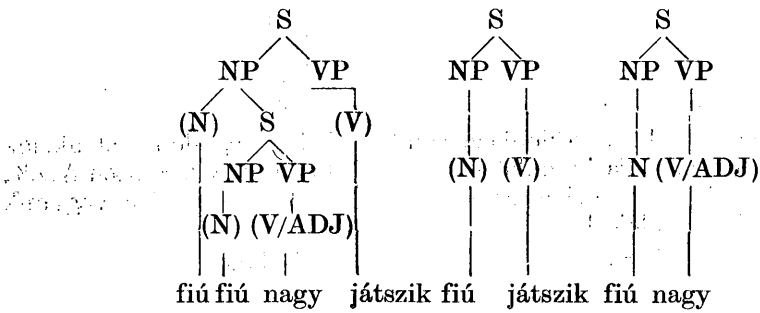
telt szó	(pl. „nagy") általános
szófajai szerint (pl. „nagyság"; „nagy";	különös
⋮ „nagyít", nagyobbodik")	
⋮	
a szó konkrét disztribuciói	egyes[11]

2.2. A mélystruktúra bevezetése a grammatikába annak a felismerése, hogy a mondatok és elemeik lényegi összefüggései többnyire nem olyanok, mint ahogy közvetlenül látjuk, természetesen leszámítva fonológiai arculatu-

konstrukció jelenik meg, pl. *Nom*, *NP*, *N*, N_{pr} (tulajdonnév), N_h (ember-név), N_{nh} (nem-ember-név) stb. A *Nom* világosan magában foglalja például az *N*-t (de még sok mást is). (2) Minden konstrukció egy másik konstrukciónak az alárendeltje (ahol a legmagasabb az *S*). (3) Minden szó (és más konstrukció is) lehet mondat, de nem fordítva. A mondathoz vö. még a **2. 3.** pontot.

[11] Az itt vázoltak összefüggéseiről vö. a **2.4.** pontot.

kat is. A mélystruktúra lényeges jellemzője, hogy az átíró szabályok jobb oldalán is feltűnhet az *S*, azaz rekurzív. A felszíni struktúra éppen azáltal mélyülhet, hogy a beágyazó (mátrix-) mondatba új és új *S*, azaz új és új összetevők kerülhetnek. Tekintsünk példának egy jelzős szerkezetet (az ábrázolás igen durva);



Látható, hogy az az *S*, amely a „fiú nagy" mondatot uralja, az az egész mondatban már csak a különös szintjére kerül, másfelől az az *NP*, mely a beágyazó mondatban szerepel, eredeti egyediségéből a különös rangjára emelkedik. (Az *NP ebben a mondatban* annyiban egyedi, amennyiben csak a „fiú" tartozik alá, különössé úgy emelkedik, hogy egy jelzős szerkezetet fog dominálni.)

A mélystruktúrára vonatkozó újabb kutatások során a mély- (tulajdonképpen „legmélyebb") és felszíni struktúra egyre jobban távolodik egymástól, egyre absztraktabbá válik a mélystruktúra.[12] Ez azt jelenti, hogy egyre több „szófajt" vezetünk be bázis mondat útján. *E. Bach* szerint pedig a szófaji kategória egyáltalán nem is tartozik a mélystruktúrába: a predikátum egészen olyan, mint a telt szó a hagyományos kínai grammatikában. (*Bach*, 33.)

2.3. Ha bináris megkülönböztető jegyek terminusaival írjuk le egy nyelv grammatikáját,[13] a szófajokat (és alosztályait) továbbra is értelmezhetjük, és továbbra is érvényesek maradnak a szófajra mint különösre tett megállapítások.

Chomsky (1965)-tel szemben, ahol a szintaxis részint kategóriákra, részint szintaktikai jegyekre épül, a dolgozat írója azt a felfogást követi, hogy a grammatika kizárólag megkülönböztető jegyekből álljon. Formailag emellett szól, hogy így a (szintaktikai) szabályok egyféle objektumokkal írhatók le, tehát elemei homogének. Ez a felfogás továbbá explicite kifejezésre jutfatja, hogy bizonyos, eddig lényegében különböző kategóriák nagyban azonosak. Például a *Nom*, *NP*, *N* helyett egyaránt [+ nominális jegyet] alkalmazunk. A példában említett *Nom*, *NP*, *N* közti (hierarchikus konstrukciós) különbségek továbbra is szükségszerűen kifejezésre jutnak azzal, hogy a derivációs múltjaik kü-

[12] *Chomsky* (1965)-höz képest *Chomsky* (1966)-ban mintha egyszerűsödött volna a bázis (ebben az értelemben). *E. Bach*, illetőleg *G. Lakoff és J. R. Ross* munkái azt mutatják, hogy a bázis felépítése egészen egyszerű elemei: mondat, ige, főnévi szerkezet (*Lakoff és Ross*, 4.); illetőleg mondat, predikátum, főnévi szerkezet (*Bach*, 1.). *J. Lyons* (1966) cikke végső soron ugyanezt az eredményt mutatja.

[13] A megkülönböztető jegyek (distinctive features) — szemben a kategóriákkal — azt hangsúlyozzák, hogy a szabályok *tulajdonságokon* mennek végbe, azaz tulajdonságokra vonatkoznak, továbbá megmutatják, hogy bizonyos tulajdonságok újabb tulajdonságok lehetőségeit hordják magukban.

lönböznek.[14] (De az is kétségtelen, hogy ez a megkülönböztető jegyes szemlélet funkcionálisabb jellegű, mint a kategóriákkal leírt grammatika.) A grammatika megkülönböztető jegyes felfogásában a hagyományos „szófajok" és a többi „kategória" közti különbségek még inkább irrelevánsak lesznek.

A megkülönböztető jegyek az általánosság különböző fokait képviselik, ami a grammatikai szabályokban úgy jut kifejezésre, hogy korábban (általánosabb) vagy csak később (kevésbé általános) fordulnak elő, a szótárban pedig úgy, hogy a szócikkek nagyobb (általánosabb) vagy kisebb halmazán (kevésbé általános) megkülönböztetőek. Világos, hogy például a *verbalitás* jegye általánosabb, mint mondjuk az *ember-alany* jegy.

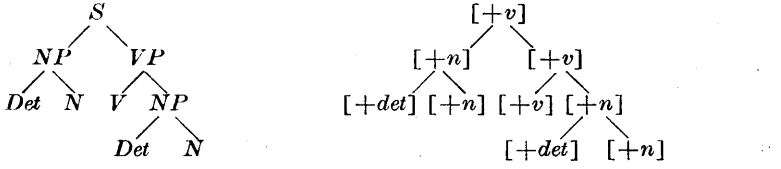
A megkülönböztető jegyek a szótár arculatát még jobban megváltoztatják, mint a grammatikáét: ha kategóriákkal dolgozunk, bizonyos kategóriákhoz rendelünk szavakat (vö. pl. *Lees* 1960.), ha megkülönböztető jegyekkel, akkor szavakhoz az ő megkülönböztető jegyeit, azaz inherens tulajdonságait.

A megkülönböztető jegyes módszer lehetőséget nyújt ahhoz, hogy eddig teljesen különbözőnek tekintett kategóriák közti összefüggéseket lehessen kimutatni: például a négy „fő szófaj" (*N* — főnév, *V* — ige, *A* — melléknév, *D* — határozó) elképzelhető megoldásai közül kettő:[15]

(1)	N	V	A	D
verbális	−	+	+	−
nominális	+	−	+	−

(2)	N	V	A	D
verbális	−	+	+	−
[α_v]-nek alárendelt	−	−	+	+

[14] (a) A Chomsky-féle (1965) szintaktikai jegyektől való (részleges) formai eltérés lényegtelen a dolgozat szempontjából. (Feltehetőleg Chomsky szintaktikai jegyei is kísérleti jellegűek.) (b) Példa a konstrukciós különbségekre teljesen megkülönböztető jegyes grammatika esetén:



(Az alany ágán) az *NP*-t csak egy [+ verbális] jegy dominálja, az (alany) *N*-t [+ verbális] és [+ nominális]. Ha a szabály működése megkívánja a [+ det] figyelembevételét is, akkor az eddig *csak*-hierarchikusan különböző kategóriákat éppen olyan relációkként különböztetjük meg, mint ahogy a mondatrészeket definiálta *N. Chomsky*, 68—74).

Az *S*-t [+ verbális]-nak tekintettem, mert a mondat a közlés szempontjából — egészében — prédikátum jellegű, ami pedig éppen [+ verbális]-at jelent. Ez egyben azt is mutatja, hogy az alany is, tárgy is [+ verbális]-nak van alárendelve, de a mondat hierarchiájának más-más szintjén. (Éppen ennyiben azonos is, különböző is ez a felfogás a függőségi grammatikához képest.) Azonban a csak hierarchikusan különböző szerkezetekre vonatkozó fenti megállapításon semmit sem változtat, ha az *S*-t továbbra is külön jegynek tekintjük.

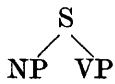
[15] A *verbális* jegynek mindkét esetben az az alapja, hogy a melléknév (az igén kívül) erősen igei jellegű. Ezt mutatja az is, hogy sok nyelvben grammatikailag sem éles a különbség a melléknév és ige között: a kínaiban, ha állítmányok, nem kell kopulát tenni az alany és állítmány közé; a japánban pedig a melléknév éppúgy ragozható, mint az ige.

Ha ezt a felfogást követjük, a szófajok többnyire (talán mindig) *természetes osztályoknak*[16] feleltethetők meg. A természetes osztály pedig éppen különösnek tekinthető, amennyiben egy-egy megkülönböztető jegy az általános, a megkülönböztető jegyek teljes együttese pedig az egyedi.

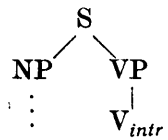
2.4. Az **1.** pontban szétválasztottuk a grammatikai és lexikai szófajt, a **2.1.** pontban külön esett szó a mondatok mélységéről,[17] s az átíró szabályok kétféle specifizáló tulajdonságáról, s így láthatóvá váltak különbségeik. Azonban világos az is, hogy ezek rendkívül szorosan összefüggnek egymással.

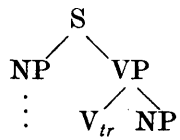
A mondat mélysége és az összetevők szerinti specifizálás végső soron egy dolog két oldala: a mondat éppen azáltal mélyül, hogy adott kategóriák (megkülönböztető jegyek) újabb összetevőikre bomlanak.

Az átíró szabályokban végbemenő kétféle specifizálás a következőképpen függ össze (az összetevők szerinti és a konstrukció-fajták szerinti): a mondat strukturális mélyülése újabb és újabb specifikus kategóriák(jegyek)kialakulásának *lehetőségét* hordja magában, például

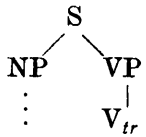


esetén, ha *VP* (nem mindig) tovább bomlik *V* + *NP* (tárgy)-ra, kialakul a tranzitivitás kategóriája/jegye. Másfelől egy új (al)-kategória/jegy megjelenése eredményképpen új mondattípus *jöhet* létre.





mellett megjelenhet:



De az így kialakult grammatikai kategória/jegy (ezen belül a szófaj is) csak lehetőséget nyújt arra, hogy lexikaivá váljon.[18]

3. A különös problémáját jelenti tehát, hogy a kínai nyelvben nincs lexikai szófaj. De nem ilyen egyszerű a kérdés. A kínai mondatok mélysége (vö. **17.**

A nominális jegy arra utal, hogy *N* is, *A* is betöltheti az alany funkcióját. (2) azt hangsúlyozza, hogy *N*, ill. *V* (az állítmányi *A*-t is ideértve) tipikusan alany, ill. állítmány, tehát a két legfőbb (és „legfüggetlenebb") mondatrész reprezentánsa; továbbá: a (jelzői) *A* és *D* ezeknek alárendeltjei. (1) is (2) is példa-jellegű, bármelyik (vagy valamely ezektől különböző) megoldás helyességét csak teljes grammatika alapján állíthatjuk.

[16] Természetes osztályon a megkülönböztető jegyek olyan halmazát értjük, mely elemeinek száma több, mint egy, de kevesebb, mint az egész grammatikában felhasznált jegyek száma.

[17] Mondatok mélységén azt értem, hogy hány szinten vannak elágazó pontok *(node)* a mondat mélystruktúrájában. Ez annál egyértelműbb, minél kizárólagosabban csak egyféle (vagy bináris, vagy esetleg ternális stb.) elágazás van a mélystruktúrában.

[18] Lexikai jegynek nevezem, ha egy jegy (egy adott szóban) ki van jelölve. Például, ha [α *verbális*], egy szónak a „tulajdonsága", akkor — az adott szóra — a *verbális* nem lexikai jegy; megállapodással [α verbális]-t el is hagyhatom a szócikkből.

jegyzetet) nem nagy, viszonylag kevés szintből állhat, azaz különös mezőjük *nem túl tág*. Bár a dolgozat szempontjából kielégítő kínai grammatikák még nem készültek, biztosan megállapítható, hogy a kínai mély és felszíni struktúra között nincs olyan nagy különbség, mint számos más (pl. angol, magyar stb.) nyelvben. Ez úgy értendő, hogy — minden bizonnyal — kevesebb transzformációs szabálya van a kínainak, főként ami a beágyazó transzformációt illeti; márpedig éppen a sokféle beágyazó transzformáció alapján „mélyülhet" igazán egy-egy mondat. Láttuk ugyanakkor, hogy új szófajok létrejöttének szintén — legalábbis többnyire — a beágyazó transzformáció a feltétele. A **2.** pont értelmében ez mind a különös problémakörébe vonható. A **2.** pontot s az itt leírtakat egybevetve tehát világos, hogy a kínai nyelv egész szófajkérdésére jellemző a különös igen szűk mezőben való megjelenése, illetőleg az, hogy a lexikai szófaj szempontjából rendkívül elmosódott, inkább csak a mező alsóbb részeiben világosan tagolt. (Vö. még ehhez a **4.** pontot.) Tudjuk továbbá, hogy Kínában — társadalmilag — a különös mozzanata meglehetősen elmosódott,[19] kézenfekvőnek látszik tehát, hogy megvizsgáljuk, összefüggésbe hozható-e a két jelenség, s ha igen, milyen szoros összefüggésbe. Ehhez először is össze kell foglalni nyelv és társadalom viszonyát, tulajdonképpen azt, hogy a nyelv milyen feltételek között működik és változik.

3.1. A nyelv mint rendszer magában hordja megváltozása lehetőségeit is. Azt azonban, hogy a (feltehetően különbözően valószínű) lehetőségek közül mi valósul meg ténylegesen, különböző, a nyelv szempontjából véletlen (nyelven belüli és kívüli) jelenségek együttes egybejátszása határozza meg.[20]

A nyelv megváltozása függ *önmagától* is, amennyiben az mint rendszer, maga is tagolt.[21]

Számos *nyelven kívüli* összetevő is hat a nyelvre: a társadalmi alap hathat viszonylag közvetlenül is (például szókészletbeli változások — új termelési viszonyok során kialakult fogalmak jelölésére), továbbá közvetve a társadalmi tudaton keresztül (például szintén szókészletbeli változások — új tudati, pl. vallási fogalmak jelölésére).[22] Befolyással lehetnek az ember biológiai adottságai (emberi agy, artikulációs berendezés stb.), statisztikai tényezők (például

[19] Ezt — általában Ázsia vonatkozásában — már *Hegel, Marx, Engels* világosan látták. A dolgozat írója — a Kínát érintő nem nyelvészeti kérdésekben, közvetlenül — *Tőkei Ferenc* megállapításaira támaszkodik: *Tőkei* 1965, főként 102—134.; *Tőkei* 1967, főként 11—12.; *Tőkei* 1962, főként 9—37.

[20] Az itt kifejtettek alapjául elsősorban *F. Saussure* (1967) és *A. Meillet* (1905—1906) tanításai szolgálnak. Nyelv és társadalom kapcsolatát — mint nyelvész — *A. Meillet* bizonyította a legmegnyugtatóbban.

[21] A kínai nyelvből példa: eredetileg *lényegében* monoszillabikus nyelv volt (mai ismereteink szerint). (Ezen természetesen minőségileg semmit sem változtat, hogy felsorolhatunk néhány tucat diszillabát is.) A szótagstruktúrája igen bonyolult volt, igen nagyszámú szótaggal rendelkezett. (Vö. *Karlgren* 1957.) Ezekre azután hatottak a hangtörvények (melyek jellegüknél fogva elsősorban „romboló", azaz egyszerűsítő tendenciájúak). Izoláló nyelvről lévén szó, ezt az analógiás újítás (azaz ellenkező irányban ható tendenciájú törvények) alig ellensúlyozhatta, így a szótagok száma igen erősen lecsökkent, és hatalmas lett a sokszoros homonimia. (A mai köznyelvben — tonémákkal együtt is — alig több mint ezer szótag van.) Ez nagyban kényszerítette az összetett szavak létrejöttét (a mai köznyelvben az ilyen szavak a tipikusak, a szavak nagy többsége kétszótagú, ami többnyire egyben két morfémát is jelent).

[22] A nyelv függését a társadalomtól természetesen deduktíve is beláthatjuk — ahogyan *A. Meillet* is teszi (1906, 17.) —: az emberi nyelv létében az emberi társadalomhoz kötött.

szógyakoriság és szóhosszúság fordítottan arányos viszonya; vö. *Zipf* 1965), és még egyebek. Függvénnyel, szemléletesen tehát:

$$N_v (N_r, T_a, T_t, B, S \ldots)$$

ahol N_v a nyelv változása, N_r a nyelvi rendszer, T_a a társadalmi alap, T_t a társadalmi tudat, B az ember biológiai adottságai, S statisztikai tényezők.[23]

Így tehát megvan a lehetőségünk, hogy a kínai szófaj fejletlenségének, nehéz, hosszan vajúdó születésének okát többek között társadalmi feltételekben keressük. (Vö. még **5.** pontot.)

A *hipotézist* ezek után így fogalmazhatjuk meg: a kínai nyelv szófajainak — mint különösnek — kialakulásában akadályt jelentett az ázsiai termelési mód (Kína társadalmi formációja), amennyiben ebben a formációban a különös mozzanata rendkívül elmosódott, és így tudati vetülete is az.[24]

A továbbiakban — egyelőre — azzal lehet valószínűsíteni a hipotézist, hogy a kínai nyelv néhány más kérdésében is kimutatható a különös problematikussága, továbbá hogy a különös szempontjából a kínai nyelv változása a szófaj terén nem mond ellent a kínai társadalom fejlődésének.

4. Egyfelől — mint említettük — a kínai nyelv mély és felszíni struktúrája közötti különbség — számos európai nyelvhez képest — nem túl nagy. Másfelől viszont magán a kínai nyelven belül is különbség van e tekintetben a régibb és újabb állapota között. Nevezetesen a klasszikus-archaikus[25] nyelvre még inkább érvényes ez a megállapítás, mint a mai köznyelvre. Tehát a mondatstruktúra különös mezője tágult, jobban tagolódott.

A klasszikus kínaiban még az alsóbb kategóriák (kevésbé általános megkülönböztető jegyek) nem nagyon lexikalizálódtak. Például a *cs'u* igei használatában tranzitív is, intranzitív is lehet:

(1) (intr.) *cs'u jü zsen jüe* (*kijőve* azt mondta a [többi] embernek mondván)
(*Mencius*, I. i.6.2.)

(2) (tr.) *wang szu cs'u ling* ([Ha] a király gyorsan *kiadja* a rendeletet . . .)
(*Mencius*, I. ii.11.4.)

[23] A dolgozat szempontjából lényegtelen, hogy mi egyébtől függ még a nyelv tényleges megváltozása, továbbá, hogy ezek az argumentumok milyen kapcsolatban vannak egymással.

[24] Ez az összefüggés természetesen implikálja a senkitől sem tagadott nyelv és gondolkodás szoros kapcsolatát. Hogy a nyelv és gondolkodás a valóságban egy objektum-e, vagy két összefüggő, a hipotézis szempontjából irreleváns. A generatív grammatika szerint inkább egy, ugyanis a felszíni struktúra alapját képező mélystruktúra erősen logikai jellegű. A mélystruktúra teljesen logikaivá alakul az újabb kutatásokban (*Bach, Lakoff* és *Ross*). Ez azt jelenti, hogy nyelv és gondolkodás teljes egységet alkot, úgy, hogy a gondolkodás a primér, meghatározó. Vö. még (*Chomsky* 1966)-ot: a mély- és felszíni struktúra viszonya: a gondolkodás és kifejezésé (32—33, 96. N. 63). A kettő egységét teszi fel *Scsedrovickij* és *Rozin* (1967), egészen más meggondolásokból kiindulva.

[25] Klasszikus kínai nyelven az írástudó-hivatalnokok által használt nyelvet értem, mely az idők folyamán egyre jobban távolodott a korabeli beszélt nyelvtől. Archaikus kínai az első fennmaradt szövegek nyelve kb. i. e. 2. századig, mely feltehetőleg fő vonalaiban hűen követte az akkori beszélt nyelvet, s mely a későbbi írástudók számára nyelvi norma lett. A példákat *Menciusból* (*Meng-cï*, i. e. 371—289) veszem. Az átírás a mai köznyelvi kiejtést követi.

A felsőbb kategóriák szintén nem lexikalizálódtak: a *lao* szó példánkban mint ige is, mint főnév is előfordul: *lao* (ige) *wu lao ji* (főnév) *ki zsen csï lao* (főnév) ([Ha] *öreghez méltón bánok* az *öregjeimmel*, [hogy] ezáltal [példáim] kiterjesszem más emberek *öregjeire* . . .) (*Mencius*, I. i.7.12.)

A mai köznyelvben az alsóbb kategóriák már jobbára elkülönültek lexikailag. Sőt a fő kategóriák elkülönülése is alakulóban van.[26] Vannak esetek — ez viszonylag ritka —, amikor például ige és főnév elkülönül: pl. *k'ai*^{1} *-tuan*^{0} (főnév—kezdet, kezdeti állapot), de *k'ai*^{0} *-tuan*^{1} (ige — kezdődik) (*Osanyin* 1959, 3485.); *wen*^{4} (ige — kérdez), *wen*^{4} *-t'i*^{0} (főnév — kérdés) (*Osanyin* 1959, 3450.) stb. A tipikus azonban (elkülönülés esetén), hogy az egyik szó ige és főnév szerepét egyaránt betöltheti, a másik csak a főnévét: pl. *ai*^{0} *-mei*^{3};(ige is, főnév is — szeret, szeretet), de *ai*^{4} *-c'iŋg*^{0} (főnév — szeretet) (*Osanyin*, 1959, 6482.); *p'i*^{1} *-p'ing*^{0} (kritika, kritizál), *p'i*^{0}*-jü*^{3} (kritika) (*Osanyin* 1959, 7085.) stb. Természetesen számos példát találunk nem elkülönült alakokra is: pl. *t'iao*^{0}*-wu*^{3} (táncol, tánc) (*Osanyin* 1959, 7692.); *k'ai*^{1}*-sï*^{0} (kezd, kezdődik, kezdet) (*Osanyin* 1959, 3450.) stb.

A két nyelvállapot között különbség van a prepoziciók tekintetében is. Igen világosan látható az irányt jelölő prepoziciók esetében. A klasszikus kínaiban a *jü* mindhárom irányt jelölte, a mai kínaiban lexikailag is elkülönült az irányhármasság, a három irányt jelölő fel sem cserélhető egymással, s használatuk kötelező: *tao* (valahova), *cai* (valahol), *c'ung* (valahonnan).[27]

Az elmondottak azt mutatják, hogy a különös mozzanatok egyre inkább körvonalazódnak a kínai grammatikában, s ez párhuzamos, de legalábbis nem ellentmondó Kína történeti fejlődésével.[28]

Másfelől azonban szó sincs arról, hogy a különös problémái már ne jelentkeznének. Már említettem, hogy tipikus a szavak eloszlására: bizonyos szavak csak főnévi, mások igei és főnévi jeggyel is rendelkeznek. Azaz a kevésbé általános szint már jobban elkülönült, az általánosabb azonban még nem. Ez éppen megfelel a logikában annak, hogy a különös csak a szubjektum, az általános pedig szubjektum is, predikátum is lehet. (Vö. ehhez a szubjektum — főnév, predikátum — ige, főnév kapcsolatot.)

Továbbá a morféma, szó, nagyobb konstrukció közötti különbségek még mindig viszonylag nagyon elmosódottak. Tekintsük a következő példát (ami az összes tranzitív igére fennáll): a *cs'ang*^{0}*-ko*^{1} (énekel) egyértelműen egy szó (egy hangsúlyos szótagja van), pl. a következő mondatban: *t'a*^{1} *cs'ang*^{0} *-ko*^{1} (ő énekel). De egy másik mondatban két szó: *t'a*^{1} *cs'ang*^{4} *hiung*^{1}*-ja*^{0}*-li*^{4} *ko*^{1} (ő énekel magyar dalt — az eredeti mondat nem emfatikus). Azaz az első esetben két

[26] A példáknál erősen figyelembe vettem *Osanyin* (1959) forrásértékű modern kínai szótárát.

[27] Ezenfelül többnyire szükséges még annak a megjelölése is szuffixummal, hogy „valamin belül", „kívül", „valami felett", „alatt" stb. viszonyt akarunk kifejezni.

[28] Itt Kína történetének arra a jellegzetességére gondolok, hogy bár az „ázsiai termelési mód" az alapvető, a meghatározó, mégis az emberiség tipikus fejlődésének tendenciái szintén (ha csak halványan, másodlagosan is) megmutatkoztak. Így bizonyos mértékig antik, feudális és kapitalizálódó momentumok is megjelentek, ezek pedig magukban legalább sejtetik a különös mozzanatát. (*Tőkei* 1965, 102—134.) Érdemes megemlíteni, hogy például a dungáni kínai nyelvjárás (amelyet a Szovjetunió területén beszélnek), a kínai nyelv fent vázolt fejlődésében előbbre jár. (Vö. *Dragunov* 1952-t, a könyv legkülönfélébb helyein.) Nyilvánvalóan segítette az ilyen irányú fejlődés meggyorsulását a kínai elszigeteltségből való kiszakadás.

morfémából álló szóval állunk szemben, ahol az összetétel alapjául szolgáló szabály éppen az ige—tárgy viszonya. Azonban egy jelző bevezetésével ezt a szóegységet megbontottuk: a *cs'ang*[4] is, *ko*[1] is „önállósultak", mint (egy morfémás) szavak, s a két szó között az ige—tárgy viszonya áll fenn. Ugyanakkor az első mondat helyett *t'a*[1] *cs'ang*[4]-ot nem mondhatunk.

Egy kínai szó változatlan marad a mondatban, függetlenül attól, hogy genusról vagy egyedről van-e szó. Így például a *zsen* (ember) változatlan akár az embert mint genus-t, „homo sapiens"-t, akár „egy embert", „az embert", „embereket", tehát mint egyedeket jelöli.[29]

Szorosan összefügg ezzel, hogy grammatikai számkategória sem alakult ki a kínaiban.[30] A (mai nyelvben már megtalálható) *men* „többesszám-szuffixum" sem mond ennek ellent, hiszen a főneveknek csak szűk köréhez járulhat: *ember* jeggyel ellátottakhoz (ekkor sem kötelezően) — ez pedig nem túl általános jegy. (Ezen belül is csak személyes névmásoknál kötelező a használata.) (Vö. erről (*Kaden* 1964)-t, főként 214.)

A genus—egyed viszony speciális esete, hogy egy szó jelölheti a genus-t és annak képviselőjét, megtestesítőjét egyszerre: *kung* (közösség), vagy annak tényleges (nagyapa) vagy fiktív megtestesítője („herceg"). (Vö. *Osanyin* 1959, 8846.)

A mai kínai nyelvben széles körben használatosak a számlálószavak,[31] amelyek éppen a főneveket osztályozzák, ezek igen sokféle főnevet különböztetnek meg, azaz az általuk létrehozott megkülönböztető jegyek is nagyon kevéssé általánosak. *H. Herrfurth* (1964) (42—43.) szerint ma körülbelül 50 számlálószó van használatban. A. A. *Dragunov* (1952) (43—57.) rámutat arra a tendenciára, hogy a számlálószavak száma csökken, némelyek használata egybeesik, a *ko* pedig (ez amúgy is a leggyakoribb) rendkívül gyakori használatú.[32] Így az egyes jegyek általánosabbakká válnak.

5. A **3.1.** pontban értelmezett N_v (N_r, T_a, T_t, B, S . . .) függvény szerint sem a társadalmi alap, de még az azt tükröző társadalmi tudat sem határozza meg szükségszerűen, egyértelműen valamely nyelvtan egyik vagy másik jelenségét. Így az ázsiai formáció, s a különös elmosódottsága a gondolkodásban, melynek az előbbi szolgáltatja az alapot, sem implikálhatja szükségszerűen a lexikai szófaj hiányát. Egy nyelv lexikai szófaji sajátosságából még kevésbé következtethetünk a nyelvet beszélők társadalmi formációjára, hiszen ezt például a nyelvi rendszer „belső fejlődése" is megváltoztathatja. Ez azonban nem cáfolja a hipotézist, legfeljebb nehezebben bizonyíthatóvá teszi. A különféle nyelveket vizsgálva empirikusan is ugyanezt láthatjuk.

5.1. Van más olyan nyelv is, ahol nagyon kialakulatlan a lexikai szófaj, s ugyanakkor a nyelvközösség társadalmi formációja „ázsiai": például a vietna-

[29] Vö. *Dobson* (1959), 21—22. Bár ő csak a kései archaikus kínairól beszél (ez könyve témája), megállapításainak érvénye a mai kínai nyelvre is kiterjed, például a köznyelvi *nung-min* (paraszti nép) szót rendkívül gyakran használják az egyedre is (paraszt).

[30] A kérdésnek *K. Kaden* egész könyvnyi tanulmányt szentel (1964), s így jut megállapításához.

[31] A számlálószó olyan affixum, amely a mutató névmás, illetőleg a számnév és főnév között áll. A főnév határozza meg a konkrét számlálószót. (Néhány esetben egy főnévhez két-három számlálószó közül is választhatok.)

[32] *Dragunov* szerint a dungáni nyelvjárásban ez a folyamat még gyorsabb, mint a köznyelvben. Vö. még a 28. jegyzet végét.

mi, tibeti. A tibeti nyelv igen érdekes ebből a szempontból, hiszen annak ellenére, hogy affixumokban igen gazdag, sőt a flektálás is megtalálható benne (grammatikai idők kifejezésére), mégis például az ige és főnév nem vált el egymástól, sőt az „igei és főnévi paradigma" azonos:[33]

	Névszói eset	*Igemód* (megközelítően)	*Jelentése*
(1)	nominativus	infinitivus	independencia
(2)	accusativus	gerundium infinitivus	alárendeltség
(3)	determinativus	supinum passivum	alárendeltség
(4)	dativus	supinum activum	cél
(5)	instrumentalis	gerundium causae	okság
(6)	genitivus	participium (imperf.)	reláció
(7)	ablativus	participium (aoristos)	elsőbbség

5.2. A szanszkritban világosan elkülönülnek a lexikai szófaji kategóriák, jóllehet India — Kína mellett — az ázsiai termelési mód tipikus „képviselője". Nyilvánvalóan (indoeurópai) nyelvi múltjában kell keresni az okát.[34]

[33] A kérdésről vö. *J. Bacot* 1946, 19—35-öt. A táblázat helye: 29—30.
Példák az igei használatra *(Bacot* példái):
(1) a nominativust és infinitivust alig lehet megkülönböztetni: *rgyal* **po** (király), *klog*-**pa** (olvasni, olvasás). (29.)
(2) *Gsan*-**par** *žu.* (Kérlek, hogy hallgass meg.) (29.)
(3) *Thim*-**par** *gyur to.* ('Eltűntté vált' — eltűnt.) (29.)
(4) *Šiń gčod*-**du** *sta-re dgos.* (A favágáshoz fejsze kell.) (29.)
(5) *Sñon yań las ñan bgyis*-**pas** / *lus ñan mo lus thob.* (Mivel előző életemben bűnöket követtem el, rossz testet, női testet kaptam.) (29.)
(6) *Gčod*-**pa'i** *mi.* (Favágó ember.) (29.) *Bčad-pa'i šiń.* (Kivágott fa.) (29.)
(7) *Lhuń* **nas.** (Miután elesett.) (28.)

[34] Figyelemre méltó, hogy az indoeurópaiban is a „szabályos" deklinációjú névszók kialakulása nagy társadalmi mozgással, idegen népekkel való megismerkedéssel, s általánosabban vett viszonylag gyors kulturális/szellemi fejlődéssel volt „legalábbis" párhuzamos, márpedig a névszók lexikalizálódásához nyilvánvalóan nagyban hozzájárult a formai egységesülés. Ugyanakkor az alapszókincs jelentős része, mely korábban alakult ki, a legkülönbözőbb deklináció-típusokhoz tartozott. (Vö. *Specht*, 1947, 9—107.) *(F. Specht* „szabályosnak" nevezi az indoeurópai *o-* és *ā-* deklinációjú névszókat, „szabálytalannak" a többit, vö. 9.)
Az indoeurópai társadalmi és szellemi fejlődésnek illetőleg a „szabályos" ragozású névszók kialakulásának kapcsolatát rendkívül világosan fejti ki *F. Specht:* „Der grosse Umschwung in der Flexion, die Ausbreitung der sogenannten regelmässigen Deklination für Sachbegriffe, ist erst angetreten, nachdem die Indogermanen schon länger mit Ackerbau und Viehzucht und mit sonstigen Gütern und Begriffen, die ihm die mittelbare Bekanntschaft mit dem Süden lieferte, vertraut geworden waren. Der Pulsschlag einer neuen Welt schlug damals vernehmlich durch das Leben des indogermanischen Menschen. Ein scharfer Bruch mit der Vergangenheit setzte zugleich in der Lebensweise und Sprache ein. In der Altsteinzeit und noch in der mittleren Steinzeit war das Leben jahrtausendelang eintönig dahingegangen, ohne dass ein nennenswerter Fortschritt in der Kultur gewonnen war. Mit der Einführung des Ackerbaues und der Viehzucht, die natürlich ganz allmählich und verschiedenartig zu den Indogermanen gelangten, begann ein gewaltiger Anstieg und Aufstieg des indogermanischen Menschen. Zwar ging die Kulturentwicklung gemessen an unserer Zeit recht langsam, aber vergleichen mit der Altsteinzeit in Riesenschritten vor sich. Der Hunger, der grimmigste Feind des Menschen, der sonst bei ungünstiger Witterung dauernd über das Land strich, war auf einmal gebannt. Erst jetzt konnte sich das idg. Volk regelmässig vermehren, und erst jetzt hatte es die Möglichkeit, auf längere Wanderungen zu ziehen. Denn ohne genügende Vorrat an Lebensmitteln und ohne

5.3. Az angolban ma már elég kevéssé elkülönültek a lexikai szófajok. De más tekintetben óriások a különbségek a kínaival összehasonlítva. A kérdés szempontjából kiemelkedően releváns különbség, hogy míg a kínaiban a felszíni és mélystruktúra viszonylag „közeliek", az angolban nagyon különböznek egymástól.

FÜGGELÉK

A. Y. Hashimoto (nem teljes) mai kínai grammatikájának közvetlen összetevős komponensében egy szabályt módosítottam. Az eredeti* 3. szabályt bontottam fel két (3a. és 3b.) szabállyá, aszerint, hogy *EMP* megjelenhet-e vagy sem. (*Hashimoto*, 74—75.)

$$\text{CS1.}\quad S \rightarrow \quad \text{Nom} + \text{VP}\ (F)$$

$$\text{CS2.}\quad \text{VP} \rightarrow (\text{BU}) \begin{Bmatrix} \text{VB}_{cop} \\ \text{VB}_{st} \\ \text{VB} \\ \text{VB} \end{Bmatrix}$$

$$\text{CS3a.}\quad \text{VB}_{cop} \rightarrow \begin{Bmatrix} \text{shi} + \text{Nom} \\ \text{V}_{loc} + \text{Nom}_{loc} \end{Bmatrix}$$

$$\text{CS3b.}\quad \text{VB}_{st} \rightarrow \left\{ \begin{matrix} EMP \\ \left(\begin{Bmatrix} \text{EMP} \\ (\text{de})\ \text{C} \end{Bmatrix} \right) \end{matrix} \begin{matrix} \text{V}_{qua} + \text{Nom} \\ \begin{Bmatrix} ADJ \\ V_{qub} + \text{Nom} \end{Bmatrix} \end{matrix} \right\}$$

$$\text{CS4.}\quad \text{VB}_{nst} \rightarrow \left\{ \begin{matrix} (ASP) \\ \left(\begin{Bmatrix} \text{ASP} \\ \text{de} \end{Bmatrix} \right) \end{matrix} \begin{Bmatrix} \begin{Bmatrix} V_{tel} + \text{Nom} \\ V_{quo} \end{Bmatrix} \text{C} \\ \begin{Bmatrix} V_p \\ V_c \end{Bmatrix} \text{Nom} \\ V_{do} + \text{Nom} + \text{Nom (FP)} \end{Bmatrix} \begin{Bmatrix} V_{mo}\ (\text{Nom}_{loc})\ (DIR) \\ (\text{C}) \begin{Bmatrix} \text{V}_{tr} + \text{Nom} \\ \text{V}_{intr} \end{Bmatrix} \end{Bmatrix} (\text{FP}) \right\}$$

Kenntniss des Wagens waren weite Unternehmungen in die Ferne gar nicht denkbar. Im Lande selbst blühte auf der alten Lebensweise eine neue Kultur auf, die für uns in den nordischen Grossteingräbern ihren sichtbarsten äusserlichen Ausdruck findet. Durch die Händler kamen neue Waren und mit ihnen neue Kunde von neuen Kulturen mit ihrem Abglanz in ihr Land. Für die Bezeichnung aller dieser neuen Begriffe reichte die Sprache in der alten Weise nicht mehr aus. Sie hat zwar gelegentlich noch versucht, namentlich in der Wortbildung, nach ehemaliger Art weiter zu benennen. Für die grosse Masse der neuen Bezeichnungen genügte die alte Form der völligen Unregelmässigkeit in keiner Hinsicht mehre, zumal da ihr tieferer Sinn mit der Zeit verloren gegangen war. So ist ein scharfer Bruch in der Indogermanenwelt im Ausgang der mittleren Steinzeit festzustellen, der Kultur und Deklination zugleich grundlegend umgestaltete." (105—106.)

CS5. $VB_m \rightarrow \left(\left\{\begin{matrix} ASP \\ EMP \\ de\ (C) \end{matrix}\right\}\right) V_m + Nom$

CS6. $V_{tr} \rightarrow \left\{\begin{matrix} V_{ta}\ \text{ha: C} + - \\ \left\{\begin{matrix} V_{ta} \\ V_{tc} \\ V_{tp} \end{matrix}\right\}\ \text{egyébként} \end{matrix}\right\}$

CS 7. $V_{intr} \rightarrow \left\{\begin{matrix} V_{in} \\ V_{ia} \end{matrix}\right\}$

CS8. $FP \rightarrow Num \left\{\begin{matrix} R_v \\ Cl_v \end{matrix}\right\}\ \text{ha:}\ \left\{\begin{matrix} V_{ta} + Nom \\ V_{ia} \end{matrix}\right\} -$

CS9. $FP \rightarrow Num + Cl_v$

CS10. $V_{ta} \rightarrow \left\{\begin{matrix} V_{taa} \\ V_{tab} \\ V_{tam} \end{matrix}\right\}$

CS11. $Nom \rightarrow NP\ (MOD)$

CS12. $NP \rightarrow \left\{\begin{matrix} DET\ \left\{\begin{matrix} N \\ N_{pr} \end{matrix}\right\}\ \text{ha:} - + MOD \\ DET\ \left\{\begin{matrix} N \\ N_{pr} \end{matrix}\right\}\quad \text{egyébként} \\ PP\quad (men) \end{matrix}\right\}$

CS13. $N \rightarrow \left\{\begin{matrix} N_h\ (men) \\ N_{nh} \end{matrix}\right\}$

CS14. $DET \rightarrow (D)\ (Num)\ Cl$

CS15. $Nom_{loc} \rightarrow NI_{nh} + li.$

* Eredeti 2. és 3. szabály:

CS2. $VP \rightarrow (BU) \left\{\begin{matrix} VB_{st} \\ VB_{nst} \\ VB_m \end{matrix}\right\}$

CS3. $VB_{st} \rightarrow \left\{\begin{matrix} \left\{\begin{matrix} shi \\ EMP\ V_{qua} \end{matrix}\right\} Nom \\ \left(\left\{\begin{matrix} EMP \\ (de)\ C \end{matrix}\right\}\right) \left\{\begin{matrix} ADJ \\ V_{qub} + Nom \end{matrix}\right\} \\ V_{loc} + Nom_{loc} \end{matrix}\right\}$

Szótár (Hashimoto, 44—45.):
F (mondatzáró partikula) →le, ma, ne . . .
EMP (Emfázis-jelölő) →hen (nagyon), cui (leginkább) . . .
V_{qua} (a típusú minősítő ige) →sziang (hasonlít) . . .
ADJ (melléknév) →kan-cing (tiszta) . . .
V_{qub} (b típusú minősítő ige) →p'a (fél v. ki(mitől) . . .
V_{loc}(lokális ige) →cai (van valahol) . . .
ASP (igei aspektust jelölő) →le, kuo
V_{tel} (átható/teleszkópikus ige) →c'ing (kér) . . .
V_{quo} (nevező ige) →suo (mond) . . .
V_p (verbum possessivum) →jou ('bír') . . .
V_c (konceptuális ige) →zsen-sï (tud, ismer) . . .
V_{do} (kettős tárgyú ige) →kei (ad) . . .
V_{mo} (mozgást kifejező ige) →sang (felmegy) . . .
DIR (irányt jelölő) →lai (<jön) . . .
V_m (mediális ige) →sziang (gondol vmire) . . .
V_{tc} (kiegészítőt vonzó tranz. ige) →sao-lai (főz) . . .
V_{tp} (perceptuális tranz. ige) →k'an-kian (észrevesz) . . .
V_{in} (nem-aktív intranz. ige) → szï (meghal) . . .
V_{ia} (aktív intranz. ige) →fei (repül) . . .
Cl_v (igei számlálószó) →c'ï, hui . . .
V_{taa} (a típusú aktív tranz. ige) →ta (üt) . . .
V_{tab} (b típusú aktív tranz. ige) →kung (megtámad) . . .
V_{tam} (mozgást jelölő aktív tranz. ige) →t'iao (visz a vállán) . . .
N_{pr} (tulajdonnév) →Sï Mei . . .
PP (személyes névmás) →wo (én) . . .
N_h (embert jelölő főnév) →zsen (ember) . . .
N_{nh} (nem-embert jelölő főnév) →mao (macska), su (könyv) . . .
D (mutató névmás) →cse (ez) . . .
Num (számnév) → ji (egy) . . .
Cl (főnévi számlálószó) →ko, pa . . .

IRODALOM

Bach, E., Nouns and Nounphrases, kézirat.
Bacot, J. (1946), Grammaire du tibétain littéraire, Paris.
Chomsky, N. (1957), Syntactic Structures, The Hague: Mouton and Co.
— (1965), Aspects of the Theory of Syntax, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (Mass).
— (1966), Cartesian Linguistics, Harper and Row.
Dobson, W. A. C. H., (1959), Late Archaic Chinese, University of Toronto Press.
— (1966), Classes de mots ou classes distributionnelles en Chinois Archïaque: Mélanges de Sinologie offerts a Mr. Paul Demiéville, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Vol. XX., pp. 27—33.
Dragunov, A. A. (1941), Система китайского разговорного языка, Москва.
— (1952), Исследования по грамматике современного китайского языка, Москва.
Gabelentz, G. v. d., (1881), Chinesische Grammatik, mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangs-Sprache, Leipzig: T. O. Weigel.
Hashimoto, A. Y., Resultative Verbs and Other Problems: Project on Linguistic Analysis, Report No. 7., pp. 36—94, Columbus, Ohio.
Herrfurth, H. (1964), Die Klassifikationsaffixe im Chinesischen: P. Ratchnevsky (herausgegeben von), Beiträge zum Problem des Wortes im Chinesischen II, Ostasiatische Forschungen, Heft 3, pp. 1—44., Berlin: Akademie-Verlag.

Kaden, K. (1964), Der Ausdruck von Mehrzahlverhältnissen in der modernen Chinesischen Sprache: Schriften zur Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung, NR. 9, Berlin: Akademie-Verlag.
Karlgren, B. (1923), Sound and Symbol in Chinese, London.
– (1949), The Chinese Language, New York.
– (1957), Grammata Serica Recensa: BMFEA 29, pp. 1–332.
Lakoff, G. és *J. R. Ross*, Is Deep Structure Necessary? (kézirat).
Lees, R. B. (1960), The Grammar of English Nominalisations, The Hague: Mouton and Co.
Lü Su-sziang (1961), Очерк грамматики китайского языка, т. I., (Csung-kuo ven-fa jao-lüe), Москва.
Lyons, J. (1966), Towards a „Notional" Theory of the „Parts of Speech"; Journal of Linguistics 2, 209–236.
Maspero, H. (1934), La Langue Chinoise: Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris, Année 1933, Paris.
Meillet, A. (1905–06), Comment les mots changent de sens: A. Meillet, Linguistique historique et linguistique générale, pp. 230–271, Paris 1926.
– (1906), L'état actuel des études de linguistique générale: mint Meillet (1905–06), pp. 1–18.
Osanyin, I. M. (1959), Китайско-русский словарь[3], Москва.
Saussure, F. de (1967), Bevezetés az általános nyelvészetbe (Cours de linguistique générale), Budapest.
Scsedrovickij, G. P. és *V. M. Rozin* (1967), Концепция лингвистической относительности Б. Л. Уорфа и проулемы исследования а „языкового мышления": Ю. В. Рождественский (ред.), Семиотика и восточные языки, стр. 93–106, Москва.
Specht, F. (1947), Der Ursprung der Indogermanischen Deklination, Neudruck, Göttingen.
Tőkei F. (1962), (. . . válogatta, fordította, a bevezetéseket és jegyzeteket írta) Kínai Filozófia, Ókor I. kötet, MTA Filozófiai Írók Tára, Új Folyam XXII. köt., Budapest.
– (1965), Az „ázsiai termelési mód" kérdéséhez, Budapest.
– (1967). Műfajelmélet Kínában a III–VI. században (Liu Hie elmélete a költői műfajokról), Budapest.
Zipf. G. K. (1965), The Psycho-Biology of Language, An Introduction to Dynamic Philology, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (Mass.).

SZEMLE

FEUERBACH HEGELRŐL

A fiatal Feuerbach 1822-ben beiratkozott a heidelbergi egyetem protestáns teológiai fakultására, itt azonban mindössze három szemesztert töltött el. Távozásának az volt az alapvető oka, hogy itteni teológiai tanulmányai — a Daub-kollégiumokat kivéve — nem nyújtottak neki eleget. Éppen ezért több levélben fordult apjához, közölve kívánságát, hogy Berlinbe, az ottani egyetemre, Hegel működési helyére kíván átmenni. Hegel tanítása, amelyet Karl Daub, az akkoriban ismert teológia-professzor ismertetett meg Feuerbachhal, rendkívül vonzotta. A hegeli filozófia elsősorban azért érdekelte, mert ilyen módon remélte filozófiailag megalapozni akkoriban még vallásos-humanista világképét.[1]

A Berlinbe kerülés nagy fontosságú volt Feuerbach életútja szempontjából. Miután nagy örömére elnyerte apja beleegyezését az egyetemváltoztatáshoz, 1824. április 21-én apjához írott levelében lelkesen számolt be arról, hogy a küszöbönálló félévet teológiai órarendjének keretei között „főleg a filozófiának" fogja szentelni. „Végtelenül örülök Hegel előadásainak" — írja apjának. Ehhez azonban szükségesnek tartja még hozzátenni: „... emiatt azonban korántsem érzem, hogy hegeliánussá fogok válni".[2]

Későbbi levelei[3] tanúskodnak arról, hogy noha apja hevesen ellenezte döntését, berlini tanulmányai során megvált a teológiától. — Hegel filozófiája, pánlogizmusa, amely Feuerbach felfogásában csak „az ész istenét" ismeri el, teljesen vonzási körébe vonta. Ez a váltás csak külső kifejezése volt egy, a fiatal Feuerbachban végbement mélyreható világnézeti átalakulásnak, annak, hogy a hegeli filozófia hatására elszakadt a teológiától és megvált a kereszténységtől mint világnézettől.

Az 1825-ös keltezésű sorok valószínűleg az egyik fivéréhez írott leveléből származnak, s mint látható, még korántsem a hegeli filozófiától való elfordulást tartalmazzák, hanem sokkal inkább annak a biztos tudatát, hogy megértette és áttekinti Hegel filozófiájának egész bonyolult épületét.

*

Ludwig Feuerbach:
Töredékek filozófiai életutam jellemzéséhez
(Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae)
1824

Kedves Apám! Bár még csak négy hete tartanak a kollégiumaim, máris végtelen hasznosak voltak számomra. Azt, ami Daubnál még sötét vagy érthetetlen volt számomra, vagy legalábbis megalapozatlannak jelent meg, már világosan átláttam és a maga szükségszerűségében felismertem már ama néhány előadás eredményeképpen, amelyeket mostanáig Hegelnél hallgattam; ami csak zsarátnokként parázslott bennem, azt már fénylő lángra lobbanva látom. Ne hidd, hogy csalódom. Hiszen egészen természetes, hogy ha egy olyan ember, akinek lelkét áthatja a megismerés törekvése, s akit egy olyan férfi, mint Daub, készített fel és nevelt rá a gondolkodásra, jön Hegelhez, már néhány óra múltán megérzi a hegeli gondolatok gazdagságának és mélységének óriási hatását. Előadásaiban Hegel nem is olyan homályos, mint írásaiban, hanem világos és könnyen érthető, mivel nagymértékben tekintetbe veszi hallgatóinak felfogóképességét. A nagyszerű azonban az tőle, hogy még ha valamely dolog fogalmát nem szigorúan filozófiailag fejti is ki, hanem a közönséges képzetekbe bocsátkozik bele, akkor is mindig a dolog középpontjában marad.

[1] Vö.: „Feuerbachs Briefwechsel", kiadta W. Schuffenhauer, Reclam-Bibliothek. Band 105, Lipcse 1963, 4. skk., 12. skk.
[2] I. m. 18.
[3] Lásd K. Daub 1825. január 29-i levelére írt válaszát, majd apjához írt 1825. március 22-i levelét. I. m. 36. skk.

*

Kedves Fivérem! Végtelenül sok írnivalóm lenne; de nincs időm és kedvem az íráshoz. Csak ennyit: a teológiát felcseréltem a filozófiával. Extra philosophiam nulla salus. — Az ember csak akkor elégít ki másokat, amikor magát is kielégíti, csak akkor visz véghez valamit, amikor bízik abban, hogy valamit véghezvihet. A filozófiához való kedvem azonban szavatolja nekem a filozófiához való képességemet. Itt Berlinben a korábbihoz képest máris végtelenül sokat haladtam előre a gondolkodásban. Sehol nem is halad gyorsabban előre az ember, mint a gondolkodásban. Ha egyszer a gondolat kiszabadul korlátai közül, olyan áradattá lesz, amely feltarthatatlanul egyre tovább ragad bennünket.

*

Kedves Apám! Igen, úgy van: feladtam a teológiát, de nem szeszélyből vagy könnyelműségből adtam fel, nem azért, mert nem tetszik nekem, hanem mert nem elégít ki, mert nem adja meg nekem azt, amit megkívánok, amire szükségképpen rászorulok. — Szellemem végtére is nem illeszkedik be a szentföld korlátai közé; értelmem a széles világba nyúlik; bírni és uralni vágyó lelkem mindent magába akar nyelni, kívánásom éppenséggel határolatlan, akarom a természetet, melynek mélysége előtt visszadöbben a gyáva teológus, szívemre akarom szorítani az embert, de az egész embert, aki nem a teológusnak, az anatómusnak vagy a jogásznak, hanem aki csak a filozófusnak a tárgya. — Örülj együtt velem, hogy egy új élet, egy új kor kezdődött el bennem, örülj, hogy elmenekültem a teológusok társaságából, és hogy olyan szellemeket mondhatok barátaimnak, mint Arisztotelész, Spinoza, Kant és Hegel. — Engem a teológiához visszautasítani azt jelentené, mint ha egy halhatatlan szellemet akarnának holt porhüvelyébe vagy egy pillangót a bábállapotába visszaigézni.

*

Nos hát kész vagyok Hegellel; az esztétika kivételével hallgattam valamennyi előadását, sőt logikáját kétszer is. Hegel logikája azonban mintegy a filozófia corpus jurisa, pandektái; gondolati principiumai tekintetében tartalmazza az egész filozófiát, a régit és az újabbat egyaránt; ezenfelül módszerének is ábrázolása. A legfontosabb azonban: egy filozófiának nemcsak a tartalmát, hanem a módszerét is hatalmunkba keríteni.[4]

(Fordította és a bevezető sorokat írta:

Rathmann János)

[4] A fordítás Ludwig Feuerbach „Philosophische Kritiken und Grundsätze". Reclam Bibliothek. Verlag Philipp Reclam jun. Lipese 1969. c. kötet szövegéből készült (293–295.).

LENINIZMUS, FILOZÓFIA, KORSZERŰSÉG[1]

(A marxista—leninista filozófia néhány problémája és feladata)

1970 a Lenin-centenárium éve. Száz éve született Lenin — Marx és Engels forradalmi tanításának lángeszű folytatója. Ez a nevezetes dátum a marxizmus—leninizmusra irányította az egész haladó emberiség figyelmét. A marxista filozófusok számára ez természetesen igen fontos mérföldkő a megtett úton, alkalom az elvégzett munka mérlegének megvonására és a jövőre vonatkozó tervek felvázolására.

A lenini jubileum hatalmas ösztönzésül szolgált arra, hogy áttekintsük a filozófiatudomány alapproblémáit, szembenézzünk a jelenkor új filozófiai problémáival. Erről tanúskodnak a marxista filozófusok lenini témákkal foglalkozó előadásai, amelyek nemzetközi, nemzeti, regionális és egyéb szimpóziumokon, üléseken, értekezleteken hangzottak el. A világ marxista filozófusainak publikációi, a szocialista országok filozófusainak a lenini jubileummal foglalkozó közös munkái a marxista—leninista filozófia kétségbevonhatatlan sikereit demonstrálják.

Kézenfekvő, hogy mindez törvényszerű eredménye a marxista—leninista gondolkodás általános fellendülésének. A hazánkban kialakult alkotó légkör elősegítette az elméleti kutatásokat a filozófiatudomány minden ágában, a filozófiai problematika kibővülését, az érdeklődés fokozódását a filozófia olyan fontos kérdései iránt, amelyeknek tanulmányozása lehetővé tette szakembereink filozófiai műveltségének növelését, pozíciójuk megszilárdítását a burzsoá, opportunista és revizionista ideológiai irányzatok elleni harcban.

A hazánkban folyó filozófiai kutatások sikeres fejlődése szempontjából óriási jelentőségűek az SZKP XX—XXIII. kongresszusainak határozatai, az SZKP programja, az SZKP KB határozata „A társadalomtudományok további fejlesztésére és a kommunista építésben betöltött szerepük fokozására irányuló intézkedésekről", az SZKP KB tézisei „Vlagyimir Iljics Lenin születésének 100. évfordulójára", L. I. Brezsnyev „Lenin ügye él és győzedelmeskedik" c. előadása.

Mai filozófiai életünknek két jellegzetes mozzanata van. Először, hogy tántoríthatatlanul a leninizmus eszméire, a lenini módszertannak a filozófiai kutatásokban való alkotó alkalmazására orientálódik, mindjobban elmélyül a lenini filozófiai hagyaték alapvető eszméinek feltárásában, vizsgálat tárgyává teszi a lenini elméleti örökséghez tartozó, kevéssé tanulmányozott filozófiai problémák széles körét. Másodszor, kutatóink bátran foglalkoznak azokkal a filozófiai problémákkal, amelyeket a társadalmi-történelmi fejlődés menete és a jelenkori tudomány vet fel, a tudományos kísérletezéssel párhuzamosan felhasználják a lenini filozófiai elemzés módszereinek és hagyományainak egész arzenálját, elsősorban a filozófia pártosságának elvét. Éppen a marxista—leninista filozófia tudományosságának és pártosságának szerves egységéből fakad e filozófia növekvő hatékonysága a jelenlegi körülmények között, a hazánkban folyó kommunista építőmunka, a tudományos-műszaki forradalom, valamint a szocializmus és a kapitalizmus között különösen az ideológiai szférában kiéleződő harc új szakaszában.

A meglevő tapasztalatokból, a filozófiai kutatások hagyományaiból kiindulva elemezzük a fejlődés időszerű problémáit, amelyeket az élet, a tudomány állít elénk. Emellett döntő jelentősége van a problémák összegező áttekintésének, amely lehetővé teszi, hogy jobban lássuk tudományunk új távlatait. Ez ennek az előadásnak a feladata. Ezt a feladatot azonban szükségképpen kénytelenek vagyunk szűkíteni, arra összpontosítva a beszámolót, hogy a marxista—leninista filozófia néhány problémáját alapjában véve a „Voproszi filoszofii" munkájával kapcsolatban világítsa

[1] A „Voproszi filoszofii" szerkesztőségének beszámolója a szocialista országokban megjelenő filozófiai és szociológiai folyóiratok főszerkesztőinek 1970. június 22-től 24-ig tartott kievi értekezletén. („Voproszi filoszofii", 1970/9).

meg. E folyóiratban bizonyos fokig tükröződik hazánk filozófiai életének állapota.

*

A dialektikus materializmus területén egész sor időszerű probléma és feladat jelentkezik a marxista filozófusok előtt. A modern tudomány fejlődésének gyakorlata azt kívánja tőlünk, hogy különleges figyelmet fordítsunk a dialektikáról mint világnézetről és a modern tudomány módszeréről szóló lenini tanításra, a tudományos megismerés elméletével kapcsolatban olyan problémák elemzésére, mint az objektum, a tárgy és az objektív valóság, az objektum és a kutatására irányuló eszközök kölcsönös viszonya, a realitás problémája a filozófiában és a tudományban, az alkotó képzelet szerepe, az intuició jellege és szerepe a megismerésben, a megismerő és a tárgyi-gyakorlati tevékenység kölcsönös kapcsolata, a képmás és a modell, a képmás és a jelentés stb. A dialektikus materialista tükrözéselmélet természetesen elképzelhetetlen a megismerési folyamat dialektikájának, a tudományos igazság kialakulása mechanizmusának és útjainak elemzése nélkül. A tükrözés merev, naiv, szemlélődő jellegű felfogása esetén a materializmus nem szállhat szembe komolyan az idealizmus álláspontjával. Ennek a problematikának a kidolgozásában bizonyos pozitív eredményeket értünk el. Nevezetesen, a marxista filozófusok feltárták azt a minőségileg új tartalmat, amelyet a dialektikus materializmus a tükrözés fogalmának tulajdonít; következetesen materialista interpretációt dolgoztunk ki a szubjektum megismerő tevékenységének társadalmi-történelmi, aktív jellegéről; kimutattuk, hogy tarthatatlan a tükrözés és az aktivitás, a tükrözés és a gyakorlat szembeállítása.

Persze, korántsem végeztünk el mindent, a komoly munka ebben az irányban lényegében csak a kezdetén tart, sok probléma áll még előttünk. Rámutathatunk arra, hogy feltétlenül szükség van azoknak az elvi változásoknak a konkrét elemzésére, amelyek a tükrözés fogalmának tartalmában annak eredményeképpen mentek végbe, hogy a marxizmus gyökeresen újjáalkotta a megismerő tevékenység lényegére, struktúrájára, mechanizmusára és formáira, az ismeretelmélet tárgyára és tartalmára vonatkozó felfogást.

További kutatást és konkretizálást igényel az új tudományos ismeret kialakulásának folyamata. Amikor megállapítjuk, hogy a tárgy igaz képmása a szubjektum sajátszerű tevékenysége során alakul ki, ezzel hangsúlyozzuk, hogy elemeznünk kell e tevékenység tartalmát, törvényeit és formáit, és a tükrözési folyamatnak nemcsak a tartalmát kell vizsgálnunk, hanem a formáját is.

Számos komoly problémát vet fel a filozófusok előtt a modern tudományos megismerés, amelyet az jellemez, hogy mind bonyolultabbá válik a tudományos megismerés felső „szintjeinek" és empirikus alapjának kölcsönös viszonya, s jelentősen megnövekedett a kutatás formális módszereinek szerepe.

Az utóbbi időben sok kutató végez termékeny munkát, hogy pontosabban meghatározza a „tükrözés" és a „képmás" fogalmak tartalmát, felhasználva a filozófiai megismerésben olyan korszerű tudományok adatait, mint a kibernetika, az információelmélet, a szemiotika, a fiziológia, a pszichológia, valamint a megismerő tevékenység különböző aspektusait elemző egyéb tudományos diszciplinák.

Szembeötlik azonban, hogy az ez irányú munkák nem különböztetik meg mindig elég szabatosan a tükrözést mint az anyag egyetemes tulajdonságát és a tükrözést mint az embernek azt a történelmileg kialakult képességét, hogy meghatározott mérvű teljességgel és mélységgel reprodukálja a megismerés síkján a külső valóságot. Ennek néha az a következménye, hogy a kutatás ismeretelméleti aspektusát a szaktudományok aspektusaival cserélik fel. Példaként szolgálhat erre az ismeretelméleti kategóriák felcserélése a szaktudományok kategóriáival (például a „tükrözés" fogalmának és „a tükrözés tartalma" fogalmának felcserélése az „információ" fogalmával stb.).

Abból, hogy az objektumnak a megismerésben való tükröződését bonyolult dialektikus folyamatnak fogjuk fel, következik a tudomány módszertani problémáinak dialektikus materialista tárgyalása is. Amikor a marxista filozófusok a tudományos megismerés fejlődésének specifikus sajátosságait tanulmányozzák és a tudományos felfedezések tartalmát a kutatás bennük megnyilvánuló logikai struktúrája szempontjából elemzik, továbbfejlesztik a materialista dialektika rendkívül fontos tételeit, amelyek a marxizmus klasszikus műveiben, különösen Marx „Tőké"-jében és a lenini „Filozófiai füzetek"-ben kerültek kidolgozásra.

A „Tőké"-nek és Lenin munkáinak tanulmányozása alapján megvizsgálták a marxista módszertan számos alapproblémáját: az absztrakttól a konkréthoz való felemelkedést, a történeti és a logikai, az analízis és a szintézis, a dedukció és az indukció egységét, az elméleti rendszer felépítésének problémáját általában s a

materialista dialektika kategóriarendszere felépítésének problémáját különösen (a kiindulópont megválasztását és a rendszer kifejlesztésének módját, a dialektikus ellentmondás helyét és funkcióját ebben a folyamatban és sok más kérdést). Ebben a vonatkozásban fontos eredmények születtek.

A lenini „Filozófiai füzetek" kutatói különleges figyelmet fordítanak annak az ismert tételnek az értelmezésére, amely szerint a marxista filozófiában a dialektika, a logika és az ismeretelmélet azonos. Ennek a tételnek döntő fontossága van abból a szempontból, hogy helyesen fogjuk fel a materialista dialektika tartalmát és struktúráját, összefüggéseit a természet- és társadalomtudományokkal, s meghatározzuk további kidolgozásának irányát és eszközeit.

Ez a tétel hangsúlyozza a materialista dialektikának mint a filozófiai ismeret olyan elvileg új típusának a sajátszerűségét, amelyben az objektív fejlődéstörvények kutatása elválaszthatatlanul összekapcsolódik az objektív valóság tükrözésére vonatkozó törvények kutatásával. Ebből a tételből következik, hogy ki kell dolgozni a materialista dialektikát mint a modern tudomány módszertanát és ismeretelméletét, tovább kell erősíteni filozófiánk kapcsolatát a tudomány és a társadalmi gyakorlat különböző területeivel.

Marx és Lenin rendkívül gazdag dialektikus logikai hagyatékának tanulmányozása, a modern tudomány fejlődése által felvetett módszertani problematika elemzése lehetővé tette a dialektikus módszer olyan fontos aspektusainak kidolgozását, mint az elméleti és az empirikus szint magyarázata és leírása közötti viszony, a tartalom és forma dialektikája az elméleti gondolkodásban, a kiindulópont problémája az elméleti rendszer felépítésében, a tudományos fogalmak képzésének és fejlődésének logikája. Számos mű jelent meg, amely részletesen elemzi egy-egy dialektikus kategória (az ellentmondás, dolog, tulajdonság, viszony, struktúra, okság, lényeg és jelenség stb.) módszertani funkcióit.

A tudomány módszertanának problematikáját vizsgálva a marxista filozófusok különleges figyelmet fordítottak arra, hogy tanulmányozzák a gyakorlatnak mint az igazság kritériumának szerepét. A szovjet filozófusok az utóbbi években egyre pontosabban írják le az ismeretelmélet e kulcsproblémájának nehézségeit és különböző oldalait.

Nagy munka folyik a materialista dialektika teljes kategóriarendszerének tanulmányozása terén. Ennek során abból indulunk ki, hogy a dialektika kategóriáinak egységes egésszé kell összekapcsolódniuk, hogy az elméleti ismeret minden területen, köztük a filozófiában is, csak egy teljes fogalomrendszer formájában létezhet. Ezt a rendszert természetesen nem teljességgel befejezett és zárt valaminek fogjuk fel, hanem olyan rendszernek, amely nyitva áll a tudományos megismerés új adatai számára, azaz alkalmas mind az egyes kategóriák, mind összefüggéseik korrigálására, módosítására, konkretizálására, s ezzel egy-egy kategoriális struktúra megváltoztatására is.

Ennek a problémának nincs még általánosan elfogadott megoldása, de kidolgozása során egész sor általános kérdés merült fel, különösen a tekintetben, hogy milyen viszony van a dialektika mint logika, illetve az emberi megismerő tevékenység kutatásának egyéb megközelítései és eljárásai között, vagy hogy miképpen határozzuk meg a tudomány tárgyát és felépítésének módszerét. E téren nálunk különböző álláspontok alakultak ki. Vannak filozófusok, akik azt tartják, hogy a tudomány általános módszertana a dialektikus logikával azonos, s a módszertani problémák kidolgozását a dialektika törvényei és kategóriái megismerő funkciójának elemzésére korlátozhatjuk. Egy másik álláspont szerint a dialektika mint logika csupán az alapja az általános filozófiai módszertannak, hiszen az utóbbi speciálisabb problémákat is tartalmaz. Ezeknek a kidolgozása során olyan konkrét diszciplinák módszereit is fel kell használni, mint a szemiotika, kibernetika és a metematikai logika.

Ezzel kapcsolatban különleges figyelmet érdemel a dialektikus és a formális logika viszonya, ezen belül a dialektikus és formállogikai általánosítások közötti viszony, a formállogikai és a dialektikus ellentmondások összefüggése és különbsége stb.

Végeztünk bizonyos munkát annak érdekében, hogy feltárjuk, milyen ismeretelméleti értéküket van a modern formálislogikai apparátusnak és módszereknek a tudományos megismerés logikai-módszertani elemzése szempontjából. Megvizsgáltunk olyan fontos módszertani problémákat, mint a tudományos fogalmak és absztrakciók kialakulása, a különféle idealizációk és absztrakciók szerepe a tudományos elméletek felépítésében, a meghatározások helye és funkciója a tudományban. Elemeztük a valószínűségi és az induktív logika, a modális és többértékű logika felhasználásának lehetőségeit a tudományos kutatásban, az analógia és a heurisztikus ítéletek logikai természetét és szerepét a megismerésben. Számos logikusunk kísérletet tett munkáiban arra, hogy a korszerű formállogikai apparátust felhasználja a

természetes nyelvek logikai szerkezetének kutatásában.

Emellett az utóbbi évek logikai kutatásaiban világosan kirajzolódik két nagy problémakomplexum: *a)* a modern formális logika filozófiai problémáinak kutatása (a formális logika tárgya, kapcsolata a filozófiával, a matematikával és más tudományokkal, logika és ontológia, a logikai analízis körébe vágó különböző eljárások és eszközök alkalmazhatóságának határai és feltételei stb.); *b)* a logika formális apparátusának kidolgozása (ebben a kérdésben értük el a legszámottevőbb eredményeket).

Azok a folyóiratban megjelent munkák, amelyek a tudományos kutatás logikájával, a tudományos alkotás és tudománytan problémáival, a modern formális logika, a kibernetika, az információelmélet filozófiai problémáival és e tudományoknak a tükrözési folyamat kutatására való alkalmazása során szerzett tapasztalatokkal foglalkoztak, ösztönözték a korszerű tudományos megismerés módszertani problémáinak kidolgozását, meghatározták a folyóirat munkájának legfőbb irányát a dialektikus materializmus területén.

A szerkesztőségnek továbbra is az a szándéka, hogy megkülönböztetett figyelmet fordítson a társadalom- és természettudományok módszertani kérdéseivel foglalkozó publikációk kibővítésére. Úgy véljük, hogy ebben a vonatkozásban sok probléma elmélyültebb kidolgozást igényel, különösen azok a problémák, amelyeket feltételesen a tudományos elmélet elméletének nevezhetünk. Idetartoznak a tudományos elméletek tipológiájának problémái, a filozófiai premisszák szerepe a tudományos elméletek megalkotásában, a tudományos elméletek alkalmazhatóságával kapcsolatos empirikus kritériumok helye és funkciója, a tartalmi és formai komponensek közötti viszony a tudományos elméletek kialakulásában és fejlődésében.

Az utóbbi években több szovjet filozófus kezdte tevékenyen elemezni, a többi közt a „Voproszi filoszofii" hasábjain, a modern tudományban széleskörűen elterjedt strukturális rendszervizsgálatok módszereit. Ezekben a kutatásokban néhány érdekes eredményt értünk el. Nevezetesen, elemeztük az általános szervezéselmélet logikai alapjait, a bonyolult rendszerek különböző strukturális szintjeinek és hierarchikus felépítésének elemzési módjait, a különféle típusú totális rendszerszerű képződmények elemzésének sajátos módszereit, a strukturális és a genetikus módszer viszonyát stb.

Ennek a problémakörnek a kutatása lehetővé tette, hogy konkrétabban értelmezzük olyan dialektikus kategóriák módszertani funkcióját, mint a fejlődés, a haladás, a minőségi ugrás, az anyag szervezeti formája. Kevésbé tártuk fel a rendszer-strukturális módszereknek mint a modern tudomány metodológiai eszközeinek jelentőségét és funkcióit. Véleményünk szerint sokoldalúan és argumentáltan kell elemezni a strukturális kutatási módszereknek a különböző társadalomtudományokban való sokrétű konkrét alkalmazását (etnográfiai strukturalizmus, lingvisztikai strukturalizmus stb.), valamint a gondolkodás kategoriális felépítésében a rendszer-strukturális kutatási módszerek használatának kibővülése következtében végbement változásokat. Ezt a feladatot részben már elvégeztük. A rendszer-strukturális kutatások ma a természet- és a társadalomtudományok módszertanának szerves részét alkotják, azt a célt szolgálják, hogy a humántudományokat közelítsék a természettudományokhoz, és megteremtik az előfeltételeket a társadalmi folyamatok és az emberi tudat lényegének mélyrehatóbb megismeréséhez.

Egyre nagyobb energiát fordítanak nálunk arra, hogy kidolgozzák a társadalmi folyamatok dialektikájának problémáit: a tevékenység céljának, eszközének és eredményének dialektikáját, az elidegenedés, tárgyiasulás és eldologiasodás egymással való összefüggéseit, a szabadság és szükségszerűség dialektikáját, az értékprobléma filozófiai aspektusát, az emberi tevékenység úgynevezett „átalakult formái-nak" elemzését stb. Ennek során hangsúlyozzák, hogy a marxizmus (eltérően például az egzisztencializmustól) elvileg megkülönbözteti az elidegenedést mint az embernek olyan jellemzőjét, amely csak meghatározott konkrét-történelmi feltételek mellett (például a kapitalizmusban) érvényes, a tárgyiasulástól, az objektiválódástól mint minden emberi tevékenység sajátosságától. A marxista álláspont gyökeresen különbözik ebben a kérdésben mind a fatalizmushoz vezető naturalista objektivizmustól, mind a szubjektivista voluntarizmustól.

Korunkban rendkívül fontosak a társadalomtudományok módszertanának általános filozófiai problémái. A „Voproszi filoszofii" szerkesztősége abban látja feladatát, hogy kibontakoztassa az ez irányú rendszeres kutatásokat.

*

A munkának ezzel az irányával szoros összefüggésben tovább szilárdítjuk azt, amit Lenin hagyott ránk örökül: *a marxista*

filozófia alkotó *szövetségét a természettudománnyal.* A jelenkori tudományos-technikai forradalomnak és a természettudományok rohamos fejlődésének körülményei között egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a tudományos természetmegismerés szükségletei által felvetett módszertani és világnézeti problémák dialektikus materialista kutatása. A szovjet tudósok, Lenin elméleti örökségére támaszkodva, jelentékenyen kibővítették és elmélyítették a kutatásokat a modern természettudomány filozófiai problémáinak területén, alapjában véve megszüntették azokat a fogyatékosságokat, amelyek a múltban a kutatásokat ezen a területen jellemezték.

Ma számos szovjet természettudós foglalkozik a természettudomány filozófiai kérdéseivel. Elég arra utalnunk, hogy a „Voproszi filoszofii"-ban a természettudomány filozófiai kérdéseiről az utóbbi 15 évben közölt 350 cikk közül 193-at természettudósok írtak.

A filozófusok nemcsak egyes természettudósokkal létesítettek állandó tudományos kapcsolatokat, hanem tudományos kollektívákkal is: például a dubnai Egyesített Atomkutató Intézettel, az obnyinszki tudományos intézményekkel, a Kurcsatov Atomenergia Intézettel stb.

Jelenleg elsőrendű fontossága van a természettudományok fejlődése által felvetett ismeretelméleti és módszertani problémák konstruktív megoldásának. A tudományos filozófiai módszertan kidolgozása elősegíti a szűk empirizmus leküzdését a természettudományos kutatásokban és ösztönzi a széles körű elméleti problémák felvetését, a természettudomány különböző ágai közötti kapcsolat jobb megértését, a tudományos kutatás racionális módszertanának kidolgozását stb.

Bizonyos pozitív eredményeket hoztak a fizika, kozmológia, biológia filozófiai kérdései terén, valamint a tudományos kutatás elméletének és logikájának általánosabb problémáival kapcsolatban végzett kutatások. A szovjet filozófusok részletesen megvizsgálták mind világnézeti, mind módszertani síkon a materialista dialektika olyan általános elveit, mint a világ kimeríthetetlenségének, anyagi egységének elve, a fejlődés, az okság, a determinizmus elve stb. Kimutatták ezek heurisztikai és rendszerező szerepét az új természettudományos elméletek létrejöttében.

A szovjet filozófusok nagy figyelmet fordítanak a modern tudomány matematizálási folyamatának elemzésére. Munkáikban vizsgálták a matematikai módszerek — a halmazelmélet, csoportelmélet, a statisztikai módszerek stb. — metodológiai jelentőségét, tekintettel a modern természettudományos konstrukciók fokozódó elvontságára.

A modern fizika filozófiai problémáinak területén vannak bizonyos eredményeink, amelyek részint e tudomány ismeretelméleti problémáinak elemzésével függnek össze, részint olyan problémákkal, mint a fizikai valóság, az okság és a determinizmus, a lehetőség és valóság, a tér és idő, az abszolút és az esetleges problémája, az elementaritás problémája stb. Elemeztünk olyan filozófiai fontosságú elveket, mint az atomizmus, a relativitás, a megmaradás, a komplementaritás, a megfigyelhetőség, a megfelelés elve.

A természettudományok terén folyó filozófiai kutatások alapvető feladatát a „Voproszi filoszofii" jelenleg abban látja, hogy ki kell dolgozni a tudományos ismeret felépítésének módszertani elveit, elemezni kell a természettudományok fogalmi apparátusát, és meg kell határozni az új tudományos elméletek világnézeti jelentőségét. Igen fontos az is, hogy elemezzük az új tudományos elméletek kidolgozásának, valamint a már meglevő és a tudományos kutatás gyakorlatában igazolódott elméletek fejlődésének általános törvényszerűségeit, tisztázzuk az elméletek felépítésének elveit, ezek logikai struktúráját, összefüggésüket és kölcsönös átmeneteiket, a kísérlethez, a kutatás tárgyához való viszonyukat stb.

Feladatunk az is, hogy elmélyült filozófiai elemzésnek vessünk alá a természettudósok által intuitíven használt olyan elveket és kritériumokat, mint az egyszerűség, a szemléletesség, a belső ellentmondásmentesség, a logikai teljesség elve stb. Ezt a munkát, noha egyet s mást elvégeztünk már ezen a téren, tovább kell javítani.

Olyan elvek is rászolgálnak a kutató figyelmére, mint a tudományos elméletek verifikációjának és falszifikációjának elve. Ezek az elvek a pozitivista filozófia keretében formálódtak ki, és komoly kritikai elemzésre szorulnak a marxizmus álláspontjáról.

A tudományos elméletek megfogalmazása és fejlődése sok tekintetben attól függ, hogy helyesen használjuk és értelmezzük-e a kutatás más területein már bevált elveket és elméleteket, valamint a meglevő módszereket a valóság új jelenségeinek és aspektusainak megismerésére. E téren egyrészt az a probléma, hogy módszertanilag miképpen közelíthetjük meg helyesen egy-egy tudomány módszereinek és eljárásainak más, látszólag igen távoli tudományokban való alkalmazását, de emellett fontos feladat az olyan általános módszertani eljárások elemzése is, mint az axiomatizálás, a matematikai hipotézis, a struk-

turális és a genetikus megközelítés, a modellezés stb. Nagy jelentőségre tesz szert az elméletnek a struktúrájára, a kísérletekkel, a kutatás tárgyának struktúrájával való kapcsolatára, a struktúrának és az elméletnek az alapfogalmakkal való kapcsolatára stb. irányuló kutatás.

A tudományos kutatás logikai problémáinak kidolgozása magába foglalja a tudományos alapfogalmak világnézeti és módszertani jelentőségének elemzését, valódi tartalmuk feltárását is. E fogalmak bármelyikét vizsgáljuk is (olyanokat például, mint a tér, idő, okság, determinizmus, szimmetria, fejlődés stb.), az összefüggő és egymást kölcsönösen kiegészítő kérdések komplexuma vetődik fel.

A biológia fontos helyet foglal el azoknak a tudományoknak a sorában, amelyekkel szemben a mai tudományos-technikai forradalom különleges követelményeket támaszt. Filozófiailag különösen jelentős a modern biológiai megismerés módszertani „átszerelésének" folyamata, új elméleti koncepciók, megközelítések és fogalmak alkalmazása a biológiai kutatás szférájában, továbbá a mai biológia és orvostudomány fejlődése által felvetett társadalmi-világnézeti problémák egész sora. A „Voproszi filoszofii" széles körű lehetőségeket biztosít az e problémákkal kapcsolatos kutatások eredményeinek közlésére.

A biológiai tudomány áttért leíró korszakáról, majd az objektum analitikus széttagolásának szakaszáról az integráló, általánosító koncepciók kutatására. Ez különös határozottsággal sürgeti a hatékony módszertani elvek kidolgozását a biológiai kutatások területén.

Filozófiai irodalmunkban kibontakozott a biológiai megismerés egész sor módszertani problémájának széles körű megvitatása. Ennek során elemezték elsősorban a biológiai elméleti konstrukciók felépítésének módjait, tanulmányozták az élő természet törvényszerűségei tudományos megismerésének módszereit, logikáját, azt a kérdést, hogy hogyan (és meddig) terjeszthetők ki erre a területre más természettudományok, többek közt a fizika elméleti elvei, vizsgálták a szubjektum—objektum viszonyok specifikumát a biológiában stb. A biológiai megismerés integratív irányú tendenciája az utóbbi években azt eredményezte, hogy elevenebben vitatjuk meg a totalitás problémáját a maga általános módszertani aspektusaiban.

A filozófusok nagy figyelmet fordítanak az utóbbi években arra, hogy kidolgozzák az élő anyag szervezettségi szintjeinek koncepcióját, amely vezéreszméit illetően Engelstől származik. A folyóirat hasábjain megvitatjuk azt a kérdést, hogy milyen kritériumok alapján oszthatók fel az élő anyag szervezettségi szintjei, miben különböznek a szervezettség szintjei (formái) és a biológiai objektum tanulmányozásának szintjei stb. A rendszerszerűség eszméinek a biológiai kutatásba való behatolásával kapcsolatban vita indult meg az úgynevezett rendszerelvű megközelítés filozófiai természetéről; ennek egyik legfontosabb vonása a biológia integratív irányzata.

Megkezdődött a genetika és a molekuláris biológia új módszertani problémáinak intenzív kidolgozása. A biológiai tudomány e téren elért kimagasló eredményei alapján a molekuláris struktúrák szintjén is sikerült megmagyarázni az evolúció folyamatát. A mikroevolúció eredményei a makroevolúció szintjén végzett módszertani kutatások elmélyüléséhez vezettek.

A biológia filozófiai kérdéseit nem meríti ki a logikai-módszertani problematika kidolgozása. Akárcsak azelőtt, ma is fontos feladat, hogy bíráljuk az idealizmus és mechanicizmus jelenkori formáit a biológiában csakúgy, mint a természettudomány más területein. A biológia fejlődése, a biológiai kísérletezés új lehetőségei azt eredményezték, hogy számos olyan társadalmi-világnézeti jellegű probléma megvitatása és tanulmányozása vált szükségessé, amely a biológia és a szociológia, a biológia és az orvostudomány, az etika és a biológia stb. „érintkezési pontján" áll. Ezekről a problémákról ma világszerte sokat írnak, és olykor a szenzációhajszolás jellemzi ezeket az írásokat. Szükségessé vált, hogy ezeket a problémákat sokoldalúan megvitassuk a marxista—leninista filozófia álláspontján. Az első ilyen jellegű kísérletek egyike volt ebben az évben a „Voproszi filoszofii" szerkesztőségében rendezett „kerekasztal" a humángenetika filozófiai, szociális és etikai problémáiról. (Lásd e szám 277—287. old. — *Szerk.*)

*

A történelmi materializmus, amelyet úgy fogunk fel, mint a marxizmus általános szociológiai elméletét, társadalomfilozófiai koncepcióját és a társadalom megismerésének módszerét, a marxista filozófia általános medrében fejlődik. Ahhoz, hogy a filozófiai megismerésnek ez az ága előrehaladjon, feltétlenül szükség van arra, hogy alkotóan elsajátítsuk a marxizmus—leninizmus megalapítóinak a történelmi materializmus területén kidolgozott elméleti hagyatékát, a kommunista pártosság elvi álláspontjáról, a történelmi materialista módszertan alkalmazásának alapján dolgozzuk ki az új problémákat.

A társadalomtudományok fejlődésének jelenlegi feladatai megkövetelik, hogy a társadalmi jelenségek és folyamatok gondos és objektív konkrét elemzését párosítani tudjuk a társadalmi fejlődés általános szociológiai elméletének kereteiben elért eredmények általánosításával. Az ilyen megközelítés lehetővé teszi, hogy a leghatékonyabban egyesítsük a társadalomtudomány területén a társadalomelmélet fejlődését az offenzív ideológiai harc stratégiájával, a társadalomtudományok előtt álló új feladatok megoldását a történelmi materializmus hagyományos problémáinak elmélyült kutatásával. Ezt a stratégiát csak egy valóban fejlődő elmélet és a gyakorlat alapos ismerete biztosítja.

A történelmi materialista elmélet problémáinak kidolgozása terén bizonyos sikerekről számolhatunk be. Ez vonatkozik a mai kor dialektikájával kapcsolatos kérdések széles körére, a társadalmi formációk elméletére, a strukturális és a történeti módszer viszonyára, az osztályok, a társadalmi forradalom elméletére, az ideológiai folyamatok társadalmi determinációja mechanizmusainak elméletére, a társadalmi determinizmus természetére általában, a társadalmi törvények objektivitásának, különböző történelmi körülmények között változó működési mechanizmusuk és konkrét megnyilvánulásuk problémájára. Ehhez a csoporthoz tartoznak a társadalmi gyakorlat problémái is, a társadalmi szubjektum problematikája teljes egészében, a szubjektív és az objektív, az ösztönös és a tudatos elem viszonya, a társadalmi tudat struktúrájának, formáinak, szintjeinek és állapotainak problémái, amelyek gazdagítják a társadalom szellemi életére vonatkozó kutatások módszertanát.

Rendkívül fontos feladat a történelmi materializmus területén, hogy kidolgozzuk a fejlődés eszméjét, a statisztikai, szinkronikus elemzés és történeti, diakronikus síkon folyó elemzés viszonyát. Ezt a munkát a konkrét társadalomtudományok és a történelmi materializmus kapcsolatának alapján végezzük.

Mindmáig fölöttébb időszerűek a társadalomtörténeti fejlődés nagy korszakainak és szakaszainak váltakozásával és egymásutánjuk rendjével kapcsolatos kérdések. Ezek körül már folytak alkotó viták, amelyek messze meghaladták eredeti tárgyuk kereteit, és az irodalmunkban kellőképpen ki nem dolgozott problémák egész területét tárták fel. Idetartoznak például olyan problémák, mint a természeti és társadalmi feltételeknek és a társadalmi jelenségek gazdasági determinációjának viszonya a társadalom fejlődésének különböző szakaszaiban, a társadalmi fejlődés általános és különös törvényeinek viszonya stb.

Annak eredményeképpen, hogy e problémákat sok egyébbel együtt elmélyülten tanulmányoztuk, továbbfejlődött a „társadalom", a „társadalmi-gazdasági alakulat" fogalma, a tudatos történelmi alkotás problémáival, a társadalmi haladással, a történelmi folyamat egységének és sokféleségének viszonyával, az egyes országok fejlődésének általános és különös vonásaival kapcsolatos kutatás stb.

Számos saját feladatának megoldása mellett a történelmi materializmus mint a konkrét társadalomtudományok elméleti-módszertani alapja nagy hatással van különböző társadalomtudományi problémák megoldására. Így jelentősen megnő a történelmi materializmusnak mint a történelmi megismerés tudományos módszertanának szerepe. Itt ki kell emelnünk a történelmi megismerés természetéről, a történelem és a szociológia viszonyáról, a történelemkutatásban feltáruló törvények jellegéről folytatott termékeny vitákat.

A társadalmi-történelmi folyamat marxista értelmezésének további kidolgozása lehetővé teszi, hogy elmélyítsük a „társadalom—ember" ciklus bonyolult problémakomplexumának tanulmányozását. Az ember problémájának kidolgozása a szocialista társadalom igényeiből adódó számos bonyolult gyakorlati feladattal kapcsolatban intenzívebbé vált; aktívan kutatjuk az ösztönzés és a munkatermelékenység, a felelősség, az erkölcsiség problémáját és sok egyebet. E problémák kidolgozása lehetővé tette, hogy érvekkel jobban alátámasztott vitát folytassunk a személyiség burzsoá és revizionista filozófiai-szociológiai koncepcióival.

A társadalomelmélet fejlődésére ható új problémák nagy csoportját maga a szocialista társadalom fejlődése veti fel. Ahogy korunkban a természettudományok a társadalom közvetlen termelőerőivé válnak, úgy lesznek a szocializmus körülményei között a társadalomtudományok, köztük a történelmi materializmus is, nélkülözhetetlen alkotóelemmé a társadalom vezetésének és a társadalomban végbemenő gazdasági és szociális folyamatok irányításának tudományos rendszerében. Ezért mérhetetlenül megnő a társadalomelmélet szerepe a szocializmus és kommunizmus építésével kapcsolatos alkotó feladatok megoldásában, fokozódik a komplex megközelítés szükségessége a felmerülő problémák megoldása terén.

A történelmi materializmus területén tevékenykedő filozófusok a jogtudomány és más tudományok képviselőivel együtt kutatják a társadalomirányítás bonyolult

problémáit. Ez a kutatás a szovjet tudományban szükségképpen összekapcsolódik a szocialista állam és a kommunista párt mint szervező elv szerepének tanulmányozásával, hiszen a párt és az állam a szocialista társadalom egész társadalmi rendszerének a magva. A társadalomirányítás terén, éppúgy, mint azelőtt, jelentős helyet foglal el a szubjektív tényező vizsgálata, e tényező adekvát megnyilvánulása, amely kizárja a szubjektivista és voluntarista hibák létrejöttét. Ehhez a problémacsoporthoz csatlakoznak a szocialista demokrácia, a társadalmi felelősség, a jog és az állampolgári kötelesség kérdései stb.

A történelmi materializmus módszertani elveiből való kiindulás nagy jelentőségű a gazdaság, a tudomány és technika, a kultúra prognosztikája és hosszútávú tervezése módszereinek kidolgozása szempontjából.

A kommunista társadalmi alakulat funkcionálását és fejlődését jellemző szociológiai törvények megismeréséhez hozzátartozik a szociális különbségeknek, a szociális szempontból egynemű társadalom kialakulásának vizsgálata. A történelmi materializmus, a tudományos kommunizmus területén végzett kutatások révén kimutattuk mind e folyamat általános irányát, mind a társadalom struktúrájában végbemenő reális változásokat. A szovjet szakemberek aktív kutatómunkát végeznek a fejlett szocializmus problémáival kapcsolatban. Az osztályok közötti határok megszűnése megköveteli, hogy nagy figyelmet fordítsunk az osztályokon belüli struktúrák, a kis társadalmi csoportok és kollektívák tanulmányozására. Nem tekinthető teljesen megoldottnak az a bonyolult probléma, hogy áttérjünk az osztályokon belüli különböző rétegek és csoportok funkcionális jellemzőiről, a tagjaik által végzett munka jellege és tartalma szerinti osztályozásról, a kvalifikációs ismérvekről a csoportok közötti szociális különbségek meghatározására. Így például érdekes és fontos problémának bizonyult az értelmiség természetének és a szovjet társadalom szociális struktúrájában elfoglalt helyének meghatározása.

A társadalmi struktúra tanulmányozása a nemzeti viszonyok és a nemzetközi érintkezés vizsgálatának eredményében is konkretizálódik. Ez a munka általában a nemzet és különösen a szocialista nemzet elméletének további elmélyítésére vezet. E témák kidolgozását egyre időszerűbbé teszi a szocialista társadalom életének fokozódó internacionalizálódása.

A szocialista társadalom szellemi életének további kutatása területén megemlíthetünk néhány (részben a mi folyóiratunk hasábjain megjelent) munkát, amely a szocialista társadalomban végbemenő kulturális differenciálódás kérdéseivel, a kulturális értékek jelenkori funkcionálásának formáival foglalkozik. Egészen természetes, hogy a kultúrának a tudományos-technikai forradalommal, az új tömeginformációs eszközök megjelenésével, a szabadidő megnövekedésével a lakosság széles rétegei körében, valamint e rétegek anyagi ellátottságának javulásával kapcsolatos problémái, fejlődési lehetőségei iránt élénk érdeklődés tapasztalható.

Sokrétűek a történelmi materializmus problémái a világforradalmi folyamat kutatása terén. Tovább tanulmányozunk olyan problémákat, mint a különböző országok útja a szocializmushoz, a forradalmi imperialistaellenes erők összefogása a békéért, a demokráciáért és a társadalmi haladásért vívott harcban, a világforradalmi mozgalom három fő folyamának egysége.

A világforradalmi folyamat lenini elmélete számításba veszi a forradalmi harc belső és külső feltételeinek növekvő bonyolultságát, az állammonopolista kapitalizmusnak azt a képességét, hogy manőverezni tud a változó körülmények között. Ezért szükséges tovább kutatnunk a forradalmi folyamat dialektikáját, az imperialista lánc szétszakításának lehetőségeit, a nemzeti és a nemzetközi mozzanat helyes viszonyát a szocialista országok fejlődésének körülményei között és általában a munkásmozgalomban. A demokráciáért vívott harc mint a társadalom szocialista átalakításáért vívott harc alkotórésze, a szocialista forradalom békés és nem-békés fejlődési útjainak lehetőségei arra kötelezik, hogy folytassuk a fejlett tőkésországokban folyó forradalmi mozgalom elméleti kérdéseinek kidolgozását.

A tőkésországokban küzdő jelenkori munkásmozgalom helyzetének bonyolultabbá válása, a reformista és jobboldali revizionista áramlatok terjedése, a maoisták egységbontó tevékenysége, az antimarxisták és antikommunisták példátlan méretű tevékenysége azt a kötelezettséget rója a marxista társadalomelméletre, hogy éles és feszült ideológiai — többek közt filozófiai — harcban oldja meg a felmerülő elméleti problémákat. A harcnak egyik legfontosabb pontja a proletár, szocialista internacionalizmus marxista—leninista elmélete.

Különösen bonyolultak és nincsenek kellőképpen feltárva a fejlődő országok sajátos problémái. A gazdaság és a politika viszonya a nemzeti felszabadító forradalom második szakaszában, a társadalmi erőviszonyok, az osztályok genezise és az osztálytudat megjelenése, az osztályharc

fejlődése, a kialakuló társadalmi intézmények — pártok, államgépezet, hadsereg — szerepe, a fejlődő országok mozgatóerőinek és ideológiájának természete mozgásuk különböző szakaszaiban — mindezeket a kérdéseket alaposan meg kell vizsgálnunk a marxista társadalomtudomány elméleti és módszertani alapján.

Továbbra is a társadalomelmélet fontos aspektusát alkotják a háború és béke problémái. Az imperialista országok, elsősorban az Egyesült Államok, a legújabb tömegpusztító eszközöket arra használják fel, hogy a világot állandóan globális irtóháborúval fenyegessék. Az imperializmus katonai-stratégiai koncepciójának szakadatlan ingadozása a globális háborúnak és a „kis" háborúk taktikájának gondolata között, a szocialista országokra gyakorolt katonai-gazdasági nyomás, amely ezeket az országokat hatalmas védelmi kiadásokra kényszeríti — mindez a jelenkor kiélezett problémái közé tartozik, amelyeket szociológusainknak mélyrehatóan meg kell vizsgálniuk a történelmi materializmus alapján.

A világban végbemenő alapvető társadalmi változásokkal szoros kapcsolatban bontakozik ki napjainkban a jelentős és gyakran előre nem látott társadalmi következményekkel járó tudományos-technikai forradalom. Ez erősen kiélezi korunk minden ellentmondását (elsősorban a szocializmus és a kapitalizmus közötti alapvető ellentmondást) és új problémákat állít az emberiség elé. A technikailag fejlett tőkésországok és a gyengén fejlett országok közötti növekvő szakadék azt jelzi, hogy az előbbiek az uralom és az elnyomás újabb eszközeihez jutnak. A szocializmusnak a kapitalizmus elleni harcában döntő jelentőségű a tudományos-technikai forradalom eredményeinek felhasználása. E folyamat hatalmas méretei arra késztetnek bennünket, hogy figyelmesen foglalkozzunk a vizsgálatával az általános szociológiai elmélet álláspontjáról.

Igen széleskörűen bontakozott ki nálunk a tudományos-technikai forradalom társadalmi aspektusainak vizsgálata. Ez az utóbbi években a konkrét szociológiai módszerek felhasználásával folyt. E problémákkal specializált tudóskollektívák foglalkoznak; ezeket a kérdéseket tárgyalja számos disszertáció és tudományos tanácskozás, nagyszámú publikáció. Az utóbbi években csak a „Voproszi filoszofii" több mint 80 cikket közölt a tudományos-technikai forradalom problémáiról.

A szovjet kutatók jelentős mértékben meghatározták a tudományban és technikában lejátszódó forradalom alapvonásait, távlatait és lehetséges társadalmi következményeit; meghatározott nézeteket dolgoztak ki a tudományos-technikai, az ipari és a társadalmi forradalom viszonyáról. Termékeny kutatómunkát végeztek a szocialista társadalom struktúrájában a technikai és tudományos haladás által előidézett változások feltárásában, tanulmányozzák a munkásosztály fejlődésének és megerősödésének folyamatát, a többi dolgozó osztály átszerveződését, a paraszti osztálynak a mezőgazdasági termelés iparosítása nyomán bekövetkezett számbeli csökkenését, a tudományos-műszaki értelmiség és a munkásosztály közeledését egymáshoz. Ezek és egyéb kutatások lehetővé tették, hogy fontos következtetéseket vonjunk le a tudományos-technikai forradalom társadalmi bázisáról, magáról a tudományban és a technikában lezajló forradalomról mint a kommunista társadalom építésének igen fontos feltételéről.

A szovjet tudományelmélet sokat tett annak érdekében, hogy tanulmányozza a tudománynak a szocialista társadalom viszonyai között jellemző vonásait, társadalmi bázisát, káderállományát mint társadalmi intézményének a szervezetét, hatékony funkcionálásának feltételeit. Vannak már bizonyos eredményeink annak kutatásában, hogy mi a tudományban és az anyagi termelésben végzett munka tartalma és jellege, melyek az emberi lét és viselkedés új feltételei a rohamosan fejlődő technika, a változó mesterséges és természetes környezet viszonyai között, melyek a társadalmi élet új formái.

A szovjet tudósok megvizsgálták a tudományos-technikai forradalom sajátosságait és társadalmi következményeit a tőkésországokban.

Mélyreható változások mennek végbe a társadalomtudományok egész rendszerében, amelyekkel a történelmi materializmus kapcsolatban áll, s szükségképpen tükrözi ezeket a változásokat. Ma már tény, hogy a történelmi materializmus belsőleg differenciálódott, a tudományos kommunizmus, a szociálpszichológia külön diszciplinává alakult, önállósult a konkrét szociológiai kutatások nagy területe stb.

Az empirikus kutatási módszerek széles körű használatának, a társadalmi élet különböző folyamataira való alkalmazásának voltak negatív következményei is, mert nem volt elég mély a módszertani értelmezésük és nyilvánvalóan csekély volt az e módszerekkel bánni tudó szakemberek száma. Ilyen negatívum a „kérdőívezés" iránti felszínes lelkesedés, a következtetések elhamarkodása, a kutatási metodika tökéletlensége, valamint a burzsoá empirikus szociológia bizonyos elméleti tételei-

nek és következtetéseinek kritikátlan átvétele.

Tarthatatlan volna az a próbálkozás, hogy a konkrét szociológiai kutatások egész komplexumát társadalmi résztudományként, szociológiaként elkülönítsük és szembeállítsuk a történelmi materializmussal. Bár a vita korántsem zárult még le az adott módszertani probléma körül, máris rámutathatunk arra, hogy mi a megoldás perspektivikus iránya: a történelmi materializmus szerves része a marxista—leninista filozófiának, és egyúttal a társadalomtudományok rendszerének komponense is, amely általános elméleti és módszertani alapja a speciális szociológiai elméleteknek és a konkrét társadalomvizsgálatoknak, valamint a többi társadalomtudománynak.

Filozófiai folyóiratainkban — köztük a „Voproszi filoszofii"-ban — számos olyan cikk jelent meg, amely ennek a kérdésnek az elemzésével foglalkozik és kidolgozza a konkrét társadalomelemzés marxista módszertanát, bírálja a burzsoá empirikus szociológiát.

Napjainkban különleges szerepet játszanak a társadalomtudományok integrációs folyamatai. Ennek az integrációnak sajátos bizonysága az a tény, hogy a társadalomtudományok egyre hatékonyabban alkalmazzák a történelmi materializmust sajátelméleti-módszertani alapjuk gyanánt. Nálunk a múltban nagy munka folyt a társadalomtudományoknak a történelmi materializmus alapján való átépítése terén, visszautasították a kardinális elveinek vulgarizálására és revíziójára tett kísérleteket. Ma a társadalmat vizsgáló új módszerek és tudományok elsajátítása folyik. Ezeknek a dialektikus materialista társadalomelmélet alapján való átdolgozása a történelmi materializmus egyik fontos feladata.

Ez egyúttal a történelmi materializmus saját fejlődésének záloga is. A speciális társadalomtudományokkal való kölcsönhatás gazdagítja a történelmi materializmust mint módszertant és elméletet. E kölcsönhatás hiányában csupán egyetlen út marad: az, hogy „pusztán az általános igazság logikai kifejtésével próbáljunk választ találni a konkrét kérdésekre", ami ellen Lenin annyira tiltakozott.

A társadalomtudományok integrációja világosan megmutatkozik a több diszciplina eszközeivel folytatott kutatásokban, a komplex, interdiszciplináris kutatások terjedésében. Csakis ezen az úton oldható meg a történelmi materializmus előtt álló sok probléma.

A társadalmi megismerés problematikájának jó része persze továbbra is szükségképpen a specializált tudományos kollektívák és az általuk készített kiadványok kutatási tárgya marad. A filozófiai folyóiratok azonban számottevően hozzájárulhatnak a társadalomelmélet fogalmi apparátusának fejlesztéséhez és az általános társadalmi problémák kutatásához. Ezekre a kutatásokra támaszkodva kiválaszthatják a történelmi materializmus és a vele kapcsolatban álló társadalomtudományok problémáinak összességéből az új problémákat, a hagyományos kérdések új megfogalmazását és megoldásait, elevenen reagálva a tudományt érdeklő időszerű eseményekre.

A filozófiai irodalom egyre nagyobb figyelmet fordít a *kultúra problémáira*. A kultúra fogalmával, továbbá a kultúra tipológiájának, a szellemi termelés struktúrájának, a kulturális folyamat szubjektumának kérdéseivel foglalkozó munkák mellett olyan művek is megjelentek, amelyek a kultúra fejlődésének konkrét problémáit taglalják a jelenkori társadalomban. Például számos cikk és monográfia látott napvilágot a következő témákról: Lenin tanítása a kulturális forradalomról mint a szocialista társadalom létrejöttének általános törvényszerűségéről; e folyamat lényege és tartalma; a régi kultúra és az új, keletkező szocialista kultúra viszonya; a kulturális kontinuitás megőrzésének problémái a társadalmi viszonyok forradalmi megváltoztatásának körülményei között.

Az utóbbi időkben a szovjet kutatók egyre nagyobb figyelemmel fordulnak a jelenkori tudományos-technikai forradalom feltételei közt lezajló kulturális fejlődés kérdései felé. Itt elsősorban azokat a kutatásokat kell kiemelnünk, amelyek azt vizsgálják, hogyan funkcionál a kultúra a különböző társadalmi rendszerekben.

Hagyományosan szilárdak a történelmi materializmus kapcsolatai az etikával, a tudományos ateizmussal, az esztétikával, melyek sok tekintetben a konkrét társadalomtudományi diszciplinák jellemvonásait öltötték, egyúttal azonban megtartották filozófiai problematikájukat.

Az etika területén számos munka jelent meg, amely a kommunista erkölcs legfőbb elveit és kategóriáit vizsgálja és rendszerezi, a mai burzsoá etikai elméleteket bírálja. Az ilyen természetű kutatások szükségessé tették, hogy elemezzük az etika szélesebb filozófiai és szociológiai problémáit: az erkölcsi ítéletek ismeretelméleti természetét, a megismerés és az értékek viszonyát, az erkölcsi ítéletek specifikumát, az akaratszabadság és a szükségszerűség, a szabadság és a felelősség problémáját, az erkölcsi haladás kritériumait, az erkölcsi

tudat specifikumát, az erkölcs összefüggését a szellemi kultúra egyéb szféráival, az osztálytartalom és az általános emberi tartalom viszonyát az erkölcsben, az erkölcsi értékelést stb. Megjelentek az erkölcsi ítéletek logikájának elemzésével foglalkozó munkák és az etikai tanok történetét feldolgozó monográfiák.

Folyóiratunk végzett bizonyos munkát az etikatudomány kérdéseinek felvetése és tisztázása, a marxi—lenini etikai örökség tanulmányozása terén. Hasábjain például bírálatnak vetettük alá az etikai problémák absztrakt megközelítésének újjáélesztésére irányuló kísérleteket. Még mindig sok azonban az etikatudomány területén a „fehér folt", a kidolgozatlan probléma. A folyóirat figyelemmel kíséri az etikai kutatások általános fejlődését, közzéteszi az etika előrehaladása szempontjából legidőszerűbb kérdéseket tárgyaló cikkeket, igyekszik az erkölcsi problémák kutatását az általános jelentőségű speciális problémák elemzésére orientálni.

A tudományos ateizmus területén komoly kutatások folynak, amelyek a társadalom történetének, a kultúra történetének elemzésére támaszkodnak, annak a kiterjedt tényanyagnak az elemzésére, amelyet a jelenkori társadalmi élet és különösen a szociálpszichológia nyújt. Számos olyan probléma kerül előtérbe, melyek nagy fontosságúak az ideológiai munkára nézve. Összegyűjtjük a konkrét társadalomkutatással kapcsolatos pozitív tapasztalatokat; nagyszámú publikáció tanúskodik erről, többek közt a „Voproszi filoszofii" hasábjain is.

A folyóirat számos munkát közölt a marxista vallástudomány kardinális kérdéseiről. Ezek az írások védelmezik és propagálják a tudományos ateista munka lenini elveit, elemzik a vallásossággal kapcsolatos konkrét jelenkori kutatások eredményeit, megvizsgálják a vallásos csökevények fennmaradásának problémáit a szocializmusban. Szerzőink igyekeznek mélyebben a problémák lényegébe hatolni, arra törekszenek, hogy ne rekedjenek meg a régebben megfogalmazott következtetéseknél, rátaláljanak a pontosabb megoldásokra. A folyóiratban megvizsgáltuk a „párbeszéd" különböző aspektusait, különösen a II. vatikáni zsinattal kapcsolatban. Nagy figyelmet fordítottunk a tőkésországokban elterjedt legbefolyásosabb vallásfilozófiai koncepciók kritikai elemzésére.

A folyóirat elsőrendű feladatának tekinti, hogy elősegítse a tudományos munkák filozófiai-módszertani kultúrájának további emelését, a speciális problematika közelítését pártunk ideológiai harcának általános jelentőségű kérdéseihez.

Bizonyos haladást figyelhetünk meg az *esztétikában*, ahol az utóbbi időkben olyan kérdések merültek fel, mint a művészet helye a valóság megismerésének és elsajátításának általános menetében, az esztétikai tevékenység mint a környező világ „szellemi-gyakorlati" elsajátítása, amely nem redukálódik a megismerési folyamatra. A filozófiai tudományok általános érdeklődése a személyiség problémája, e probléma különböző aspektusai iránt arra késztette az esztétikát, hogy foglalkozzon a személyiségformálódás feltételeinek és jellegének, az ember esztétikai és művészi fejlődésének kérdéseivel.

Az alkalmazott esztétikák egész sorának — az ipari formatervezés, a design, a díszítő művészet esztétikájának — kiválása megkövetelte, hogy számos módszertani problémát dolgozzunk ki, kidolgozzuk az esztétikai értékeléseket ezeken a különnemű területeken és ezeknek az értékeléseknek a kritériumait. Felmerült a dolgok formájához való utilitárius és „önzetlen" viszonynak, e viszonyok összefüggésének és különbségnek kérdése. Továbbra is időszerű a művészi képmás tartalmának kérdése a művészet alkalmazott ágaiban. Új megközelítést követeltek a hagyománnyal és az újítással, az elmúlt korok anyagi kultúrájának esztétikai értékelésével kapcsolatos kérdések. Módszertani problémákként jelentkeznek azok a kutatások, amelyek a művészet meghatározott történelmi tartalommal összefüggő konkrét-történelmi formáinak és fajtáinak keletkezési feltételeire irányulnak, valamint a művészi tudat formáinak mint a társadalmi-történelmi fejlődés különböző fokainak vizsgálata.

A modernizmusra vonatkozó vita, amely sajtónk hasábjain folyt, megmutatta, hogy sok a további megfontolást igénylő vitakérdés. Idetartozik az a kérdés is, hogy mi a haladás fogalmának tartalma a művészetben. Ezt a folyóiratunkban közölt cikkek vizsgálták.

Az esztétika előtt olyan kérdések is felmerülnek, amelyek a műalkotások tömeges sokszorosításának fejlődésével, a rádió, a televízió fejlődésével, a filmkölcsönzés elterjedésével kapcsolatosak. Feltétlenül meg kell vizsgálnunk az úgynevezett tömegművészeti alkotások értékkritériumainak kérdését, és azt is, hogy mi a viszony a tömegművészet és a személyiség fejlődése között.

Az esztétikában jelenleg heves viták folynak a matematikai módszereknek, a rendszer jellegű kutatások strukturális módszereinek alkalmazási lehetőségeiről és határairól. Ezek a viták folyóiratunk hasábjain is folynak.

*

Sajátos feladatok állnak jelenleg a *filozófiatörténet tudománya* előtt. E tudomány alapvető megismerő funkciója a történelemkutatás más területeihez közelíti a filozófiatörténetet és vitathatatlanul arról tanúskodik, hogy mennyire fontos a filozófiatörténetben a módszer problémája: a múltbeli filozófiai koncepciók reprodukálásában, leírásában és elemzésében. Elsősorban éppen ez az alapja annak, hogy a filozófiatörténet a filozófia általános fejlődési színvonalától, az elvi filozófiai problémák kidolgozásának mélységétől függ.

„A harcos materializmus jelentőségéről" c. cikkében Lenin nagy jelentőséget tulajdonított a filozófiatörténet empirikus anyagának és az anyag ismeretének, egyben előtérbe állította a kritikai viszonyulást ahhoz a helyzethez, amely a filozófiatörténet idealista értelmezésének sokévszázados uralma következtében alakult ki. Ismételten hangsúlyozta, hogy le kell küzdenünk az idealista hagyományokat, amelyek a filozófia történetét elsősorban az idealista tanítások és koncepciók történeteként ábrázolják; hogy a filozófiatörténet materialista vonalát tanulmányozzuk és elemezzük. Egyúttal fontosnak tartotta az idealista filozófiai doktrinák tanulmányozását, mert ezeknek a képviselői gyakran dolgoztak ki és elemeztek valóságos filozófiai problémákat, s fogalmaztak meg mély gondolatokat és helyes megoldásokat. Ebbeli nézeteiben Lenin ahhoz a marxista filozófiatörténeti tudomány szempontjából elvi fontosságú gondolathoz tartja magát, hogy csak a materialista és az idealista koncepciók közötti harc valóságos történelmi folyamatának kutatása teszi lehetővé a pártosság elvének elemzését és megvalósítását a filozófia történetében.

Leninnek ezektől a tételeitől vezérelve a szovjet marxista filozófusok nagy munkát fejtettek ki elsősorban a marxista filozófiatudomány lenini fejlődési szakaszának elemzése terén. Általánosító jellegű marxista filozófiatörténeti munkák láttak napvilágot, köztük a hatkötetes egyetemes filozófiatörténet, a szovjet filozófiai és társadalmi-politikai gondolkodás története.

A szovjet filozófiatörténészek munkájában felmerült módszertani problémák közül előtérbe került a filozófia társadalmi meghatározottságának problémája. Az ezzel összefüggő egész problematika természetesen nem vethető fel, még kevésbé oldható meg pusztán a filozófiatörténészek erőfeszítései révén. Nélkülözhetetlen itt mind az egyetemes történelem, mind a tudománytörténet és elsősorban a történelmi materializmus szakembereinek részvétele. Folyóiratunkban megvitattuk azt a kérdést, hogy milyen mechanizmus útján hat a filozófia társadalmi meghatározottságának törvénye, hogyan érvényesíti ez a mechanizmus a társadalom anyagi életét alkotó tényezők befolyását a filozófiai koncepciók kialakulására. Nagy fontosságú a filozófiatörténet tárgyának problémája, amelynek megvitatására láthatólag nagy figyelmet kell fordítanunk ahhoz, hogy leküzdjük a filozófiatörténetbe sorolandó eszmék, problémák, témák és megoldások túlságosan tág értelmezését. A meglevő feldolgozások megalapozzák azt a feltevést, hogy ezt a feladatot sikeresen megoldjuk.

Nem kevésbé nagy jelentőségű a filozófiatörténet szempontjából a pártosság problémája. Megvitattuk ezt sajtónkban, többek közt a „Voproszi filoszofii"-ban is. Folyóiratunk részt vett a lenini szakasz módszertanilag nagy jelentőségű kérdéseinek megvitatásában is.

A tudomány hatalmas mennyiségű filozófiai, szociológiai, történelmi, kultúrtörténeti, szociálpszichológiai és egyéb anyaggal rendelkezik annak a kérdésnek a kutatásához, hogy mely forradalmi, filozófiai és szociológiai nemzeti hagyományok és mely nemzetközi filozófiai-szociológiai és tudományos elvek és hagyományok és milyen kombinációban vetették meg az alapját a világtörténelem olyan bonyolult és nagy horderejű jelenségének, mint a leninizmus, milyen jelentőséggel bírt magának Leninnek az egyénisége a leninizmus elveinek kialakulásában. Ebből adódik filozófiatörténeti tudományunknak az a feladata, hogy mélyebben tanulmányozza a marxista filozófia, szociológia és egyéb tudományok fejlődésének lenini szakaszát, azzal a céllal, hogy kiszélesítse a leninizmus elterjesztésének bázisát a világforradalmi mozgalomban, aminek a mai politikai és ideológiai harcban óriási jelentősége van.

A leninizmus mélyértelmű módszertani megközelítései alapján intenzíven tanulmányozzuk az egész filozófiatörténeti folyamatot. A „Voproszi filoszofii" igyekszik tevékenyen ösztönözni ezeket a kutatásokat.

*

Lenin, akárcsak Marx és Engels, a tudományos elemzés szerves alkotórészének tekintette *a burzsoá és a revizionista filozófiai koncepciók bírálatát*. A filozófiai idealizmus tudományos bírálatának marxista —leninista hagyománya a szovjet filozófiai tudomány fejlődésének nélkülözhetetlen feltételévé, e tudomány egyik legfontosabb társadalmi funkciójává vált.

Filozófusaink elemzik munkáikban a burzsoá filozófiai és szociológiai elméletek kialakulásának és működésének bonyolult, ellentmondásos folyamatát, feltárják ezeknek az elméleteknek alapvető fejlődési tendenciáit, kimutatják, miképpen válik a jelenlegi körülmények között a burzsoá filozófia és szociológia a kapitalizmus védelmének és igazolásának eszközévé, a tőkés társadalomban kialakult viselkedési normák, értékek és intézmények védelmezőjévé a forradalmi erők növekvő csapásaival szemben. Számos munkát tettünk közzé, amelyek feltárják e jelenségek valódi társadalmi és ismeretelméleti gyökereit, megadják vagy legalábbis felvázolják a valóban fontos problémák pozitív megoldását, bírálják egy-egy idealista koncepciónak nemcsak a végkövetkeztetéseit, hanem kialakulásának mechanizmusát is. Ezek a munkák megvizsgálják, hogy az adott osztály-ideológiai valóság egész kontextusából hogyan keletkeznek az illuzórikus, hamis koncepciók. Példaképpen megemlíthetjük a jelenkori egzisztencializmus termékeny bírálatával foglalkozó munkák egész sorát, amelyek az egzisztencializmus tartalmáról kimutatták, hogy az bizonyos társadalmi csoportok olyan sajátos társadalmi, pszichológiai tapasztalatainak tükröződése, amelyek a kapitalizmusbeli elidegenedés körülményei között elkerülhetetlenül létrejönnek.

Az általános lenini elveket követve kritikai-elemző kutatásunk problematikája annak tanulmányozására összpontosul, hogy miképpen függ össze a burzsoá társadalomban a filozófia és a szociológia a jelenkori kapitalizmus ideológiájával és társadalmi gyakorlatával, az állammonopolista szervezet hatalmas totalitárius ellenőrzési rendszerének kialakulásával, hogyan bürokratizálódnak a társadalmi élet különböző oldalai stb. Így például a kritika figyelmének középpontjában a XX. századbeli burzsoá szociológiának, elsősorban az amerikainak egy rendkívül jellemző sajátossága áll: kifejezett hivatalos szolgálati orientációja, a társadalom életében játszott specifikus szerepe az, hogy a társadalmi kölcsönhatások egyetemes stabilizálásának funkcióját, a társadalmi konfliktusok szabályozásának és az uralmi és alávetettségi viszonyok rendszere újratermelésének funkcióját tölti be.

Annak érdekében, hogy — mint Lenin írta — az idealista tanok ismeretelméleti skolasztikája mögött meglássuk a filozófiai pártok harcát, amely végső soron a társadalom harcban álló osztályainak ideológiai tendenciáit fejezi ki, a szovjet filozófusok nyomon követik azokat a bonyolult összefüggéseket, amelyek összekapcsolják az állammonopolista szervezet különböző láncszemeit a burzsoá filozófiával és szociológiával, feltárva a társadalmi cselekvés mechanizmusát, mely egy rendszerben egyesíti a burzsoá intézmények legkülönfélébb igényeit a világnézeti és módszertani jellegű filozófiai és szociológiai kutatások problematikájával, magával a filozófiai-szociológiai megismerés típusával. Ennek során a szovjet filozófusok igyekeznek kimutatni, hogy miképpen kényszeríti ez a mechanizmus a kutatót a burzsoá valóság körülményei között arra, hogy bekapcsolódjon a társadalmi tudat deformálásának és dezorientálásának folyamatába, amely arra irányul, hogy mesterségesen féken tartsa a társadalmi tudat objektív dinamikáját, óvja a társadalmat a forradalmi eszmények „kísértésétől". A filozófia pártosságának ilymódon értelmezett elve módszertani alapjává lesz azoknak a kritikai kutatásoknak, amelyek feltárják és elemzik a burzsoá világnézetre és társadalomtudományra jellemző ideológiai misztifikációt, amely elmossa a közvetlen kapcsolatot a legelterjedtebb filozófiai elméletek és a tömegméretű ideológiai áramlatok között.

Ennek megfelelően a „Voproszi filoszofii"-ban kritikailag elemezzük és differenciáltan értékeljük a burzsoá társadalomtudomány legfontosabb irányzatait: az általános elméleti szociológiát, az úgynevezett „társadalommérnöki tudományt" és a némiképpen különálló társadalomkritikát.

Az egész állammonopolista komplexum irányítási elveinek kidolgozásából, a társadalmi viszonyok rendszere újratermelésének szükségességéből adódik a burzsoá szociológia azon általános elméleti irányzatának a specifikuma, amely a húszas évek óta vezető szerepet tölt be: a funkcionális és a strukturális-funkcionális elmélet fejlődésével kapcsolatos irányzat. A szociológiai strukturális-funkcionális elemzés módszertanának az a célja, hogy felvesse és megoldja azokat a kérdéseket, amelyek a társadalomra mint az elemek egységes, összefüggő rendszerére, a társadalom különböző részeinek viszonyára, az egyénnek a társadalom egyes alrendszereivel vagy az egész társadalommal való, normatív feltételezettségű kölcsönhatására vonatkoznak.

Megjegyeztük már, hogy az elemzés ilyen természetű eljárásai a megismerés fejlődésében fontos mozzanatot alkotnak. Értékelésük azonban sok tekintetben attól függ, hogy az adott konkrét elmélet mit is nevez struktúrának, milyen strukturális kategóriákat választ ki mint alapvető alkotóelemeket.

Ha abszolutizáljuk azt a metodikát, amely a természettudományok által vizsgált szilárd struktúrák és ismétlődő folyamatok kutatására hivatott, akkor ezzel annak az elképzelésnek a kibontakozását segítjük elő, hogy a társadalom egyensúlyban levő rendszer, amely fenntartja belső szervezetének állandóságát. Így előtérbe kerülnek a burzsoá társadalom integrációjának, a meglevő uralmi rendszer fenntartásának és megőrzésének problémái. Emellett a burzsoá szociológia elveti a marxista társadalomtudomány központi problémáit: a világ forradalmi átalakításának problémáit és a társadalmi rendszer gyökeres megváltoztatásához vezető megfordíthatatlan folyamatokat.

Az a felismerés, hogy a széles elméleti általánosításokat kerülő, elterjedt általános pozitivista orientáció mellett nem lehet teljesértékű „működő" elméletet alkotni, egy másféle irányzat kibontakozását eredményezte a burzsoá szociológiában: ez az empirikus szociológia vagy „társadalommérnöki tudomány". Fejlődését az állammonopolista szervezetnek az a szükséglete ösztönözte, hogy szabályozza a társadalmi mechanizmus egyes láncszemeinek működését.

A társadalmi cselekvés egy-egy aktusában közvetlenül szereplő tényezők tanulmányozása sajátos módszertani problémát vet fel a kutató előtt. A történelmi formációt jellemző anyagi termelési viszonyok a kis csoport működésére és struktúrájára irányuló elemzés szintjén közvetve jelentkeznek; az egyén a politikai, ideológiai és szociálpszichológiai függések bonyolult rendszerébe illeszkedik; s ami a történelem általános menetében másodlagosként és esetlegesként jelenik meg, az egy adott konkrét helyzetben döntőnek bizonyulhat. Ha a társadalmi cselekvés mechanizmusait empirikus úton kutatjuk bizonyos helyi és időbeli körülmények között, akkor speciális eljárásokat és metodikákat kell kidolgoznunk, olyan különleges technikát, amely számításba veszi az egyén motivációs orientációját jellemző sokféle változó kölcsönhatásait.

A „Voproszi filoszofii" hasábjain részletesen elemeztük a külföldi empirikus szociológia különböző irányzatait: a konkrét társadalmi intézmények (olyanok, mint a család, a vallási intézmények, az egészségügyi szolgáltatások rendszere) szociológiáját; a demográfiai és a városszociológiát; a tömegkommunikáció szociológiáját stb.

A szovjet tudósok kimutatták munkáikban, hogy az állammonopolista szervezet, amikor előmozdítja a szociológia aktív behatolását a közvetlen indítékok és ösztönzők elemzésének szférájába, egyúttal elideníti az empirikus kutatást a társadalomelmélettől, az empirikus és faktorelemzés elveinek abszolutizálásához vezet.

Ugyanakkor a burzsoá empirikus szociológia fejlődésének specifikus formái bizonyos módon visszatükrözik a tudomány fejlődésének, a tudományos módszerek és technikai eljárások differenciálódásának reális folyamatát. Ezért igyekszünk kimutatni, hogy a mai burzsoá szociológia a tudat történelmileg átmeneti formája, és más társadalmi körülmények között, más társadalmi szervezetben, más társadalompszichológiai légkörben egy-egy konkrét tudományos kutatómódszer bevonulhat az új társadalmi-ideológiai szerepet betöltő szociológia fegyvertárába.

Ezzel összefüggésben a marxista szociológusok kidolgozzák a szociológus társadalmi-erkölcsi felelősségének problémáját, s különösen a külföldi társadalomtudománynak azokra a képviselőire fordítanak figyelmet, akiknek sikerült valamilyen mértékben leküzdeniük a burzsoá világnézet korlátait és a nagy biznisz bürokratikus rendszerét szolgáló tudós szervilizmusát. Irodalmunk helyesen állapítja meg, hogy bár a „társadalomkritikai" irányzathoz tartozó szociológusok munkái rendszerint magukon hordják a liberális korlátozottság bélyegét, mégis, azzal, hogy belülről tárják fel társadalmuk fekélyeit, és élesen leleplezik a manipuláló, menedzserista és akadémikus módon formalizáló, „pártatlan" szociológiát, értékes tényanyagot szolgáltatnak, s végeredményben fontos tendenciát képviselnek az állammonopolista tőke országaiban élő mai értelmiség nézeteinek fejlődésében. A mai társadalmi fejlődésre vonatkozó teljes, ellentmondásmentes álláspont keresése során a leghaladóbb nyugati szociológusok így vagy úgy eljutnak ahhoz a felismeréshez, hogy feltétlenül szükség van a marxista—leninista társadalomelmélet tudományos hagyományainak és módszertani elveinek tanulmányozására.

E jelenségek elemzésének módszertani alapjául az az ismert lenini tétel szolgál, hogy minden mai nemzetben két nemzet és két kultúra létezik. „*Minden* nemzeti kultúrában — írta Lenin — megvannak — ha nem is kifejlett formában — a demokratikus és a szocialista kultúra *elemei*, mert *minden* nemzetben van dolgozó és kizsákmányolt tömeg, amelynek életkörülményei elkerülhetetlenül demokratikus és szocialista ideológiát szülnek."[2] E tudósok kutatásainak objektív tudományos és gyakorlati jelentősége sok tekintetben attól függ, hogy mennyire komolyan tudják leküzdeni

[2] Lenin Összes Művei, 24, Kossuth 1970, 120.

a társadalmi feltételek által rájuk kényszerített gondolkodás illúzióit, szokásait és szabványait.

Feltétlenül szem előtt kell tartanunk, hogy egyik vagy másik ideológiai doktrina kiválasztása nagymértékben függ a világpolitikai helyzet jellegének változásaitól. A burzsoázia egy része, miután meggyőződött a „hidegháborús" politika teljes kilátástalanságáról és felismerte a hagyományos burzsoá értékek válságát, alkalmazkodik a szocializmus és a kapitalizmus között folyó harc új feltételeihez. E célból előhozakodik a „konvergencia" doktrinájával és ennek áltudományos ikerpárjával, az „egységes ipari társadalom" elméletével, amely, mint ismeretes, elvont-metafizikus formában már a XIX. században megjelent (Comte, Spencer), de a vizsgált időpontig nem játszott jelentős politikai szerepet.

Az „egységes ipari társadalom" teoretikusai képtelenek dialektikusan elemezni a kapitalizmus bürokratizált állammonopolista rendszerének lényegét, ignorálják a tőkés társadalom mély osztályellentmondásait, s ezért tagadják a szocializmus és a kapitalizmus gyökeres ellentétét. Véleményük szerint korunk ideológiai konfliktusai elvesztik élességüket és eltűnnek, a munkásosztály a „fogyasztói társadalom" szerves részévé válik és megbékél vele, a társadalmi ellentmondások elmosódnak, a technika bizonyul döntő tényezőnek. Azt állítják, hogy ha léteznek is még különböző társadalmi berendezkedések, az optimális technológiai szkéma közömbös velük szemben és mindenütt egyetemes. Állítólag éppen ez ad alapot arra, hogy úgy beszéljenek a viszonylag nem távoli jövő társadalmáról, mint a „pluralisztikus indusztrializmus" társadalmáról. Feltételezésük szerint a társadalmi haladás alapvető eszköze a technokrata bürokrácia megszerveződése, az ideológiailag semleges hivatalnokszakemberek tevékenysége.

A burzsoá szociológusok és filozófusok, akik igyekeznek ezen a síkon leírni a fennálló valóságot, úgy határozzák meg a marxizmust, mint a tömegtiltakozás ideológiáját, amely csak az ipari társadalom kezdeti szakaszait kíséri. Véleményük szerint minden társadalom, amely az iparosodás kezdeti szakaszához közeledik, elkerülhetetlenül átéli a „marxista időszakot", a marxizmus pedig ilymódon csupán az iparosodás előtti társadalomból az ipariba való átmenet korának társadalompszichológiáját reprodukálja.

E torz elképzelés tükrében a leninizmus nem más, mint a marxizmus alkalmazkodása a nem-iparosodott gazdasághoz, a főleg paraszti lakossággal rendelkező társadalmakhoz, a leninizmus világtörténelmi jelentőségét pedig a burzsoá hamisítók véleménye szerint csakis az a tény határozza meg, hogy vannak még a világon ilyen társadalmak. Ami a fejlett ipari társadalmakat illeti, ezekben a munkásosztály forradalmi potenciálja állítólag hanyatlóban van, s a szocialista forradalom lenini elmélete az ő számukra anakronizmus.

A marxista—leninista filozófiatudomány ideológiai harcának specifikumát a mai szakaszban jelentős mértékben az a szükségszerűség határozza meg, hogy leleplezzük ezt a doktrinát és számtalan változatát, amelyet erősen propagálnak és a társadalmi tudatba ültetnek az állam és a monopoliumok által bőkezűen pénzelt, nagy számban meglevő reakciós szervezetek. Irodalmunk kimutatta, hogy a társadalmi haladásnak azok az ismérvei, amelyekkel az „egységes ipari társadalom" teoretikusai operálnak, az objektivitás álarcától megfosztva burzsoá-apologetikus jellegűeknek bizonyulnak és elárulják tudományos tarthatatlanságukat, mivel a társadalmi haladást lényegében a technológiai haladásra, a fogyasztási szint emelésére és a bürokratikus racionalizálásra korlátozzák, miközben valójában ignorálják vagy leegyszerűsítve fogják fel a tudományos-műszaki potenciál összefüggéseit a társadalom szellemi és politikai életével.

A marxista—leninista tanításnak éppen az az értelme, hogy feltárja, milyen bonyolult és közvetett jellegű a társadalom szellemi és politikai életének függése a társadalom gazdasági fejlődésének szintjétől. A tudományos-technikai forradalom, amely a nagy fejlettségű ipari termelésre való áttérést jelzi, nem oldja meg egymagában a kapitalizmus ellentmondásait. Az állammonopolista kapitalizmus körülményei között, mint Lenin rámutatott, „*kapitalizmusban* maradunk, még ha a kapitalizmus új szakaszában is, de azért kétségkívül kapitalizmusban".[3]

A marxista—leninista tudomány figyelmesen elemzi a társadalmi viszonyok bonyolult dinamikáját és kimutatja, hogy a társadalmi viszonyrendszer szocialista átalakításának útja ma mind a fejlett tőkésországokban, mind pedig azokban az országokban, amelyek nemrég rázták le a gyarmati elnyomás láncait, a demokráciáért vívott harcon, valamennyi monopolistaellenes erő egyesítésén és az egységes imperialistaellenes front megalakításán át vezet.

Ezt az utat Lenin jelölte ki, majd részleteiben is megalapozta a Komintern VII. kongresszusa. Azt a gondolatot, hogy min-

[3] Lenin Összes Művei, 33, Kossuth 1965, 62.

den imperialistaellenes erőnek konszolidálódnia és tömörülnie kell a munkásosztály és ennek marxista—leninista pártja körül, napjainkban sokoldalúan kifejtik az SZKP, a nemzetközi kommunista és munkásmozgalom programdokumentumai.

Ezek a dokumentumok összegezik az ideológiai fronton vívott harc eredményeit, és azt is hangsúlyozzák, hogy az antikommunisták állításai, melyek szerint Lenin tanítása nem alkalmazható a valóság megismerésének és átalakításának eszközeként, rokonságban vannak a jobboldali opportunisták és revizionisták ideológiájával és gyakorlati tevékenységével, s ezért, mint Lenin hangsúlyozta, „az imperializmus elleni harc, ha nincs egybekapcsolva elválaszthatatlanul az opportunizmus elleni harccal, nem egyéb üres és hazug frázisnál".[4]

Lenin kimutatta, hogy a revizionizmus lényegében annak a nyomásnak a következménye, amelyet a burzsoá ideológia gyakorol a munkásosztály tudatára, sajátos tükröződése ennek az ideológiának a munkásmozgalom elméleti és politikai gondolkodásában. Így a revizionizmus, egy húron pendülve az egész burzsoá társadalomfilozófiával, voltaképpen felvette saját fegyvertárába a „konvergencia" doktrináját, csak éppen áthelyezte az elvont történetfilozófiai síkról a nem kevésbé elvont antropológiai síkra.

Példaképpen szolgálhatnak erre a mai revizionisták eszmefuttatásai a humanizmusról, amely jelen volt az ifjú Marx műveiben, később azonban állítólag kimaradt az érett marxizmusból és leninizmusból, s ami különösen fontos, a Szovjetunió és más szocialista országok szocialista építőmunkájának gyakorlatából. A kapitalizmus és a szocializmus — mondják a mai revizionisták — egyformák abban a tekintetben, hogy az ipari fejlődés jelenlegi szakaszában nem képesek felszámolni az ember elidegenedését.

Filozófusaink leleplezték a mai revizionizmus kispolgári, jobboldali opportunista forrásait, s egyben kiemelték utopisztikus és nyíltan mitologikus jellegét. A szocialista fejlődés során elkerülhetetlenül fellépő objektív nehézségekre spekulálva a mai revizionisták elszakadnak a valóság megismerésének igazi materialista alapjától, és a marxizmus iránti „hűségüket" hangoztató minden esküdözésük ellenére burzsoá és idealista álláspontra térnek át.

Vitathatatlan tény, hogy a mai jobb- és „baloldali" irányzatú revizionista koncepciók a burzsoá ideológia sok filozófiai és szociológiai változatával szövetkeznek mind a módszertani alapokat, mind a gyakorlati-politikai eredményeket illetően. A revizionista koncepciók sajátossága pusztán annyi, hogy „marxista" és „forradalmi" terminusokban fejezik ki magukat. Ezzel különös értéket nyernek a burzsoáziának és ideológusainak szemében, akik a nemzetközi kommunista és munkásmozgalom, a szocialista világrendszer belső szakadására, a szocializmus és a kommunizmus ideológiai értékeinek fokozatos inflációjára számítanak.

Ilymódon az a feladat áll előttünk, hogy alkotóan kidolgozzuk azokat az ideológiai, módszertani és társadalmi problémákat, amelyekre a marxista—leninista ideológia ellenfelei spekulálnak, a revizionistáktól a nyílt antikommunistákig. Az SZKP KB határozata a társadalomtudományok fejlesztéséről nyomatékosan hangsúlyozza: „a társadalomtudományoknak az a legfőbb feladatuk, hogy módszeres támadóharcot folytassanak az antikommunizmus ellen, alaposan megbírálják a mai burzsoá filozófiát, szociológiát, történetírást, jogot és a kapitalizmus apologétáinak gazdasági elméleteit; leleplezzék azokat, akik meghamisítják a marxizmus—leninizmus eszméit, a társadalom, a kommunista és munkásmozgalom fejlődésének történetét, döntő csapást mérjenek a jobb- és ‚baloldali' revizionizmus, a nemzetközi korlátoltság megnyilvánulásaira mind az elméletben, mind a politikában."

A szovjet filozófusok és szociológusok erőfeszítéseket tesznek e feladat sikeres megoldása érdekében. Folyóiratunk például az ideológiai harc kérdéseire vonatkozó publikációival két szorosan összekapcsolódó célt követ. Egyrészt arra törekedtünk, hogy vezércikkeinkkel és szerkesztőségi cikkeinkkel a legbefolyásosabb és legjellemzőbb burzsoá és revizionista filozófiai, szociológiai és társadalompolitikai koncepciók kritikai elemzésére orientáljuk a filozófiai-szociológiai front dolgozóit. Ezek a cikkek pártos elvi értékelést adtak sok antimarxista ideológiai koncepcióról. Másrészt olyan cikkeket és szemléket tettünk és teszünk közzé, amelyek konkrét kritikai elemzést adnak a jobboldali opportunista és a balos ideológia egy-egy irányzatáról, a jobb- és „baloldali" revizionizmus egyes legbefolyásosabb teoretikusainak koncepcióiról és műveiről.

A folyóirat éles elvi bírálatnak vetette alá például Roger Garaudy és Ernst Fischer munkáit, a filozófiai revizionizmust a „Praxis" c. folyóiratban képviselő szerzők munkáit. Számos cikkünk mutatta ki a maoizmus ideológiájának metafizikus, antidialektikus lényegét, annak a kísérletnek a tarthatatlanságát, hogy a marxista—

[4] Lenin Művei, 22, Szikra 1951, 314.

leninista tudomány nacionalista és soviniszta eszmék gyűjteményével cseréljék fel.

A jobb- és „baloldali" revizionizmusnak e kritikája során abból indulunk ki, hogy — mint L. I. Brezsnyev mondta a kommunista és munkáspártok 1969-es nemzetközi tanácskozásán — „az elméleti revizionizmus utat tör az opportunista gyakorlatnak, amely közvetlen kárt okoz az antiimperialista harcban. A revizionizmus ugyanis nem más, mint a proletár osztálypozícióktól való eltérés, a marxizmus—leninizmusnak különféle régi és mai típusú polgári és kispolgári koncepciókkal való felcserélése."[5]

A mai filozófiai revizionizmus eszmei-politikai tengelyét a leninizmus meghamisítása és az ellene irányuló közvetlen támadások alkotják. Ezért elsőrendű feladatunk a lenini eszmék és elvek feldolgozása és védelmezése a filozófiában.

Lenin születésének 100. évfordulójával kapcsolatban folyóiratunk cikksorozatot közölt. Ezek a cikkek áttekintették Lenin eszméinek sokoldalú kapcsolatát a ma problémáival, a viharosan változó társadalmi valóságból, a tudomány fejlődéséből, a jelenkor filozófiai értelmezésének feladataiból adódó problémákkal. Harc a leninizmusért, a leninizmus valamennyi nyílt és álcázott ellenfele ellen, a filozófia és a szociológia alkotó továbbfejlesztése a leninizmus szilárd alapján — ez az értelme folyóiratunk munkájának és sok tekintetben meghatározza a lap jövőbeli tevékenységét is.

*

A marxista—leninista filozófiai gondolkodás szakadatlanul és természetesen egyenlőtlenül fejlődik. A beszámoló szükségképpen csupán a filozófiatudomány hagyományosan kialakult ágainak alapproblémáit és fő feladatait emelte ki. Egészen természetes, hogy nem tükrözhette hazánk filozófiai életének valamennyi jelenségét.

A megismerési folyamatok objektív fejlődésének és megvalósításuk társadalmi feltételeinek, a szakfilozófus-gárda növekedésének alapján hazánkban a filozófusok nagy szakmai differenciálódása megy végbe, amint ez minden tudomány fejlődésében természetes. Ezzel kapcsolatban sok új filozófiai központ jött létre a Szovjetunió különböző városaiban és köztársaságaiban. E központok meghatározott problémákat dolgoznak fel, amelyek megvitatást igényelnek a szakemberek részéről, s a „Voproszi filoszofii" igyekszik széleskörűen rendelkezésükre bocsátani hasábjait.

Sok probléma van, amely a különböző országokban, elsősorban a szocialista országokban működő filozófusok és szociológusok együttes részvételével történő megvitatást igényel. Mindez időszerűvé teszi, hogy beszéljünk közös filozófiai munkánk koordinálásáról, intenzív cikkcseréről, a távlati tervek közös megvitatásáról, a kölcsönös konzultációról és sok minden másról, amiről az értekezleten jelenlevő elvtársak nyilván beszélni fognak. Az együttes erőfeszítések kétségkívül megnövelik közös munkánk termékenységét a marxista—leninista filozófia területén.

[5] A kommunista és munkáspártok nemzetközi tanácskozása. Moszkva 1969, Kossuth 1969, 130.

A HUMÁNGENETIKA FILOZÓFIAI, SZOCIÁLIS ÉS ETIKAI PROBLÉMÁI

A „VOPROSZI FILOSZOFII" KEREKASZTAL-KONFERENCIÁJA

L. I. GREKOV

A genetikai tudomány legújabb sikerei nem csupán a biológus szakemberek szűk körének, hanem a legkülönbözőbb szakmák és foglalkozások képviselőinek a figyelmét is magukra vonják. És itt nem csupán arról a szokásos érdeklődésről van szó, amelyet természetszerűen kivált a felfedezéseknek az a hatalmas áradata, amely az utóbbi két-három évtizedben a genetika fejlődését jellemezte. A genetika tárgyát képező öröklődési törvények valamennyi élő organizmus számára közösek; e törvények egyaránt vonatkoznak a legyekre, az elefántokra, a borsóra (mely utóbbinak, mint ismeretes, különös érdemei vannak a genetikában), s úgyszintén — ami a legfontosabb — az emberre is. Az a körülmény, hogy a genetikai kísérletek eredményei átvihetők az emberre, vagyis — más szavakkal — hogy lehetőség nyílt a humángenetikának mint a genetika egy sajátos ágának a széles körű fejlesztésére, napjainkban a genetikát az emberiség számára legszükségesebb tudományok egyikévé teszi.

Az emberre vonatkozó genetikai kutatásoknak mindenekelőtt az adja meg a sajátosságait és különleges fontosságát, hogy ezek a kutatások szükségszerűen összefüggnek az ember természetébe való beavatkozással, az öröklődés — az emberi nem létezésének és fennmaradásának egyik titokzatos feltétele — ellen irányuló merénylettel. A humángenetika körül éppen ezért heves viták lángolnak fel; elkeseredett ideológiai harc folyik egész sor olyan világnézeti probléma kapcsán, melyek az emberrel foglalkozó különféle tudományok — a biológia és az orvostudomány, a biológia és a szociológia, az etika és a biológia stb. — határterületein merülnek fel. Az elmondottakkal, továbbá az ilyen típusú problémák újszerűségével, bonyolultságával és kidolgozatlanságával magyarázható, hogy a humángenetika sikereit miért kísérik a tudományos haladás gyakorlata szempontjából másodlagos jelenségek, nevezetesen elsietett és leegyszerűsítő általánosítások, a tendenciózusság és szenzációhajhászás elemei, valamint — burzsoá viszonyok között — mindenféle ideológiai spekulációknak a terjedése.

Mindez elkerülhetetlenné teszi a humángenetika eredményeinek általános metodológiai szempontból való sokoldalú és mélyreható értelmezését, ezeknek az eredményeknek a dialektikus materialista filozófia fényében való magyarázatát. Ennek alapján érthetővé és természetessé válik az az érdeklődés, amelyet a humángenetika filozófiai és szociológiai problémáiról a „Voproszi Filoszofii" szerkesztősége és a Szovjetunió Orvostudományi Akadémiájának Orvosgenetikai Intézete által 1970 márciusában közösen rendezett ankét kiváltott.

A szerkesztőség kerekasztal-konferenciájának résztvevői igen élénk eszmecserét folytattak, melynek során a humángenetika mai fejlődése által felvetett problémák közül az orvosbiológiaiak ugyanúgy megvitatásra kerültek, mint a szociális, filozófiai, jogi, etikai problémák.

Az ankét megnyitásakor *I. T. Frolov*, a folyóirat főszerkesztője rámutatott arra, hogy a vita során a napirenden szereplő probléma érdembeni, tudományos megvitatására kell törekedni, mert ez bizonyos mértékig ösztönözheti a további tudományos kimunkálást, hozzájárulhat a kutatók legésszerűbb orientálásához, néhány szélsőséges álláspont bírálatához.

N. P. Bocskov, az orvosgenetikai intézet igazgatója a modern genetika sikereiről és különösen a humángenetika terén elért eredményekről szólott, amelyek olyan alapvető kérdéseket érintenek, mint a genetikai organizáció meghatározása, az immungenetika, az emberi populációk polimorfizmusa. N. P. Bocskov szavai szerint, nagy sikereket ért el a klinikai genetika is, különösen az öröklődő betegségek diagnosztikájában és gyógyászatában, e betegségek megelőzésében. Beszélt azokról a bonyolult, megoldatlan kérdésekről is, amelyeket e tudomány fejlődése vetett fel.

E bonyolult jelleg az emberi átöröklésbe való beavatkozással kapcsolatos. Ez a szakemberek előtt már most felveti, idővel pedig az egész társadalom előtt fel fogja vetni azt a kérdést, hogy mire irányuljon az emberi átöröklésbe való beavatkozás a jelenben és mire kell irányulnia távolabbi perspektívában; lehetséges-e genetikai kísérletek útján javított átöröklésű emberek külön rétegének (ún. genetikai elitnek) a létrehozása; megvalósítható-e az olyan genetikai beavatkozás, amely nem vezet az ember genetikai individualitásának elvesztéséhez. Felmerülnek etikai természetű kérdések is, például: van-e az orvosnak morális joga arra, hogy sugalmazza a páciensnek a megoldást a klinikai genetikai konzultáció során, vagy pedig meg kell elégednie felvilágosító funkciókkal. Vitathatatlan, hogy a tudománynak harcot kell folytatnia az ember egészséges öröklődéséért. De itt mindjárt felmerül egy fontos kérdés: hogyan folytassuk ezt a harcot, hogy ne ártsunk magának az embernek, öröklődésének, és mi az ésszerű mértéke, hol a világos határa a szükséges ésszerű beavatkozásnak, s hogyan állapítsuk meg, mely esetekben válik a beavatkozás katasztrofálissá.

A vita e kérdések és még néhány más kérdés körül folyt. Az ankéton a résztvevők különböző, olykor egymást kizáró álláspontokat fejtettek ki. A tárgyalt problémákkal kapcsolatos felfogásbeli különbségek a legvilágosabban A. A. Nejfahnak, a biológiai tudományok doktorának és N. P. Dubinyin akadémikusnak a felszólalásában tükröződtek.

A. A. Nejfah tézisei azoknak a hipotetikus lehetőségeknek a tisztázását célozták, amelyekkel az embriológiában a sejtmag-átültetés módszerének kidolgozása kecsegtet. Beszélt ugyanakkor Nejfah azokról a nehézségekről is, amelyek e módszernek emlősökre, valamint az emberre történő alkalmazásakor jelentkeznek. Az utóbbi időben a tudósok sejtmag-átültetési kísérleteket végeztek békákon. E kísérletek során sikerült olyan szervezeteket felnevelni, melyek ugyanazzal a genotípussal rendelkeznek, mint azok a szervezetek, melyekből a kísérlethez felhasznált sejteket vették. Ezekben a kísérletekben az a csodálatos, hogy a működő sejtből kidifferenciált sejtmagot át lehet ültetni, vissza lehet juttatni kiinduló állapotába, majd pedig kényszeríteni lehet arra, hogy kibontsa teljes fejlődési programját és normális békát hozzon létre. Az ilyen jellegű kísérletekben a következő lépés az emlősökre való áttérés. A sejtmag-átültetés emlősökön történő alkalmazása hatalmas távlatokat nyit meg a mezőgazdaság haladása előtt és jelentős mértékben létre fogja hozni e módszer emberre való alkalmazásának technikai előfeltételeit. Nejfah próbálta vázolni, hozzávetőlegesen milyen képet mutatna egy ilyen műveletnek emberen való elvégzése. A női szervezetből kivesznek egy érett petesejtet. Ez viszonylag könnyen megis oldható anélkül, hogy a nőt bármiféle károsodás érné. Ezután a petesejtből eltávolítják a sejtmagot. Ennek helyébe átültetik a donornak — annak a férfinak vagy nőnek, akinek a genotípusát fel akarják használni — szomatikus sejtjéből kivett sejtmagot. Az új sejtmagot tartalmazó petesejt visszakerül a helyére, és 9 hónap múlva megszületik a gyermek. Formálisan, genetikai szempontból, ez nem lesz sem ennek a nőnek, sem a sejtmagot szolgáltató embernek a gyereke. A donornak a gyermek a testvére, egypetéjű ikertestvére lesz, minthogy az övével azonos lesz a genotípusa.

A tudósok még távol vannak attól, hogy ilyen kísérletekkel próbálkozzanak, de a természet maga szolgáltatott a tudomány számára egy olyan sajátos mintát, amelynek alapján bizonyos általános vonásokban ítéletet alkothatunk az ilyen kísérletekről és várható eredményeikről. Ez a minta a természetes egypetéjű ikrek fejlődése. Mindaz, amit a tudomány ezekről az ikrekről tud, arra vall, hogy nem csupán külső, hanem egyúttal fiziológiai hasonlóság is jellemzi őket. Sőt egyenlő fejlődési feltételek esetén jelentős hasonlóság várható az alapvető pszichikus vonások tekintetében is, bár, természetesen, ebben a vonatkozásban az eltérések jóval jelentősebbek lesznek, minthogy a pszichikum sokkal nagyobb mértékben függ a fejlődés, nevelés, oktatás körülményeitől, mint a morfológia.

Mit nyújtanak a tudománynak ezek a kísérletek, milyen jelentősége van az ember szempontjából a mesterséges úton nyert egypetéjű ikrek genetikai hasonlóságának? Nejfah szavai szerint e tekintetben van némi bizonytalanság. Hiszen a nevelésben, oktatásban bekövetkező jelentéktelen változások is nagymértékben módosíthatják az ember alkotó potenciálját vagy képességeit. Következésképpen — s itt egy fontos megszorítással él — a genetikai hasonlóság egyenlő képességekhez,[1]

[1] Az orosz eredetiben itt a „szposzobnoszty" szó szerepel. Nejfah téziseinek tárgyilagos megítéléséhez figyelembe kell venni, hogy az oroszban a „képesség" és az „adottság" fogalmának jelölésére egyaránt használják a „szposzobnoszty" szót, ami az adott esetben némileg zavarólag hat. Nejfah itt a „szposzobnoszty" kifejezést olyan értelemben használja, amely közelebb áll az „adottság"-hoz. Úgy tűnik azonban, hogy bírálóinak annyiban feltétlenül igazuk van, hogy Nejfah elmulasztja a kellő élességű fogalmi differenciálást és a — pszichikai — képességek kialakulási folyamata bonyolult és specifikus jellegének a megmutatását, ha csak utalásszerű formában is, amivel érzékeltethetné, hogy a képességek kialakulásának milyen nagy viszonylagos függetlensége van az öröklött adottságoktól. — A fordító megjegyzése.

de korántsem egyenlő sorshoz fog vezetni. De már egymagában ez is, Nejfah szerint, elégséges ahhoz, hogy már most — legalább általános vonásokban — beszéljünk az emberi sejtmag-átültetés módjairól és társadalmi következményeiről.

Ha a sejtmag-átültetés módszere annyira ki volna dolgozva, hogy alkalmazható lenne az emberre, akkor ez lehetővé tenné azoknak a „szerencsés", kivételes genetikai kombinációknak a megőrzését, melyek normális fejlődési feltételek esetén nagy tehetségű embereket produkáltak. Márpedig az ilyen, különösen tehetséges emberek számától függ a tudományos-technikai haladás üteme. Nejfah ugyanakkor hangsúlyozta, hogy a sejtmag-átültetés módszerét nem szabad azonosítani az eugenikával, amely az ember egész genetikai természetének megváltoztatását és megjavítását célozza. A sejtmag-átültetés semmit sem változtat az emberi genotípusban, csupán megőrzi azt, ami már létrejött. Ráadásul e módszer csak egyedi emberekre vonatkozik, nem pedig az emberiség egészére.

Nejfah érintette a kérdés szociális-etikai oldalát is, amely a sejtmag-átültetés alkalmazásával, lehetséges negatív következményeivel, esetleges akadályaival kapcsolatos. Az első ilyen akadály: van-e a tudósnak joga arra, hogy beavatkozzon az ember genetikai természetébe, az események természetes menetébe, hogy valamit engedélyezzen, mást meg megtiltson. A válasz egyszerű: gyakorlatilag már régen ezt tesszük. Gondoljunk csak olyan, számos országban érvényben levő törvényekre, amelyek tiltják közeli rokonok (fivér és nővér, szülő és gyermek) házasodását. A második akadály: van-e a nőnek joga kihordani genetikailag idegen gyermeket, amely átültetett sejtmagból fejlődik ki. Erre a kérdésre is megadta már a választ a gyakorlat.

A ma már egyáltalán nem ritka mesterséges megtermékenyítés, továbbá fogadott gyermekeknek a nevelése esetében hasonló a helyzet, minthogy a nő az ismeretlen genotípusú gyermeket mint sajátját neveli fel, és joga van rá, hogy azt sajátjának tekintse. A harmadik akadály az ilyen „ikertestvér"-gyermekek nevelésének problémájával, mindenekelőtt pedig azzal a kérdéssel kapcsolatos, hogy vajon ilyen esetben már eleve „célbaveendő"-e a nevelés egy meghatározott területe? Ezzel a problémával is találkozunk ma, amikor már a kora gyermekkorban (4—6 év) speciális nevelésben részesítenek gyermekeket, pl. zenére, matematikára tanítják őket.

Sokkal komolyabb kérdésként merül fel viszont az, hogy a sejtmag-átültetés nem fordítható-e az emberiség ellen, nem alakulnak-e ki olyan szituációk, amikor ez a módszer negatív eredményekre vezet. Példaként Nejfah annak a lehetőségét vizsgálja meg, hogy egyes donorok szelekciója útján kialakítható-e egy olyan válogatott elit, amely kiszorítaná a „közönséges módon" született embereket. Ezt teljesen irreálisnak tartja, minthogy néhány tucat vagy akár néhány ezer ember nem szorítható ki milliókat és milliárdokat. Mindamellett nyilvánvaló, hogy nagy veszély keletkezhet olyan esetekben, amikor az átültetést felelőtlen, amorális emberek használják fel, amikor a donorok kiválasztásánál alkalmazott kritériumok helytelenek, a jóról és rosszról alkotott hamis képzeteken alapulnak. Ezért — véli Nejfah — bizonyos kockázat és veszély fennmarad. A módszer pozitív oldalai azonban nyilvánvalóak, bár a módszer alkalmazása még a jövő kérdése.

N. P. Dubinyin antitézisei azt a felfogást állították a vita középpontjába, hogy az ember mind genetikai, mind szociális tekintetben személyiségnek tekintendő. Csakis erre a helyes felfogásra támaszkodva lehet arról elmélkedni, hogy kell-e az embert genetikai szempontból megjavítani. Dubinyin bírálta az eugenikai kísérletek kiinduló eszméjét: az ember genetikai elfajulásának eszméjét. Mint ismeretes, az ilyen elfajulás okát abban látják, hogy az embernél megszűnt a természetes kiválogatódás és káros mutációk halmozódnak fel. Dubinyin ezt az eszmét tudományosan megalapozatlannak tartja. Véleménye szerint az ember mint biológiai faj egyedülálló. Környezetet teremt magának és ebben él, amióta mint homo sapiens faj kialakult. Ezen új körülmények között evolúciója sajátos jelleget öltött, ami többek közt abban mutatkozott meg, hogy jelentősen csökkent a természetes kiválogatódásnak mint evolúciós tényezőnek a hatása. Ehhez hozzá jön még a társadalmi evolúció tényezőinek hatása és mindenekelőtt olyan szociális programok megjelenése, amely nevelés útján biztosítja a nemzedékek során a kultúra és civilizáció gigantikus növekedését.

Tagadhatatlan, hogy mindamellett az embernél is végbemennek mutációs folyamatok. Ennek eredményeként jelentkezik genetikai terheltség, és ennek következménye: az örökletes bajok. E terheltség azonban nem képes reálisan módosítani az ember genetikai jellemzőit valamiféle semleges jegyek vonatkozásában. Hiszen az ember mai populációiban a genetikai terheltség dinamikus egyensúlyban van a kiválogatódás hatásával: amennyi káros mutáció keletkezik egy nemzedék alatt, ugyanannyi ki is küszöbölődik a populá-

cióból azáltal, hogy betegek meghalnak, illetve elvesztik azt a képességüket, hogy utódokat hagyjanak hátra.

Dubinyin a következő példát hozta fel. Ha örökletes bajban szenvedő betegek meggyógyulnak, ez nem bontja meg öröklődésüket, hanem ártalmatlan állapotba helyezi a genetikai terheltség egy részét. A vadon élő állatoknál vagy az ember őseinél a rövidlátás, kétségkívül, halálosan veszedelmes jegy volt. Az embernél a rövidlátás génje megmaradt, de az embert megmentette a szemüveg. És helytelen lenne feltételezni, hogy a mi időnkben a mutációs folyamat az eljövendő nemzedékek valamennyi tagjának látását ronthatja. Csak sok százezer és sok millió év elteltével alakul ki egy meghatározott kölcsönös viszony a mutációk és visszamutációk nyomása között, s az emberek egy részének normális látása lesz, míg mások rövidlátók lesznek. Végeredményben az orvostudomány nem zavarja meg az ember átöröklődését, hanem a negatív jegyeket átviszi a normális változékonyság kategóriájába, és ebben az értelemben nem növeli, hanem ellenkezőleg, csökkenti a genetikai terheltség mértékét. Ez a koncepció, Dubinyin szavai szerint, komoly és részletes megalapozásra szorul.

A továbbiakban Dubinyin az öröklődésre vonatkozó felfogását indokolta. Véleménye szerint a genetikai populációk adatai azt tanúsítják, hogy a haladás az emberiség eddigi történelme folyamán és a legközelebbi évezredekben is ugyanazon a genetikai bázison megy végbe, amely az emberiség megjelenésekor kialakult. És nyilvánvaló, hogy az ember bámulatos evolúciójának, a társadalom szociális berendezkedése, a kultúra és a civilizáció haladásának az oka nem az ember genetikai sajátosságaiban keresendő, hanem valami másban. Dubinyin itt a szociális átöröklésnek tulajdonít vezető szerepet.

Sok genetikus (Dubinyin közéjük sorolja Nejfahot is) túlbecsüli a genetikai program szerepét, és nem veszi tekintetbe, hogy az ember megjelenése összefügg a tudat megjelenésével, ami új tevékenységi szférát nyitott meg az ember előtt, és új impulzusokat adott haladása számára. A tudat megjelenésével az ember lehetőséget kapott arra, hogy haladását mintegy visszacsatolás útján óriási mértékben meggyorsítsa olyan elvek alapján, amelyek gyökeresen különböznek a növényi és állati fajoknál és populációknál természetes körülmények között végbemenő szokásos genetikai evolúciótól. A szociális programot elsajátítva a tudat elképesztően gyors progresszív evolúciónak indult, minthogy a szociális program nem más, mint a nemzedékek személyes tapasztalata, amely adekvát formában adja át az új nemzedékeknek a haladás eredményeit. Dubinyin hangsúlyozza, hogy feltétlenül minden oldalról meg kell világítani azt a gondolatot, amely szerint az ember kettős — genetikai és szociális — programmal rendelkezik. Ennek során Dubinyin különösen arra hívja fel a figyelmet, hogy az adekvát átörökítés elve, amely a genetika fejlődésének tanúsága szerint nem alkalmazható a genetikai programra, döntő szerepet játszik a szociális átöröklésben.

E két program viszonya rendkívül bonyolult és az ember különböző jegyei esetében különböző. A genetikai program döntő szerepet játszik az olyan fizikai tulajdonságok átöröklésében, mint a szem színe, a bőr pigmentációja, a haemophilia nevű vérbetegség megléte vagy hiánya. Más a helyzet az ember pszichikus adottságainak, lelkivilágának az öröklődése, illetve kialakulása esetében. Biológiai síkon ezek a génekre támaszkodnak ugyan, de bonyolult úton alakulnak ki, a külső szociális környezet meghatározó befolyása alatt. Így jön létre mind a személyiség szociális tipizációja, mind pedig pszichés egyedisége. Példaként szolgálhat a beszéd kialakulása az embernél. Ez lehetetlen azok nélkül a gének nélkül, amelyek létrehozzák a szükséges biológiai apparátust. Ám ha a gyermek nem hall beszédet, nem érintkezik más emberekkel, nem tanul meg beszélni. Következésképpen, a beszéd nem lehetséges nevelés nélkül, szociális tényezők hatása nélkül. Ez szemléletes példája annak hogy a személyiség a szociális és a genetikai program kölcsönhatásának körülményei közt formálódik és fejlődik.

Dubinyin elutasítja az ember genotípusának átalakítására irányuló módszereket, s úgy véli, hogy ezeknek borzalmas erkölcsi következményei lennének. Az ilyen módszereknek az emberre való alkalmazása aláásná a jóról és rosszról alkotott valamennyi fogalmunkat, aláásná az „ember" fogalmának lényegét, szociális meghatározottságát. Az ember általános genetikai információjának irányított megváltoztatását szerinte nem követeli meg gyakorlatilag reális szükséglet, és nem is rendelkezünk erre vonatkozóan semmiféle reális módszerrel. Ugyanakkor ez az álláspont nem vonja kétségbe a humángenetika, mindenekelőtt a klinikai genetika problémáinak jelentőségét. Csupán tisztában kell lenni azzal, hogy az emberre vonatkozó összes genetikai kutatásoknak az ember jelenlegi átöröklésének fenntartására kell irányulniuk, nem pedig arra, hogy ezt olyasmivel helyettesítsük, ami jelenleg ennél jobbnak tűnik.

Dubinyin bírálta Nejfahnak azt a kísérletét is, hogy előrelássa, milyen következményekkel járna az, ha sikerülne az absztrakt lehetőséget valóra váltani és szomatikus sejtből embert nyerni. Ez Dubinyin szerint az emberiség jövőjének leegyszerűsített elképzelése. Szükség lesz-e néhány tucat, genotípusa tekintetében szabványosított zsenire? Milyen szerepet játszik a zseni az emberiség történetében? Aligha lehet egyetérteni azzal, hogy az emberiség haladása egyes zseniális emberek vívmányain alapul. Valójában a zseni tevékenysége éppen az emberiség haladását fejezi ki. A tudomány és az emberiség gondolkodása mindinkább a hatalmas technika segítségét élvező kollektívák munkájára és eredményeire támaszkodik. S ha olyan embercsoportok létrehozásával kísérleteznének, amelyek születésüktől fogva a rendkívül értékes szellemi tevékenység biológiailag determinált lehetőségeivel rendelkeznek, ez az ember társadalmi berendezkedésének súlyos megbomlásával fenyegetne. Bármi lenne is az ilyen biológiailag specializált embercsoportok rendeltetése, ez mindenképpen egy elkülönült kaszt létrejöttéhez vezetne. A tudomány fejlődése megállíthatatlan folyamat, s a kommunizmusban az emberek soha nem látott mértékben kerítik hatalmuk alá a természetet. És mindez biológiailag differenciált embercsoportok létrehozása nélkül valósul meg.

A pszihológus álláspontját *A. N. Leontyev*, a Szovjetunió Neveléstudományi Akadémiájának rendes tagja, a Moszkvai Állami Egyetem pszichológiai fakultásának dékánja fejtette ki, aki Dubinyinhoz hasonlóan vitatja azt a tézist, hogy az emberiség alkotó potenciálját a „gének szerencsés kombinációjával" rendelkező elit határozná meg. A különböző fenntartások ellenére Nejfah gondolatmenete Leontyev véleménye szerint objektíve a hamis biologizmus újjáélesztése az emberről és a társadalom alkotó erőiről szóló tanításban. Ezen kívül Leontyev néhány olyan feltételről beszélt, amelyet okvetlenül figyelembe kell vennünk, amikor az öröklődésnek az emberi személyiség megnyilvánulásaiban, az ember viselkedésének és tudatának sajátosságaiban, alkotó tevékenységében játszott szerepét elemezzük. Véleménye szerint ilyen rendkívül fontos és elengedhetetlen feltétel a pszichológiai tényezők objektív számbavétele és gondos elemzése. Sajnos az ember genetikáját tárgyaló számos munkában ezt nem veszik tekintetbe. Ezzel a jelenséggel találkozunk például azon adatok interpretációjának eseteiben, amelyeket egypetéjű ikrek pszichológiai vizsgálatai során nyertek, s amelyek állítólag arról tanúskodnak, hogy ezeknél az ikreknél „sok pszichológiai vonás" hasonló. A valóságban azonban az egypetéjű ikrek hasonlósága csak az olyan legegyszerűbb pszichofiziológiai funkciók vonatkozásában konstatálható, amelyek a genotípus sajátosságaitól közvetlenül függnek (az idegrendszer típusa, a temperamentum stb.). Ami viszont a tulajdonképpeni pszichikai jellemvonásokat illeti, a leírások az esetek többségében (több mint 65%-ban) a hasonlóság hiányát állapítják meg. Ez arról tanúskodik, hogy az emberi pszichikumnak, az emberi személyiség pszichikai sajátosságainak öröklött alapjaival kapcsolatos probléma tudományos megoldása nem csupán genetikai ismereteket követel meg, hanem pszichológiaiakat is, mindenekelőtt a pszichikus fejlődés törvényszerűségeinek és „mechanizmusainak" ismeretét.

A gyermek pszichikus fejlődése meghatározott morfofiziológiai bázisra épül, amely különböző emberek esetében genetikailag eltérő. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ember genetikai sajátosságai egyértelműen összefüggnek a pszichikus sajátosságokkal. Az ember pszichikai fejlődése bonyolult folyamat, melyet a speciális emberi képességeknek és funkcióknak az egyén élete során végbemenő kialakulása jellemez. A modern tudományban mindinkább megszilárdul az a nézet, hogy az emberi pszichikum ontogenetikus fejlődése az állatéhoz hasonlítva lényegét tekintve specifikus. E sajátos jelleg abban rejlik, hogy a pszichikai folyamatoknak — és a megfelelő pszichikus sajátosságoknak — a kialakulása az individuumoknál annak eredményeként megy végbe, hogy az egyének elsajátítják az emberiség társadalmi-történeti fejlődésének eredményeit, amelyeket nem genetikai kód formájában, hanem az anyagi és szellemi kultúra jelenségeinek formájában kapnak.

Leontyev véleménye szerint az ember öröklött sajátosságai és „pszichológiai jelenségének" sajátosságai közti kapcsolatok tudományos tisztázásához a kulcsot nem az ember biológiai organizációjának különös plaszticitásában vagy a külső környezet különösen nagy befolyásában kell keresni, hanem a pszichikum ontogenetikus fejlődésének általános elméletében, amelynek az individuum életfolyamatát magát kell kutatnia. Az a genetika, amely komolyan vizsgálni akarja az emberi személyiség örökletes sajátosságai és pszichológiai vonásai közötti kapcsolatot, nem térhet ki az elől, hogy meghatározottságainak teljes bonyolultságában tekintetbe vegye ezt a folyamatot.

A. A. Malinovszkij véleménye szerint a mai körülmények közt az ember esetében

genetikai másolatok létrehozása fantáziának minősíthető. Hiszen a békánál ezt a kísérletet egyelőre csak ebihalon, vagyis békalárván végezték, ami az embernél az embriónak felel meg. Az embrió azonban még nem mutatja az ember számára fontos adottságokat, s így ilyen módszerrel még akkor is lehetetlen lenne tehetséges emberek másolatait létrehozni, ha az analóg kísérlet az embernél sikerrel járna. Más kérdés az, hogy egyáltalán érdemes volna-e ezt megcsinálni. Nyilvánvalóan nem, válaszolja Malinovszkij. A megfigyelések azt mutatják, hogy sokkal több tehetséges ember van, mint ahányat általában felfedeznek, de képességeik még kedvező esetekben is túlságosan ritkán realizálódnak. Ezt tanúsítja az a tény, hogy egyes iskolákból sok, másokból kevés kiváló ember kerül ki. Így például ugyanabban a középiskolában tanultak A. N. Kolmogorov és V. A. Trapeznyikov akadémikusok, N. M. Popov, a szupernagyfeszültségű mikroszkóp megalkotója, D. D. Romasov, az ismert genetikus, A. A. Kron dramaturg és sok más, kiemelkedő képességű ember. Ugyanakkor számos más iskolában nem találkozunk ilyen nagyszámú tehetséggel. Aligha lehet itt szó véletlen egybeesésekről. Nyilvánvaló, hogy a körülmények az egyik iskolában nagyobb mértékben ösztönözték az alkotói adottságok felszínre kerülését, mint a másikban. És minthogy a körülményeket a legjobb iskolában is túlnyomóan intuitíven alakították, valószínű, hogy ezekben sem realizálódtak korántsem az összes potenciális lehetőségek, és a tehetséges ember valóságos százalékaránya itt is sokkal magasabb annál, amit látunk.

Malinovszkij érintette az eugenikához való viszony kérdését is. Megemlítette, hogy az eugenikát 30 évvel a Mendel-féle törvények újrafelfedezése előtt hozták létre, s ez a tudomány az emberiség örökletes egészségének biztosítását tűzte ki céljául. Megalapítója — Galton — azonban elkövette az ismeretes hibákat. Később az eugenikában két irányzat vált külön: egy tudományos, humánus, amely a felvilágosításra és önkéntességre épít és hozzájárult a klinikai genetika keletkezéséhez, és egy reakciós, amely leginkább a náci Németországban terjedt el. Nálunk az „eugenika" szóval általában ezt az utóbbi jelentést társítják, ez azonban helytelen. Nem kell félnünk ettől a szótól.

V. M. Gindilisz arról beszélt, hogy az emberen végzett genetikai kísérletekkel szembeni ellenvetéseket nem szabad kiterjeszteni azokra a konkrét kutatásokra, melyek azt célozzák, hogy az ember szomatikus sejtjeiből mesterséges úton „iker"-szerveket neveljenek. Hiszen e kutatásoknak hatalmas jelentőségük lehet az orvosi gyakorlatban. Ismeretes, hogy napjainkban az emberen végzett szervátültetés immunológiai természetű elvi nehézségekbe ütközik. Ezért, ha sikerülne a beteg szív vagy vese kicserélésére szoruló individuum számára saját bőr- vagy izomsejtjeiből in vitro „iker"-szervet létrehozni, ez igen nagy jelentőségű volna, minthogy ezáltal megszünnének az immunológiai konfliktus fő okai.

A társadalmi és a biológiai közötti viszony problémájáról szólva Gindilisz Leontyevvel szemben hangsúlyozta ama genetikai és általában biológiai tényezők számításbavételének szükségességét, amelyekkel az ember pszichikumának, viselkedési formáinak és szituációs reakcióinak sajátosságai összefüggésben állnak. Létezik és gyümölcsözően fejlődik a viselkedés genetikája, az ember pszichofiziológiájának genetikája. Nincs semmi hibás vagy káros azokban az esetekben, amikor a biológus és az orvos azt hangoztatja,hogy a törvénysértést elkövető egyéneket meghatározott fiziológiai, endokrin és pszichikai sajátosságok jellemzik, melyek szerepet játszhattak a törvénysértő személyiségének kialakulásában. S a szociológusoknak, a jogászoknak sincs joga szemet hunyni efölött. Álláspontját összegezve, Gindilisz kiemelte, hogy a genetikusok, legalábbis a hazaiak, tudatában vannak mind módszereik bizonyos korlátozottságának, mind a pszichofiziológia területére irányuló tisztán genetikai extrapolációk határainak, mind pedig annak a lényeges hatásnak, amelyet a külső környezet meghatározott tényezői az ember pszichikus megnyilvánulásainak tartalmára és jellegére gyakorolnak. Rendkívül hasznos volna — tette hozzá —, ha a szociológusok és a pszichológusok a maguk részéről egyetértenének azzal, hogy az ember pszichofiziológiájának vannak olyan aspektusai, amelyek megértéséhez elengedhetetlen a genetikai módszerek és koncepciók felhasználása.

Napjainkban a filozófia, az etika, az esztétika, a szociológia, a pedagógia és a jogtudomány fejlődése, nem is szólva az orvostudományéról és a szelekcióéról, elképzelhetetlen a genetika számos tényének figyelembevétele nélkül — véli *V. P. Efroimszon*. A genetikus természetesen nem helyettesítheti a szociológust, a filozófust, a jogászt. Csupán arról van szó, hogy a mai viszonyok közt a humán területek művelőjének fel kell vérteznie magát azokkal az adatokkal, melyekkel napjainkban a genetika rendelkezik. Ezzel kapcsolatban rendkívül fontos a pedagógiai genetika problémáinak és az etika evolúciós alapjainak a kidolgozása. Ezeknek a feladatok-

nak szentelte hozzászólását Efroimszon.

Milyen szerepe van az öröklődésnek a képességek meghatározásában? Ezt a kérdést a felszólaló az egy- és kétpetéjű ikrek kutatásának példáján vizsgálta meg. Az előbbiek az öröklődés szempontjából azonosak, az utóbbiak nem azonosak, míg a környezet hasonlósága mindkét pár esetében majdnem teljes. Ha elvonatkoztatunk az extrém környezeti variánsoktól (amikor például a gyermek állatok között nő föl vagy egyszerűen csak alacsony műveltségű marad), és normális iskolai feltételekkel számolunk, akkor az derül ki, hogy az intellektus színvonalának összegezett karakterisztikájában a genotípus nem játszik kisebb szerepet, mint a környezet.

A genotípus szerepének ilyen értékelése egyáltalán nem jelenti azt, hogy az emberiséget valamilyen képesség szerinti hierarchikus piramisként fogjuk fel. Az emberiség megszámlálhatatlanul sokféle tehetség birtokosa, és mindegyikre szüksége is van. S a genetikusnak nyilván az a feladata hogy, tudatában lévén a megtermékenyítés pillanatában rögzült genotípus szerepének, idejekorán feltárja ezeket a tehetségeket és képességeket, korán kialakítsa az individuális tehetség jellegének megfelelő vonzódást. És itt nem csupán hegedűművészekről vagy matematikusokról van szó, hanem ezernyi foglalkozási ágról.

Mindez arról tanúskodik, hogy fel kell újítani a tehetség genetikájára vonatkozó kutatásokat, melyek nálunk valaha folytak. A pedagógiai genetikában a főszerepet olyan pedagógusoknak kell játszaniuk, akik fel vannak vértezve a humángenetika ismeretével és kutatási módszereivel. Erről beszélt *V. N. Kolbanovszkij* is, akinek a véleménye szerint elengedhetetlen annak tisztázása, hogy a személyiség és különösen tehetsége vagy speciális képességei fejlődésében milyen kölcsönös viszonyok állnak fenn a természeti és a szociális tényezők között. A már elvégzett vizsgálatok adataiból kitűnik, hogy különböző speciális képességeket az agy és az érzékszervek felépítésének és funkcióinak néhány sajátossága határoz meg. Pl. a zenei tehetséget mutató embereknél az agy halántéklebenyének különleges citoarchitektonikus zónáiban jól fejlett idegsejteket találtak. Azoknál viszont, akik a zenei hangmagasságokat nem tudták megkülönböztetni, nem volt tapasztalható ilyen sejtek felhalmozódása. Másfelől a zenei hallás hiánya nem tükröződött negatívan a fonémák elsajátításában, és ezek az emberek idegen nyelvek tanulása során sikeresen fejlesztették fonematikus hallásukat. Pontosan meg kell állapítani, hogy egy-egy képességnek mely komponensei követelnek meg fejlődésükhöz genetikailag meghatározott adottságokat és melyek fejlődnek a tevékenység különböző eljárásai, speciális gyakorlatok stb. révén. Ésszerűtlen dolog a képességek fejlődésének társadalmi törvényszerűségeit elszakítani genetikai alapjuktól, véli Kolbanovszkij. A pedagógiai intézményekben a pontosabb eredmények elérése végett meg kell szervezni e problematika tanulmányozását s egyszersmind kidolgozni azt a megbízható metodikát is, amely elvezet mind a konkrét képességek fejlődéséhez, mind pedig a személyiség mindenoldalú fejlődéséhez.

Efroimszon kitért az etika evolúciós alapjainak kérdésére is. Véleménye szerint az ember evolúcióját a létért való harc és az azt kísérő állati ösztönök mellett egy rendkívül intenzív kiválasztás jellemzi olyan tulajdonságok tekintetében, melyeket emberieknek nevezhetünk. Ez a kiválasztás volt az, ami Efroimszon szerint az embernél kialakította a szokatlan erejű és stabilitású altruista emóciókat. A genetika persze nem tart igényt arra, hogy megoldja az emberi etika, a humanizmus keletkezésének kérdését. Éppen csak azt nem szabad a filozófusoknak szem elől téveszteniük, hogy ez etika kialakulásában nemcsak szociális, hanem biológiai tényezők is közrejátszottak.

Efroimszon továbbá szólt azokról a problémákról is, melyeket az embernél a természetes kiválogatódás hatásának gyengülése váltott ki. A kiválogatódás megszűnésének vagy gyengülésének negatív hatásait olyan örökletes betegségek példáján mutatta ki, mint a cári és királyi dinasztiákban hosszú időn át elterjedt haemophilia és porphyria. Minden állati és növényi fajnak megvan a maga mutagenezis-üteme, amely a saját biológiájához alkalmazkodik. Ha ez az ütem túlságosan gyors, a faj a mutációk súlya alatt kihal. Ha viszont az ütem túlságosan lelassul, a faj az elégtelen plaszticitás következtében hal ki. Az emberiség erősen megváltoztatta szaporodási típusát, holott mutációs folyamata az intenzív kiválogatódásra van beállítva. Ebből egyáltalán nem következik hogy az embernél intenzifikálni kell a természetes kiválogatódást vagy meg kell szüntetni az örökletes betegségek elleni küzdelmet. A mutációs folyamat óriási inteznitással megy végbe, s az embereket meg kell óvni a mutagénektől. Hiszen napjainkban, amikor az emberi élet meghosszabbodott, egyre sürgetőbb feladat, hogy feltárjuk az anyagcsere sok száz és sok ezer örökletes defektusát, amelyek az öregeket önmaguk és a társadalom számára teherré változtatják. Születőben van a gerontológiai genetika, amelynek óriási szociális jelentősége van.

Efroimszon gondolatát folytatta *K. N. Nazarov*. Álláspontja szerint a sejtmagátültetés az örökletes betegségek megelőzésének hasznos módszere lehet. Hiszen az orvosi ellátás javulása, a gyermekhalandóság csökkenése eredményeként lényegesen megnőtt néhány öröklődő betegség elterjedtsége. Ezért az ilyen betegségek megelőzésének módszereire a legnagyobb figyelmet kell fordítani. Nagy szerepet kell ebben kapnia az utódok örökletes patológiájának elhárítását célzó klinikai genetikai tanácsadásnak.

M. J. Vartanyan véleménye szerint Nejfah elgondolásait helytelen lenne egészükben negatívan értékelni. Egyelőre még nem rendelkezünk az elemzés kellőképpen egzakt eszközével, hogy meghatározzuk a környezeti tényezők és a genetikai tényezők kölcsönös viszonyát az ember különböző képességeinek — köztük a pszichikaiaknak — a kialakításában. De az utóbbi időben a klinikai pszichiátria keretében e problémák megoldásának érdekes megközelítése kínálkozik. A következő vizsgálatokat végezték: pszichikailag beteg szülők gyermekeit normális családi körülmények közt, pszichikailag egészséges szülőknél nevelték. Ugyanakkor normális szülők gyermekeit örökbefogadták pszichikailag beteg egyének. A családok e két kategóriájának összehasonlítása lehetővé tette, hogy kiderítsék az örökletes és a környezeti tényezők szerepét a gyermeki pszichikum kialakításában. A kapott eredmény a következő: azokból az örökbefogadott gyermekekből, akiknek az igazi szülei betegek voltak, körülbelül 50% a későbbiekben valamilyen pszichés megbetegedésben szenvedett, noha már egyéves korától fogva normális családban nevelkedett. Az egészséges szülők gyermekei viszont a megbetegedések számát tekintve nem különböztek a normális populációktól. E vizsgálatok bebizonyították a genotípusos tényezők fontos szerepét a pszichikus tevékenység elhajlásainak kialakulásában, mindamellett nem tárták fel e kialakulási folyamat belső mechanizmusait. Ezért megalapozatlannak tekinthető az a feltevés, hogy mesterséges kitenyésztéssel lehet majd tehetséges embereket létrehozni.

Ami e módszer lényegét illeti, mindenekelőtt kétségbe kell vonnunk annak lehetőségét, hogy létrehozza a megfelelő genotípus donorjául szolgáló egyén abszolút másolatát. Nem kételkedünk abban, hogy a sejtmag az individuum genotípusos programozásában vezető szerepet játszik, de nem szabad szem elől téveszteni nagyon lényeges más természetű tényezőket sem, például a méhen belüli fejlődés tényezőit, amelyek jelentősen módosítják az embrió ontogenezisének törvényszerűségeit. E tényezők összessége, amelyet „anyai effektusnak" szoktunk nevezni, lényegesen kihat a genotípus megnyilvánulására. Emellett a donorral analóg individuumok mesterséges reprodukálásához a fejlődő organizmust a donoréval teljesen azonos külső környezeti viszonyok közé kellene helyezni, vagyis az új szervezet számára egy sajátos inkubációs környezetet kellene teremteni. Csak ilyen körülmények közt remélhetők egymáshoz hasonló szervezetek. Márpedig egy ilyenfajta szituáció etikai szempontból aligha engedhető meg társadalmunkban.

Vartanyan kifejtette véleményét „az emberiség elfajulásának genotípusos veszélyét" illetően is. A genetikai és orvosi ismeretek összessége egyáltalán nem sugallja, hogy az emberiséget — durván szólva — genetikai halál fenyegeti. Nincs okunk feltételezni, hogy a genetikai folyamatok — legalábbis néhány évezreden belül — komoly kihatással lehetnének a jelenlegi társadalom genetikai potenciáljára. Ismeretes, hogy valamennyi evolúciós folyamat időben erősen elhúzódik, és kevéssé valószínű, hogy a spontán mutagenezis folyamatainak mai üteme jelentős eltolódást idézhetne elő a lakosság egészének genetikai struktúrájában. Ugyanakkor a spontán mutagenezis, bár nem jelent komoly veszélyt az emberiség egészére nézve, lényeges módon kihat egyes emberek sorsára. És éppen ez teszi a spontán mutagenezist a modern genetika egyik alapvető problémájává.

J. Sz. Ioris véleménye szerint az eszmecsere ismét megmutatta, hogy két helytelen irányvonal létezik a humángenetikában. Az egyikhez a felszólaló azoknak az álláspontját sorolja, akik szerint a humángenetikában alapjában véve minden a legnagyobb rendben van, legalábbis a populáció szintjén. Nekünk azonban mindenekelőtt nem a populációnak, nem a társadalomnak mint egésznek, hanem az egyes szenvedő személyiségek millióinak az érdekeit kell szem előtt tartanunk. Minél aktívabb tevékenység folyik majd az ember biológiai tökéletesítése terén, annál gyorsabban javul sok millió ember sorsa.

Ioris szerint tévednek azok is, akik a figyelmet a zsenik, a kiemelkedő tehetségek problémájára koncentrálják. Zsenik kialakulásához mindenekelőtt kedvező társadalmi körülmények szükségesek. Teremtsünk ilyen körülményeket, és biológiai módszerek alkalmazása nélkül is azonnal megnő a *valóban realizálódó*, nem pedig csupán potenciális zsenik száma. És megfordítva, kevezőtlen társadalmi feltételek

mellett hiábavalók lesznek mindenféle biológiai módszerek.

V. I. Kudrjavcev a humángenetika jogi aspektusairól beszélt. Álláspontja szerint nem tekinthető bizonyítottnak néhány tudósnak az a véleménye, hogy összefüggés áll fenn az emberek genetikai sajátosságai és a bűnözés között. Más társadalomellenes jelenségekhez hasonlóan a bűnözés sem biológiai, hanem szociális természetű. Ugyanakkor a „bűnözés" történelmileg meghatározott és bizonyos mértékig egyezményes kategória. A bünözés, csakúgy, mint a bűntett fogalma, a szociális élet eredménye, az osztálytársadalom szülöttje. A laikusok elképzelésében a bűnözés mindenekelőtt lopás és gyilkosság. Márpedig a büntető törvénykönyv bűncselekményeknek több mint 250 fajtáját ismeri, köztük például olyan bűntettet is, mint „a tengeri távírókábel gondatlanságból okozott rongálása". És vajon lehet-e azt állítani, hogy egyes embereknek olyan génjei vannak, amelyek a tengeri távírókábel gondatlanságból okozott rongálásához vezetnek?

Van egy másik, nem kevésbé lényeges körülmény is. Tegyük fel, megállapítást nyert, hogy fölös kromoszómával rendelkező emberek hajlamosak a gyilkosságra. Ez nem csupán etikai vagy filozófiai, hanem büntetőjogi problémát is felvet: vajon az ilyen emberek jogilag felelősek-e tetteikért? Ha viselkedésük agresszív jellegét a „fölös" kromoszóma váltja ki, akkor — ha következetesek akarunk maradni — az ilyen embert beszámíthatatlannak kell tekintenünk. Következésképpen jogi szempontból nem tekinthető bűnözőnek. Ez az eset akkor teljes mértékben orvosi probléma: ezeket az embereket el kell különíteni a társadalomtól és gyógyítani kell, ugyanúgy, ahogyan ezt a közveszélyes szkizofréniásokkal vagy epileptikusokkal teszik.

Kudrjavcev osztja Dubinyin aggályait az emberi nem eugenikai módszerekkel történő „megjavítása" kérdésében. Természetesen tudni kell, hogy a különböző emberek mitől hasznosak, mitől veszélyesek, szükséges őket a megfelelő módon nevelni, megteremteni a feltételeket a személyiség helyes fejlődéséhez.

A vita néhány résztvevője ellenvetéseket tett Kudrjavcevnek. Így pl. Vartanyan egyetértett ugyan azzal, hogy a társadalomellenes viselkedés problémája szociális jellegű, de hangsúlyozta annak szükségességét, hogy tisztázzák a biológiai tényezők súlyát az antiszociális viselkedés kialakulásában. Ismeretes például, hogy a fiatalkorú bűnözők javítóintézeteiben a gyermekeknek kb. 40%-a organikus agyi zavarokban szenved, pszichopata jellemvonásokat mutat stb. Természetesen feltételezhető, hogy potenciálisan hajlamosabbak a normális viselkedéstől való különféle elhajlásokra, mint a normálisan fejlett gyermekek.

A kerekasztal-konferencián a demográfia képviselőjeként *B. C. Urlanisz* is kifejtette véleményét. Úgy véli, hogy van sok, a genetikával kapcsolatos probléma (a sejtmag-átültetés problémája mellett), amelyeknek a megoldása megköveteli a természettudományok és társadalomtudományok összefogását. Ilyen például a gyermektelen családok gyermekekkel való ellátásának etikai és jogi problémája. Fontos, hogy a megoldására irányuló kísérletek meghatározott jogi alapot és jogi védelmet kapjanak.

A demográfiában már polgárjogot nyertek a népesség genetikájának kérdései. (Szó esett róluk 1965-ben Belgrádban a nemzetközi demográfiai kongresszuson.) De van még több olyan demográfiai probléma is, amely érintkezik a genetikával. Ilyen például a különböző népek képviselői közti házasságok kérdése; vagy az a kérdés, hogy kapcsolatban áll-e a tehetség a gyermek „sorszámával", az apa és az anya életkorával? Mindezeket a problémákat behatóan meg kell vizsgálni, és meghatározott ajánlásokat kell tenni. Nagy jelentőségű annak a kérdésnek a tisztázása is, hogy milyen befolyással van az alkoholizmus az utódokra. Igaz, amikor a népesség genetikájáról esik szó, a demográfia biologizálásának veszélye fenyeget. Itt is meg kell ezért találni a valóságos összefüggést a biológiai és a szociális között — hangsúlyozta Urlanisz.

A vita során véleményt mondtak a filozófusok is: *A. F. Siskin*, a „Voproszi Filoszofii" szerkesztő bizottságának tagja és *M. K. Mamardasvili*, a folyóirat helyettes főszerkesztője. Mindketten előrebocsátották, hogy nem kívánnak kitérni a probléma „technikai" aspektusaira. Siskin véleménye szerint a genetikai irodalom egészen felületes ismerete sem hagy kétséget afelől, hogy a különböző öröklött adottságokban benn rejlenek az egymástól különböző egyedi emberi személyiségek kifejlődésének lehetőségei — megfelelő szociális feltételeket, kultúrát, nevelést feltételezve. A felvilágosodás korának az a régi tanítása, hogy a normális fizikai szervezetű emberek adottságaikat tekintve egyenlők, és nevelés útján minden emberből mindent lehet csinálni, nyilvánvaló szimplifikálás. Az ember öröklődésének és környezetének, természetének és nevelésének problémáját nem oldhatják meg egyedül a genetikusok erőfeszítései. Megoldásához a metodológiai kulcsot az a marxista tétel adja, amely szerint a szoci-

ális viszonyoknak meghatározó szerepük van a személyiség formálásában, az ember pedig aktív szerepet játszik e viszonyok megváltoztatásában.

A tudomány fejlesztésében etikai problémák Siskin véleménye szerint éppen a tudományos felfedezések *alkalmazásával* kapcsolatban merülnek fel. A tudomány törvényei önmagukban semmiféle „etikát" nem tartalmaznak. E törvények ellentmondásba kerülhetnek előítéletekkel, köztük morálisakkal is, de nem mondhatnak ellent az ésszerű emberi erkölcsnek, hiszen a tudomány történelmi hivatása éppen az, hogy elősegítse az ember alkotó erőinek fejlődését. A tudomány missziója mélységesen humanista.

A tudomány és a technika eredményei azonban az ember ellen is fordulhatnak. Ami a humángenetikai eredmények alkalmazásának etikai aspektusait illeti, kétségkívül óriási erkölcsi jelentősége van az örökletes betegségek elleni harcnak, valamint annak, hogy megelőzhető szellemileg és testileg fogyatékos gyermekek születése. A haladó gondolkodás nem törődik egy olyan morál ellenvetéseivel, amely egyszerűen megtiltja a természet által adottnak a javítását. Ami az emberi öröklődésbe való beavatkozást illeti, erkölcsileg igazoltnak csak a hozzáértő beavatkozás tekinthető; ennek az a feltétele, hogy a beavatkozás az *embert* szolgálja, fizikai és szellemi fejlesztését célozza. Az ilyen beavatkozás természetesen bizonyos kockázattal jár, de a kockázattól félni annyi, mint lemondani a tudomány haladásáról. Morális elmarasztalásnak itt csak indokolatlan kockázat esetén, a tapasztalat és a szükséges elővigyázatosság hiánya esetén volna helye, illetve abban az esetben, ha a beavatkozás nem az emberi élet megmentésére irányulna, hanem reklámcélokat szolgálna stb. Az a törekvés, hogy a genetika eszközeivel valamilyen absztrakt modell mintájára *megjavítsák* az emberi nemet, Siskin véleménye szerint utópisztikus, sőt káros. Nem ért egyet azzal, hogy az emberiség alkotó potenciálját jelentős mértékben az embereknek egy különösen kiemelkedő értelmi tulajdonságokkal rendelkező kis csoportja képezi. És ezért utópikus az az eszme, amely szerint a sejtmagátültetés módszere az emberre való alkalmazhatóság szintjére fejlesztve, a társadalmi haladás meggyorsításának hatalmas eszköze lenne. A zsenit nem csupán a szerencsés „fajta" teszi. Hozzátartozik a környezet is, amely nagy befolyással van az ember alkotó potenciáljára (amint erről helyesen beszélt Nejfah); a szociális (politikai, szakmai stb.) kapcsolatok köre is; a történelmi kor is a maga specifikus szükségleteivel; az ember saját munkája is, amely gyakran nagy személyes áldozatokat követel meg.

Felmerül az a kérdés is, hogy milyen célt szolgálnak az ilyen kísérletek, még ha technikailag megvalósíthatóvá válnak is. Vajon az emberiség az emberek tömegeiben nem rendelkezik elegendő mennyiségű különböző adottságokkal, amelyeket ki lehet és ki kell fejleszteni és a társadalom szolgálatába kell állítani? A történelmi haladás nem maroknyi tehetséges embertől függ, hanem a nagy tömegek tevékenységétől, amelyeknek a felszabadítása egyben az emberiség hatalmas alkotó potenciáljának felszabadulását is jelenti.

Mamardasvili abból kiindulva, amit „szkeptikus józan észnek, racionalizmusnak" nevezett, kifejtett néhány elgondolást. Ítéleteinkben felfedezhetők babonás reakciók is, valamint át nem gondolt, öntudatlanul elfogadott szociális és filozófiai előfeltevések is. A genetikai kísérletekkel kapcsolatban például felteszik a kérdést, hogy van-e jogunk beavatkozni a személyiség intim világába, a még nem meg született gyermek sorsába, dönteni helyette stb. De hiszen ha valami hagyomány szerint létezik, azt ösztönösen már mint magától értetődőt, megalapozottat vettük tudomásul, s az említett kérdést csak akkor tesszük fel, amikor valami *tudományos érvekkel* igazolható eljárásból következik. S ekkor egyszeriben minden a babona ködébe burkolózik. Hiszen — és ebben igaza van Nejfahnak — naponta és óránként *gyakorlatilag* beavatkozunk az ember fejlődésébe, s tesszük ezt anélkül, hogy feltennénk a kérdést, van-e erre jogunk vagy sem, s még kevésbé kérjük ki ehhez a gyermek beleegyezését — minthogy emögött ott áll az ösztönösen kialakult, sok százéves hagyomány által szentesített kultúra. De amint valamilyen eljárás racionális tudományos konstrukcióból folyó következtetések alkalmazása, amint a beavatkozási kísérletek X. professzor megfontolásaiból következnek, jámborul felháborodunk, moralizálunk. Ebből fakad a humángenetika kérdéseiben is egy sor kétely.

Mamardasvili támogatta azt az álláspontot, hogy meg kell őrizni azt, ami van, s ki kell küszöbölni a káros mutációkat, vagyis ebben az értelemben javítani kell az átöröklést. Néhány más elgondolás — az, hogy lehetséges az emberi nem megjavítása olyan értelemben, hogy a tudomány számára különleges embereket „tenyésztünk ki" stb. — sok tekintetben kétes. A kételyeket persze nem a dolog genetikai oldala támasztja, hanem a genetikával kapcsolatos szociális feltevések. Hiszen a

genetikával párhuzamosan szükség van a társadalomtudományok fejlődésére. Már szóltak (Dubinyin) arról, vajon van-e annak értelme, hogy mindenki verset írjon, mint Puskin. Ez ellentmondana e tevékenység struktúrájának, amely a költészet megalkotásából és befogadásából áll. És, ugyanúgy, mire gondolunk akkor, amikor Einsteinről beszélünk — vajon biológiai *képességeire?* Mi erről *post factum*, tevékenységének *eredményei* alapján mondunk ítéletet, és nem vesszük észre, hogy ezt a post factum értékelést visszük át a *genetikai* képességekre.

Nyilvánvaló, hogy az „Einstein" típusú jelenségeknél a szociális-biológiai mechanizmus mellett olyan erők hatnak, melyeket a „tudat mechanizmusának" nevezhetünk. Fel kellene tárni, hogyan kapcsolódnak ebbe az emberek s válnak azzá, amit zseninek nevezünk. Ebből a nézőpontból az következik, hogy ha az induividuumok biológiai képességének tökéletesítését tűzzük ki célul, akkor ez még nem fogja azt jelenteni, hogy ezzel egyúttal megjavítjuk az egész tudományt. Bármit teszünk is az emberrel, bármennyire biológiai képességeivel összhangban tanítjuk is, a megismerés aktusa *öntevékeny aktus* marad, melyet az *individuumnak* kell végrehajtania. Ez az aktus nem vezethető le egy ilyen vezérelt láncból: tanulás, nevelés, ismeretátadás. Ezért Einstein megjelenése ebben az értelemben nem vezethető le a feltételeknek valamilyen folytonos láncolatából. Következésképpen, a genetika kérdéseit a tudománnyal való „játékonykodás" minden igénye nélkül kell megoldani. Az ilyen igény csak összezavarná a problémát. Ráadásul még azt sem bizonyította be senki, hogy a tudománnyal való foglalkozás önmagában valamiféle abszolút érték. Az ember kijátszhatja valamennyi kombinációnkat: sejtmag-átültetés útján kitenyésztik a „zsenit", az pedig nem áll oda tudománnyal foglalkozni. És ebben az értelemben „zsenik" kitenyésztése nem jelent valamiféle bázist a tudományos haladás meggyorsítása számára. Mindamellett maximális teret kell biztosítani az e területen végzendő orvosi és elméleti munkáknak. A gondolatot hiába próbálnák megállítani, tovább fog dolgozni.

A vita néhány eredményét összegezte *N. P. Bocskov*. Egyebek közt nem értett egyet Leontyev egyes állításaival, amelyek, véleménye szerint, gyakorlatilag teljesen mellőzik az emberi fejlődés kiinduló materiális alapjának, a nevelésre való reakció normájának fogalmát. Az embert ebben a vonatkozásban határozottan szembeállítják más biológiai objektumokkal és öröklődését a végtelenségig „felhígítják". Valójában az embernél, mint más biológiai objektumoknál is, létezik a reakciónak egy örökletesen meghatározott normája. Az ezzel ellentétes álláspont védelmezése ténylegesen azt jelenti, hogy az embert valamiféle természetellenes tulajdonságokkal ruházzuk fel. Annak elismerése, hogy örökletes tényezők szerepet játszanak az ember pszichikai funkcióinak kialakulásában, egyáltalán nem jelenti a nevelés hatalmas lehetőségeinek tagadását, egyszerűen csak irányítottabbá teszi a nevelést.

Ami a klinikai genetikai rendszabályokat, a patológikus mutációs terheltség csökkentéséről való gondoskodást illeti, Bocskov véleménye szerint itt is nagy óvatosságra van szükség. Jelenleg többé-kevésbé világos az újonnan keletkező patológikus mutációs terheltség csökkentésének kérdése; bonyolultabb a helyzet a már meglevő mutációk vonatkozásában. A mutációktól való teljes megszabadulás az individuumok sokféleségének csökkenéséhez, a társadalom intellektuális potenciáljának csökkenéséhez vezethet. Következésképpen addig, amíg a társadalom nem jut el egy megfelelő fejlettségi fokra, és a humángenetika nem fogja teljes mértékben ismerni az ember genotípusát, nem engedhető meg semmiféle *tömeges* beavatkozás az emberi öröklődésbe.

Az eszmecsere néhány résztvevője, mondta Bocskov, felvetette, hogy az ember mint biológiai objektum a patológikus mutációs terheltség következtében degenerálódik. Mások úgy vélik, hogy az emberiség nem tart a degenerálódás irányába, és ha bármilyen mutációkat ki fogunk küszöbölni, ezáltal csökkentjük az individuumok sokféleségét. De hiszen az emberi öröklődésről való gondoskodás éppen hogy növelni fogja az emberi populációk genotípus szerinti változatosságát, és semmiképpen sem vezet a jövő emberének szabványosításához. Az idő megmutatja és pontosabban meghatározza majd a további konkrét lépéseket a probléma megoldásában.

Befejezésül *I. T. Frolov* szólalt fel, s megköszönte a tanácskozás résztvevőinek az igen élénk és érdekes eszmecserét.

(*Fordította* Buk Pál)

KÖNYVSZEMLE

EGY SZINTÉZIS MÓDSZERE

BELOHORSZKY PÁL

Mezei József: A szimbolista élmény kialakulása (Reviczky Gyula) Akadémiai Kiadó, 1968

Szokatlanul nehéz feladatra vállalkozott Mezei József, amikor elhatározta, hogy Reviczky költői világának elemzésével együtthaladón megrajzolja egy széles körű folyamat kialakulását, végigkíséri a szimbolista szemlélet megjelenésének bonyolult útját. Reviczkyről még nem jelent meg ilyen igényű munka, és a szimbolista élmény fejlődésrajzát is hiába keresnénk a hazai forrásokban. Így Mezei monográfiája kétszeresen hézagpótló jellegű. Olyan területeket hódít meg a szintézisnek, melyeket eddig csak érintett vagy átröpült a másfajta érdeklődés és orientáció.

A tájékozódásnak ez a két iránya és ezzel a mű kettős újdonsága mindjárt a címből is kiderül. A monográfia harmadik meglepetése a bevezető mikrotanulmány. Ebben a szerző elmondja, hogy elemzését sajátos módon végezte el; kicsit formabontó, kicsit rendhagyó a módszer, mely megépíti a kor és a benne fogant pálya szintézisét.

Buffon mondja, hogy a stílus ember. Úgy érzem, ez ugyanígy igaz a módszerre is, persze bizonyos áttétellel. Mert a módszer feltétlenül stílus is, tehát majd oly szoros a közvetlensége az alkotóval, mint ahogyan azt a francia tudós a stílusról gondolja. Mezei módszerét meghatározza egy bizonyos alkati adottság; a tájékozódásnak és az elemző megismerésnek lelki, mondhatnánk „esztétikai" háttere. A rendkívüli érzékenység, a belső átélés túlsága könnyen szubjektivisztikussá teheti az elemzést. Mezei monográfiája egyértelműen bizonyítja, hogy ami szubjektív, az mindig csak egy megfelelő határig merészkedik. Nem határozza meg „előre" az ítélet tartalmát, csak a közeledés formáját, egyéni útját jelenti. Jelenléte így sohasem válik hátrányossá, hanem mintegy előlegezi az elemzés belső gazdagságát és „hitelesíti" az átélést.

A szimbolizmust Mezei elsősorban szemléletnek tartja. Érvelése így Verlainehez, illetőleg Baudelaire híres romantikakoncepciójához kötődik közvetlenül. A szimbolizmus szemlélet tehát, melyhez meghatározott, adekvát magatartás tartozik. A szemlélet így lesz egy művészi kibontakozás programja és a megvalósítás, a végigélés módszere is egyben. „A művészet életforma" tétele először a szentimentalizmusban, romantikában jelentkezik igazán; a szimbolizmus, mely a romantikát közvetlen elődjének tekinti, állandósítja ezt a tételt, törvényerőre emeli alapvetését.

Az élmény és a benne születő „életforma", magatartás nemcsak föltételezi, hanem magyarázza, igazolja is egymást; kapcsolatuk kölcsönös, egyértelmű és sohasem „feltételes." Az élmény mindig szintézis, egysége a kornak és az énnek, tehát egyesül benne a szubjektív és az objektív, az állandó és az egyszeri, a társadalmi és a személyes meghatározottság. Az autentikus elemzés Mezei szerint mindig működpontú, mert a műalkotás a legközvetlenebb mása, tükre az én világába áramló kor és a korjelenséggé szublimálódó én belső egységének. A működpontúság megakadályozza azt, hogy előre gyártott sémák, szélsőségesen önkényes prekoncepciók vagy egyszerűen intuitív ösztönösség alapján ítélkezzünk. A művek egymást kiegészítő világa, magábanvaló egyetemessége megalkot egy külön univerzumot: az életművet.

A működpontúság Mezei rendszerében szükségszerűen élményközpontúság is egyben, mert a művet egy objektív mércéhez kell mérni. Az élmény magában foglalja a kort is, a kor pedig maga az objektivitás, így a mű mintegy önmagában képes mérni önmagát. Hiszen a kép, amit a korról és benne az énről megmutat, képe és határa önmagának is; teljessége vagy hiánya lehetőségeinek, adottságainak.

Egy átmeneti korszak mindig kollíziója sok elemnek, tartozéknak, iránynak; sokhangú, amorf egysége születőnek, hamvadónak. Éppen ezért nem lehet egynemű az a művészet sem, mely benne bontakozik ki. Reviczky költészete a szimbolizmus vonzáskörében formálódott, fejlődött — tartalmi síkon így ez az élmény a megha-

tározó. Ugyanez vonatkozik nála a belső formára is, mely közvetlen tükrözője a szerzői valóságviszonynak. A külső forma ugyanakkor eltér ettől a képlettől. Reviczky verseinek külső formájában csak szórványosan találhatunk olyan elemeket, melyek a szimbolista líra megszokott sémáit, kellékeit tartalmazzák. Ez az ellentmondás nem feloldhatatlan. A külső forma a legesetlegesebb szint, mely könnyen félrevezeti azt, aki elemzésében szinte csak hozzá kötődik. (Ezért tiltakozik Mezei oly élesen a strukturalista megközelítések ellen.) Igenis, elképzelhető az, hogy egy gyökeresen új tartalom először a hagyományos forma burkában kezd életet. Gondoljunk csak arra, hogy a dalforma megvan Petőfinél, Vajdánál is, és mégis milyen nagy különbségek mutatkoznak itt a tartalomban! A külső forma elsősorban technika, másodsorban megszokás *is* lehet. Persze megtörténik, hogy az új sokszor minden szempontból új külsőben jelentkezik (Rimbaud, Apollinaire, Majakovszkij), de ez még nem cáfol semmit, csak a fejlődés másfajta, mondhatjuk, forradalmibb útját jelenti és feltételezi.

Mezei a szimbolizmust szemléletnek tartja. Tehát a dolgok, a világ teljesen újszerű értékelésének; a kapcsolatok, „korrespondenciák" megtalálásának, újfajta értelmezésének, vagyis eddig-nem-volt művészi látásnak és a hozzá tartozó filozófiának. Reviczkynél ez a gondolati, látásbeli újjászületés még nem töri át a teljes formát; nem tudatosul magában a költőben sem az a fordulat, mely megszabja a kor és a benne született életmű irányát, illetőleg belső tájékozódását. Reviczky ösztönös szimbolista költő, akit magával ragadott a korára, melynek központi élménye, uralkodó látása és szemlélete a szimbolizmus. Ady Endre az a költőnk, akiben ez az élmény már totálisan kifejlődik és áttöri a külső forma burkát is. Tartalmi szinten az élménynek ez a totalitása Reviczkynél is megvan, csak éppen még ösztönösen, egy meg nem fejtett hatásélmény *külső* akaratának engedelmeskedően kibontakozva.

Mezei művének első két fejezetében a szimbolista „hit-élményt" és a szimbolista „lét-élményt" vizsgálja. A hit-élmény két „kulcsfogalma" a szenvedés és a szeretet. A szenvedés „lírai magatartás", melynek énje fokozatosan szubjektívvé válik, kivonul a társadalomból, melynek képe a számára mind halványabb, ködösebb és ezért egyre riasztóbb, érthetetlenebb. A kívülállóság lassan teljessé építi a magányt, az én keresné a visszatérés útjait, de vállalkozása mindújra kudarcba fullad. Az individualizmus elhatalmasodó szerepköre forrása lesz a moralizmusnak, az igazságok és elsősorban az erkölcsi igazság relativizálásának, megkérdőjelezésének. Ebben az életérzésben születik meg a szeretet mítosza. A szeretet kapcsolatot teremt a száműződött én és a világ között. Ez a kapcsolat az én oldaláról önfeláldozó, a társadalom oldaláról kegyetlen. Az individualizmus köre ezzel bezárul, a megváltódás forrása csak az én lehet, hiszen a társadalom, az emberek közössége elutasítja a szeretetet, kiközösíti az abszolút érték vádoló tökéletességét magából.

A lét-élmény már a magányosság misztikus énjének a belső én- és világ-tudata. Alapvető érzésállapota a „mindenné-lényegülés" sóvárgása és a szorongás a kiiktatódástól, az elmúlástól. A szimbolista lét-élmény belső időállapota a *pillanat*, melynek „világa", környezete a *hangulat*. A pillanatlényegűség, a hangulat boldogságűző faggatása elvezet az álom irracionális világába, ahol kibékülnek a hit-élmény és a lét-élmény kínzó ellentmondásai.

A harmadik fejezet címe: „A kételkedés lírája." A hit-élmény és a lét-élmény antagonizmusait csak időlegesen oldja föl az álomvilág. A magány képtelen a teljes bezárkózásra, az objektivitás jelenvalósága cáfolhatatlan; a reál újra meg újra kioktatja az ideált. A szimbolista költő attitűdjében — eltérően a romantikusétól — már jelentkezik a szembenézés mozzanata. A szembenézés keserű számvetés is egyben. Kényszerű találkozás az objektívvel, a törvénnyel. A szimbolista művész hű marad ideáljaihoz, de ez a hűség egyre ellentmondásosabb, egyre szenvedőbb. A másareú világhoz valahogyan hasonulni, idomulni kell. Meg kell találni a közeledésnek azt a formáját és módszerét, mely megteremti a kényszerű kapcsolatot, de ugyanakkor megőrzi a szubjektív világ belső különrendűségét. A forma az álare és a maszk lesz, a módszer pedig a szerepjátszás. A kételkedés világa mindent átértékel, csak párhuzamos igazságokat lát. Antagonizmusokban szemlél mindent és ezért paradoxiákban ítélkezik. Pontosabban: fölismeri az antagonizmusokat, de nem képes a választásra, ehelyett mindent viszonylagosít, és lassan beleful a szkepszisbe.

A kételkedés világának alapvető élménye a nihil-tudat, a „semmi" legyőzhetetlenségének viszolyogtató bizonyossága. Ezt az élményt a mű negyedik fejezete tárgyalja. A relativizmus világának meg kell vívnia a maga belső drámáját. A „szerep" tragikus átélése fokozatosan elvezeti a szimbolista művészt a lázadás attitűdjéhez. Ki kell törnie a szigorúan egyirányú társadalom—én szembenállásból, meg kell találnia azt a szférát, ahol valóságosulhat a költői teljesség-igény, révbe érhet a „megmaradás" sóvár akarata.

Ez a „harmadik szféra" a mitizált művészet időfölötti birodalma, a „megtalált idő" megváltódó világa. Ennek a világnak a képét és alakrajzát Mezei az ötödik fejezetben adja („A költészet mint mítosz"). A monográfiának ez a része egyértelműen bizonyítja, hogy a szerző rendszerében meghatározó szerep jut a romantikának. Az irodalom fejlődésében az igazi sorsfordulót nem is a szimbolizmus megjelenése, hanem a romantika diadala jelenti. Hiszen a naturalizmus, és a vele karöltve haladó impresszionizmus, ugyanúgy, mint a szimbolizmus, a romantika eredményeit, újításait alkalmazza és fejleszti tovább. A romantikában megköltőiesített világ, az irodalom és általában a művészet először totálisan függetlenedő különvilága a mitizált költészet személyes énjének nagy birodalma. A költészet mítosza az én mítosza is. Nagy szintézis, egység ez, melynek harmónia-törvényeit, világrendjét az új élmény fejezi ki, hordozza. A művészet már keletkezésében közel volt ehhez a különrendűséghez. A sámánizmus, a mágia, a varázslat és bűvölés egy misztikus szféra megidézésében, költői, művészi megépítésében született és élt. A rousseauista közeledés a természethez vagy a barbárság mítosza ezt a „különvilággal" történt ősi találkozást újítja föl, építi tovább.

A művészet különvilágához, a megváltó „harmadik szférához" szerves eredendőséggel hozzá tartozik a különleges univerzumot megközelíteni, megfejteni és birtokolni képes jelzés- és jelentés-világ, a szimbólumok azonosításaiban újjászületö valóság. Ezt az „új valóságot" csak egy sajátos „empiria", a műélvezet, a művel történő belső egyesülés ragadhatja meg. Ez az egyesülés megköveteli a belső azonosulást, a költői attitűd tartalmainak áténesítését, a radikális kiszakítódást a hétköznapi realitás-közegből.

A szimbolizmus megfejti, föltérképezi a romantikában fölfedezett világot. Az impresszionizmus és a naturalizmus azért olyan közeli rokonai a szimbolista szemléletnek, mert az új univerzum megközelítésének egy-egy sajátos módszerét dolgozzák ki és viszik ad absurdum. A pillanatvalóság képes az „örökkel" való érintkezésre, márpedig a művészet különvilága maga az „örök", az emberien átélhetővé varázsolt múlhatatlanság. Az impresszionista egyesülés-élmény, átlényegülés-illúzió ezt a szándékot, kívánalmat tükrözi.

A naturalizmus kísérletezése, a mindent magyarázni, indokolni akaró pozitivista igényesség a világot a maga egyszeri, egyedi valódiságában igyekszik megörökíteni, lefotografálni. Így föltétlenül beérkezik azokba az általánosító azonosításokba, melyek a szimbolista szemlélet központi tükrözésformái lesznek a szimbólumokban, a jelentésteljes „jelzések" világteremtő mimézisében.

A záró fejezet tehát nagy összefoglalás is; elhelyezi a szimbolizmust az irányzatok sokféleségében, megmutatja az összetevőket és a legfontosabb eredőt, a továbbhaladás útját meghatározó fő élményt. Reviczky Gyula költészete Mezei elemzésében sok szempontból kulcsszerepet tölt be a magyar irodalom fejlődésében. Vele, az ő művészetével jelentkezik nálunk először a régivel, hagyományossal szakítani tudó új szemlélet és látás, mely meghirdeti a XX. századot, a megbomlott rend és forma századát.

A monográfiának, mint említettük, nemcsak tartalmi, hanem jelentős módszertani újdonságai is vannak. Mezei művében verselemzések sorát adja. Elemzési módszerének „technikája" a dedukció és indukció elvének együttes alkalmazása. Az egyes verselemzésekben mindig a dedukcióhoz fordul. Az ő rendszerében ez szükségszerű. Azt vallja ugyanis, hogy a műalkotás mindig „különvilág", megbonthatatlan egyedi teljesség. Ez a totalitás csak akkor fejthető meg, ha alkalmazkodunk belső követeléséhez, ha fölfedezzük közvetlen kiáradó leglényegesebb mondandóját. Ez a kisugárzó központi jelentés egyfajta vonzás, mely elvezet a részletekhez, a legapróbb elemekhez is. A helyes irányt és a helyes jelentéseket *csak* ebből a központból tudjuk megtalálni. Mert a műalkotás jelentés-labirintusában menthetetlenül eltéved az, aki még kívül van a művön, amikor az első elemekhez közelíteni próbál. Első pillantásra úgy tűnik, hogy a deduktív elemzésnek ez a „próbája" eleve föltételez egy szubjektivisztikus, az intuiciók bűvös és bűvölő hatalmára alapozott szemléletet. Az elemzések maguk bizonyítják, hogy ennek a vádnak ezúttal nincs jogosultsága. A mű központi jelentésének nem a megsejtését kívánja ez a módszer, hanem a *megértését*, pontosabban: az alapvető megértését. Bármilyen művet is olvassunk el, az olvasás befejezése után feltétlenül kialakul bennünk valamilyen összkép, összbenyomás, mely már látens ítélet is. Ez az összkép nem üres impresszió csupán, hanem végeredménye egy belső folyamatnak, melyben az analízis, a felbontás majd az általánosítás egy bizonyos szinten, egy meghatározott mélységben már akarva-akaratlanul is elvégződött. Az olvasás, a művel történő közvetlen ismerkedés minden pillanatában jelen van a látens ítélkezés, rendszerezés, összefoglalás is. Így igenis elképzelhető az, hogy a mű központját, lényegi jelentését a kü-

lönálló egységekből ötvöződött teljességben azonnal megragadhassuk, megismerhessük. (Hiszen ez az „azonnal" ezúttal az olvasás teljes idejét jelenti.) A részek ugyanis a műben mindig egy rendszer részei és a rendszerben elfoglalt hely, a benne megépült funkció elsősorban *magára a rendszerre*, tehát a teljes műalkotásra és nem az elemre, a konkrét részletre jellemző. Ezért kell a rendszert megfejtenünk ahhoz, hogy benne most már megmutathassuk a részleteket, elemeket. Ezért választja Mezei a konkrét műelemzésben a dedukció útját.

A dedukció az egyes művek — jelen esetben versek — elemzésekor kibontja a részletek sorát, megmutatja kapcsolódásaikat és ugyanakkor állandóan utal azokra a formákra, szerkezeti sajátosságokra, melyek a mű belső zártságában homogén egésszé ötvözik őket. Az így megkapott modell apró birodalom, mondhatnánk képiesen úgy is, hogy önálló tartománya az életműuniónak. A szimbolista élmény mindig jelenvaló belső közege, „légköre" az egyesnek, a modellszerűnek. Így az élmény egészét a műalkotás-modellek rendszerező összefoglalása, szintézise fejti meg. A dedukciót, mely Mezeinek a konkrét műelemzésben volt eszköze, most követi az indukció, a megfejtett egyedi művek modelljeinek nagy összefoglalása. Mezei nagy absztraháló képességgel közeledik az általánoshoz, módszere mindig meggyőző. Az alapegységek szigorú logikai következetességgel épülnek mind magasabb szintek új és új egységeivé. A „kulcsfogalmak" fokozatosan bővülő tartalmukkal hierarchikusan emelkednek központi jelentésükhöz, mely az élmény világának egy-egy sarkpontját képezi. (Például a szimbolista *kitélmény* két vezérfogalma a *szenvedés* és a *szeretet*. A szenvedés fogalmának alárendelt tartalmak: a *„lírai magatartás"* — kifejti a „Karácsonykor" c. vers elemzése —; a *meditáció* — a „Sátán" c. költemény alapján —; az *ambivalenciák* élménye — „Osztályrészem" —; *a szerelemérzés mint absztrakció* — „Emma Donna Diána." stb. A *szeretet* fogalmának belső megfejtése pedig így alakul: *moralizmus* és *individualizmus* — az „Imádság" alapján —; *misztikus szimbolika* — „INRI". stb.)

A fogalmak jelentései a rendszer egységének követeléséhez alkalmazkodón fokozatosan eltávolodnak a megszokottól és mind közelebb kerülnek egyszeri, csak Reviczkyre vagy csak a szimbolizmusra jellemző tartalmukhoz. Ezeknek a tartalmaknak a kulcsfogalmak a monográfia belső rendszerében állandó hordozói, jelzései, szimbólumai. A rendszer megköti a legkisebb építőelemet, fogalom-mozaikot is. Egy sajátos „különvilág" születik meg így, szinte sétára indulhatunk az „én"-ben testet öltő kor színpadán, melyet benépesítenek a kulcsfogalmak jelzés-díszletei.

Mezei rendkívül érdekes módon bizonyítja állításait. Jobb híján olyan terminussal fejezhetnénk ki ennek a módszernek lényegét, hogy *analógiaelvűség*. Ezek az analógiák tulajdonképpen kapcsolatok, melyekben történések, irányok, koncepciók kötődnek láncreakciószerűen megnövekvő sokasággal, egyre bővülő távlattal, mind távolabbi múlthoz közeledőn. A könyv lapjain szinte „szócsatáznak" egymással a különböző elméletek, iskolák. Az általánosítások, analógiás összevetések, az élmény struktúrájának legmélyebb rétegeit is megfaggató lélektani asszociációk mégsem önkényesek vagy ötletszerűek. Sőt, azt kell látnunk, hogy a szerző néha egyenesen megszakítja a gondolatmenetet. Az olvasó olykor még engedékenyebb lenne, és elfogadná a következő állítást is, de Mezei már visszalép, mert bizonyító adatait, tényeit kevésnek érzi.

A mű nyelve lendületes, érzékeny. Mezei mindig egyesül a műalkotással és a korral, szinte hordozza magában az állandóan változó élményeket. Tájékozott a XIX. század nagy élménytartalmainak világában, ezért tud annyira hozzájuk simulni fogalmaival, melyek a jelentések sokszor kaotikus gazdagságából mindig a leglényegesebb ismertetőjegyet emelik ki.

Mezei módszerének próbája maga a mű. Úgy érezzük, hogy újító, némely vonatkozásban gyökeresen újítani akaró szándékát a könyv nemcsak képviseli, hanem igazolja is. Az persze mindig hosszú időbe kerül, ameddig egy szabálymódosító, a hagyományos elméletekkel élesen polemizáló tudományos mű állításai átáramlanak a szakmai köztudatba és így „beérnek". Annyit mindenesetre elmondhatunk, hogy ezúttal már a „magvetés" is jelentős eseménye a hazai irodalomtudománynak.

MAX BLACK A NYELVFILOZÓFIÁRÓL

BÜKY BÉLA

Max Black: The Labyrinth of Language, New York—Washington—London 1968

Kötetében Black napjaink egyik jelentős tudományos témaválasztási jelenségéről a következőket írja: „A XX. századi nyugati filozófia nevezetesebb irányzatai közül a legtöbbnek jellemző vonása a nyelv problematikájával, mégpedig különösen a

jelentés kérdéskörével való intenzív foglalkozás." (126.) E tendenciát a magyar szakirodalom is követi.[1] A téma korszerűsége tehát vitathatatlan. Ez a tény teszi indokolttá M. Black művének ismertetését.

Black kötetének hét fejezete van: 1. Általános bevezetés. 2. A nyelv mint sablon-rendszer. 3. A nyelvtan filozófiája. 4. Gondolkodás és nyelv. 5. A nyelv többféle alkalmazhatósága. 6. A nyelvvel való visszaélések és a nyelvreform. 7. A jelentés jelentése.

Az első fejezetben, a bevezetésben, Black egyrészt még a későbbiekben is szóbakerülő általánosságokat említ, másrészt olyan (információelméleti és tanuláselméleti) kérdéseket is érint, amelyekről később már nem lesz szó, de amelyek szükségesek a könyv anyagának megértéséhez. Ugyanitt bizonyos tudománytörténeti-nyelvfilozófiai vonatkozásokra is kitér: utal Platónra, Dionüsziosz Thraxra, Apollonius Düszkoloszra, a hindu Paninire, majd Fr. Boppra, Jakob Grimmre, August Schleicherre stb.

Black már a tudománytörténeti előzmények összefoglalása során eljut addig a fejlődési pontig, ahol az élőbeszéd egzakt kutatásának igénye jelentkezik és e ponton pálcát tör az élőbeszéd elsődlegessége és az írott beszéd másodlagossága fölött. Szerinte a nyelvészet hosszú időn át pusztán a szavakkal volt elfoglalva, ami — hasonlatot használva — olyasmi, mintha valaki állandóan az anyagi érdekekre figyelne és közben elsuhanna az élet valósága fölött. A nyelv valósága Black szerint az élőbeszéd valósága, de még ennél is több: a gesztus, a paralingvális és proxemikus jelzéseknek az élőbeszéd valóságával összekapcsolt együttes valósága.

„A nyelv mint sablon-rendszer" c. (2.) fejezetben a szerző a nyelvi elemzés modern módszereivel ismerteti meg az olvasót, azokkal az eredményekkel, amelyeket a nyelv és a beszéd problémáival foglalkozó XX. századi nyelvészek sok fáradság és vita révén értek el. Itt esik szó a nyelv legkisebb elemeiről, a nyelv atomisztikus felépítettségéről, a fonéma fogalmáról, a nyelv fonológiai vonatkozásairól, a fonémák rendszeréről és az ezzel kapcsolatos vitákról, a szavak, illetve a szavaktól eltérő jelentésegységek, a morfémák világáról is. Kifejti, hogy a szavakat, de különösen a modern nyelvészeket mind jobban érdeklő elemeket, a morfémákat nem lehet vaktában egymás mellé dobálni, mert az egymáshoz illesztésnek következetes törvényeket szab a grammatika.

A 3. fejezetben a szerző a következő, immár nem kifejezetten konvencionális kérdéseket tárgyalja: 1. A nyelvtan hányadrésze épül hagyományos elemekre? 2. A hangutánzó és hangfestő szavak esetében különböző nyelvek esetleg hasonló szavakat alkotnak, de a szóalkotás folyamata az egyes nyelveknél végül is önkényes. Vajon ugyanilyen önkényes-e a grammatikai szabályok kialakulásának folyamata is? 3. A valóságra vonatkozó fogalmak osztályozása azonos-e a különböző nyelven beszélőknél, vagy minden osztályozási rendszer létjogosult? E kérdésekre „A nyelvtan önkényessége" c. részben válaszol. Ezután még beszél a szerző e fejezetben a nyelv szintetikus vonatkozásairól, a nyelvi szokások és a nyelvi szabályok közötti összefüggés kérdéséről és végül arról az alapvető kérdésről, hogy mi is a nyelv tulajdonképpen.

A 4. fejezetben a nyelvi kifejezés és a gondolkodás, vagy bizonyos durván egyszerűsített formában a szavak és a gondolatok közötti kapcsolatot elemzi. E vonatkozásban két élesen szembenálló állásfoglalásra utal: arra, amely a gondolkodás és a beszéd teljes és tökéletes elválaszthatóságát vallja és arra, amely a gondolkodásnak a szavaktól való elszakíthatóságát elképzelhetetlennek tartja. Black óvatosan értékel: ő egyáltalán a szétválaszthatóságra vagy a szét-nem-választhatóságra vonatkozó kérdésfelvetést tartja elhibázottnak, és az ezekre adott szélsőséges válaszokat be nem bizonyított gondolkodási „modelleknek".[2]

A fejezet további részében a nyelv és a világnézet, a nyelv és a logika kérdéskörei-

[1] Roman Jakobson „Hang—jel—vers" c. gyűjteményes kötetének megjelenése és különösen e mű bírálata több tekintetben nyelvfilozófiai problematikát érintett. De ezen túlmenően: L. Wittgenstein, N. Chomsky, C. Lévi-Strauss és hellyel-közzel M. Faucoult neve is sokszor kapcsolatos a hazai szakirodalomban nyelvfilozófiai vonatkozású vitákkal. Az „Általános nyelvészeti tanulmányok" nemrég megjelent VII. kötete, amely a „nyelv és gondolkodás" probléma köré csoportosítja a benne megjelent tanulmányokat, Lukács György gondolatainak nyelvfilozófiai továbbfejlesztése és számos egyéb, igen gazdag nyelvfilozófiai vonatkozású anyaga révén szép vállalkozás a filozófia és a nyelvtudomány, és természetszerűen a filozófusok és a nyelvtudósok együttműködése tekintetében. Mindeme biztató jelek ellenére Magyarországon úgy értékelhetjük a nyelvfilozófia állását, hogy a nyelvészek részéről mutatkozó filozófiai érdeklődés intenzívebb, mint a filozófusok részéről mutatkozó nyelvészeti, nyelvelméleti meditáció.

[2] Véleményünk szerint, ha abban a kérdésben nem is tudunk dönteni, hogy gondolkodás létezik-e beszéd, legalábbis belső beszéd nélkül, abban igen, hogy beszéd létezik, automatikus, gondolkodási folyamat nélküli formában. Pais Dezső szerint az ember néha csakugyan úgy beszél, ahogy a szája jár — és ez nem pusztán szellemesség: sokan mondtak már ki olyan (nem elsődlegesen, hanem esetleg ki nem mondottan) töltelékfunkciójú szókapcsolatokat, sőt mondatokat, amelyek értelmét, logikai tartalmát és az adott szituációkhoz való tartalom szerinti kapcsolatát maguk e szavak, mondatok „kijelentői" fel sem fogták.

vel foglalkozik, különösen sok helyet biztosítva a második témának.

Az 5. fejezet a nyelv többféle alkalmazhatóságáról szól. Többen vizsgálták az írott, illetve a beszélt nyelv poetikai vagy expresszív elemeit (nálunk pl. Zolnai Béla, Zlinszky Aladár), elsősorban a lexika szintjén, vagy a fonetikai-hangtani vonatkozások viszonylatában, de napjainkban, a grammatika reneszánsza idején [itt elsősorban a generatív grammatikára gondolunk], sajnos kevesen foglalkoznak a grammatikai morfológiai elemek poetikus, illetve expresszív vonatkozásaival, mintha e vonatkozások csak másodlagos jelentőségűek és így elhanyagolhatók lennének.

Miután Black pálcát tört a nyelvi célok többfélesége, szerteágazósága mellett, példákat említ az egyes nyelvi célokra. Példáit az informatív célzattal elmondott beszédre vonatkozó anyaggal kezdi, majd a szavak emocionális és hangulatkeltő hatására hoz fel illusztrációs anyagot. Ám az ún. „emotive meaning"-gel kapcsolatos, bizonyos mértékig rendszertelenül felsorolt idézetanyagból tanulságként végül is azt a következtetést vonja le, hogy az „emotiv" (emóciótól fűtött) és az „informatív" jelentéstartalom közötti éles, megfelelő árnyaltság nélküli különbségtétel semmiképpen sem fejezi ki a nyelv hatásmechanizmusának hallatlan sokrétűségét, sőt ellenkezőleg, a különbségek ilyen sarkítása inkább árt, mint használ a nyelvi valóság egzakt megismerése ügyének.

A kötetnek kétségkívül legérdekesebb része „A nyelvvel való visszaélések és a nyelvreform" c. 40 lapnyi terjedelmű (6.) fejezet. Ebben a szerző — első lépésként — néhány olyan szerző nyelvfilozófiai munkásságára hivatkozik, akik kétségbe vonták a nyelv jelentés-visszaadási képességét, gondolat-közvetítési hitelességét [G. Berkeley, J. Locke, L. Wittgenstein, B. Young, J. Swift, az író stb.]. Majd, miután ilyen filozófiatörténeti visszapillantást tett, felsorolja azokat a feltehető hatóerőket és meggondolásokat is, amelyek valakit a nyelv jelentésközvetítő érvényességében való kétkedésre vezettek. Black itt adott eszmefuttatása nem tolódik el az agnoszticizmus irányába, jóllehet a nyelv jelentés-visszaadó képességének megkérdőjelezése ilyen kiindulópontból is adódhatna. Inkább a tömegszuggesztió és a poliszémia, illetve a heteroszémia jelenségeire vezeti vissza a nyelv jelentésközvetítési nehézségeit. Egyesek — írja Black — [pl. J. Austin] a nyelvben olyan ellenállhatatlan szuggesztív erők exteriorizációs lehetőségét látják, amelyek hatása alatt az emberek a nyelvvel kifejezett leglehetetlenebb állításokat is elhiszik. Mások azonban — folytatja Black — nem ilyen tömegszuggesztiós veszélyekre hívják fel a figyelmet, hanem a nyelvnek eszközi tökéletlensége [kétértelmű szavak; üres, tartalmatlan töltelékszavak; fogalomzavar; képzavar; antropomorf metaforákban való gondolkodás; igeragozási alakazonosságok, homonimia stb.] miatt panaszkodnak. Az efféle panaszok — Black szerint — a viszonylag könnyebben orvosolható esetek körébe tartoznak. Ha az agnoszticizmus jelentés-megismerés tagadását nem is említi Black, említi azt a jelentéssel kapcsolatos metafizikai kétkedést, amely szerint absztrakció nem létezik, és csak az individuumra vonatkozó minősítés létjogosult. Ez az álláspont, amely tulajdonképpen a nominalisták és a „realisták" vitájának feléleszt ése, leginkább A. N. Whitehead következő mondatával illusztrálható: „Keresd az absztrakciókat és rontsd le hitelüket az emberek előtt!"

Black elítéli ezt a jelentés-érvényességgel kapcsolatos kétkedési formát, és az egészet fogalomzavarból eredő problémázásnak tartja. [Ha igen jól tudjuk is azt, hogy minden pillanat, vagy jövő még, vagy már múlt, azért a „jelen" szót és származékait mégsem irthatjuk ki szótárainkból — hangzik Black ironikus észrevétele Whitehead álláspontjáról.]

Egy külön alfejezetben tovább foglalkoztatja a szerzőt a jelentés-megfelelés problematikája. A beszélő és a hallgató közötti kommunikatív kapcsolat számos objektív okból kifolyólag elégtelen lehet. Alfejezetben emlékezik meg a „szemantikai anémia" esetéről is, amikor valaki elveszíti képességét az iránt, hogy a szavak jelentését adekvát módon értelmezze. Szól Black, egy további alfejezetben, az ún. „kontextusbeli kétértelműségekről" is, amelyek korántsem veszélytelenebbek, mint a patológiai megalapozottságú „szemantikai anémia", mivel ha azok szinte gyógyíthatatlanok is, de ritkák, emezek viszont lépten-nyomon előfordulnak.

A szóban forgó főfejezet második felét immár azok a „stratégiák" képezik, amelyekkel Black szerint a nyelvi meg nem felelés veszélyét el lehet hárítani. A kétértelműség leküzdésére például a megkülönböztetés, a definiálás és az amplifikáció módszeres használatát javasolja. Nehezebb viszont leküzdeni a szavak határozatlanságát [v.ö. J. Cohen] és a „laza fogalmak" előidézte veszedelmeket. Black stratégiájának hiányosságául róhatjuk fel, hogy ő, mint a logikai megközelítés híve, elsősorban a szavak információ-közvetítő szerepének nézőpontjából vizsgálja a nyelvi közlés fogyatékosságait, és a többi beszédcélféleségek konvalencia-fogyatékosságaira

nem tér ki, ezek hatékonyságnövelésére nem dolgoz ki metodikát: nem tér ki például olyasmire, hogy a művészi élményközvetítés hatásfokát miként lehetne növelni stb. Nem tér ki például arra sem, hogy a „manipulatív" célzattal elmondott beszéd manipuláció voltát milyen ismérvek alapján lehetne felismerni, és az ilyen célzatú beszédtevékenység hatása alól az embernek hogyan lehetne kivonnia magát.

A fejezet végén „A nyelvvel való filozófiai foglalkozás tempója" c. alfejezetből az derül ki, hogy Black a nyelvfilozófiai érdeklődés növekedését valamiféle újfajta, a filozófia felől érkező nyelvreform előszelének minősíti. Ez a minősítés alkalmat ad Blacknek arra, hogy a legmodernebb jelentéselméleti felfogásokat e nyelvreformiság szempontjából kissé közelebbről bemutassa. Így jut el a pragmatizmus és az operacionalizmus útvesztőin keresztül a „bécsi filozófiai körig" és A. J. Ayer munkásságáig, amely a bécsi filozófiai kör tételeit az angol nyelvterület felé közvetítette. A nyelvreform ezen iskolánál az „igazolhatóság elve" következetes alkalmazása révén valósul meg. Nézzük a következő mondatot: „Kovács dühös". Milyen észrevételeket fogalmazhatunk meg Kovács eme kijelentett állapotával kapcsolatban: „Kovács kékül-zöldül", „Kovács szitkozódik", „Kovács ökölbe szorítja kezét". A „Kovács dühös" mondat jelentése — az igazolási eljárás elvének megfelelően — az összes „igazoló mondat" jelentésének összessége. A mondatjelentés esetleg élesebben elénk tűnik, tehetjük hozzá ezen jelentés-sorbafejtő eljáráshoz, ám az érzelmihangulati velejáró sorbafejtéséhez ez az „igazoló eljárás" sem nyújt fogódzót, csakúgy mint több más nyelvi cél felderítéséhez sem. Black azonban nem foglal állást, itt sem, mint könyvében igen sok esetben, így fejezete meglehetősen ismertető jellegű.

A kötet utolsó része „A jelentés jelentése" c. (7.) fejezet. Ha ilyen mondatokat hangoztatunk munkahelyünkön vagy családi környezetben: „Mit akart ezzel mondani?", „Mit jelent ez a szó?", „Mit jelent ez a gyors hőmérséklet-csökkenés?" — akkor mindenki tökéletesen érti a „jelent" ige értelmét, de nyomban minden összekuszálódik, mihelyt mondatunkat, illetve kérdésünket ilyen formában tesszük fel: „Mi a jelentés?", „A dolgok közül melyek a jelentések?" — Nos Black e nehéz terrénum anyagában próbál némi rendet teremteni, sorra véve a jelentéstanok jelentésmeghatározásait. Említésre kerül e fejezetben W. V. Quine, a fejezettel azonos című könyvet író C. K. Ogden és I. A. Richard, J. B. Watson, I. P. Pavlov, Ch. Morris stb. A teoretikusok a jelentés fogalmának három különféle megközelítési formája alapján kerülnek a „dolog-centrikus jelentés-fogalom", a „jelentések mint gondolatok", vagy „a jelentés ok-okozati elméletei" c. alfejezetekbe. Külön alfejezet szól a jelentés több jelentésű voltáról is. E fejezet gondolatmenetét lehetetlen lenne egy rövid könyvismertetés keretében visszaadni, ám az igaz, hogy a könyv címe „The Labyrinth of Language" igen találó címnek tűnik, ha a címet e fejezet anyagára vonatkoztatjuk.

A könyv azzal az érzéssel csukható be, hogy a jelentés, a nyelvi célok széttagoltan egzakt elemzése, a nyelvvel való visszaélések és a manipuláció veszélyének elhárítása bizony még meg nem valósított, hanem pusztán csak felvázolt feladatok, ezért nagyon is aktuális az ilyen tárgyú szakkönyvek anyagában való tájékozódás.

KÖNYV A LENINIZMUS FILOZÓFIAI AKTUALITÁSÁRÓL

SZOLNOKI JÁNOS

Wirth Ádám: Lenin, a filozófus, Kossuth Kiadó 1970.

Wirth Ádám „Lenin, a filozófus" c. munkája megírásának és megjelenésének alkalmául a Lenin-évforduló ünnepségei szolgáltak, alapgondolatainak aktualitása azonban túlmutat az ünnepi megemlékezésen. A szerző fő mondanivalója *korunk marxizmusa, a leninizmus filozófiai aktualitásának sokoldalú és — hozzátehető — meggyőzőerejű indoklása, bizonyítása.* Lenin filozófus volta, a leninizmus filozófiai jellege és aktualitása manapság is heves viták tárgya. Hazánkban is, nemzetközileg is tartják magukat olyan nézetek, miszerint Lenin ugyan a politikai harc stratégája vagy taktikusa volt, de nem filozófus, s ha igen, akkor filozófiai nézetei ellentétben állnak politikai gyakorlatával és teóriájával, valamiféle Marx előtti dialektikátlan, metafizikus materializmust testesítenek meg. A XX. század lenini forradalmi politikai gyakorlatának és teóriájának autentikus filozófiai általánosítói eszerint Korsch,

Gramsci és a „Geschichte und Klassenbewusstsein" Lukács Györgye.

Az ilyen és ezekhez hasonló nézetekkel polemizálva íródott a szóban forgó könyv első fejezete, amely a „Filozófus volt-e Lenin" címet viseli. S ebben a szerző teljes határozottsággal és megalapozottsággal állítja: ha Lenin „csak" a két par excellence filozófiai művét, a „Materializmus és empiriokriticizmus"-t és a „Filozófiai füzetek"-et hagyta volna hátra, akkor is kitörülhetetlenül beírta volna nevét a marxista filozófia történetébe.

Lenin azonban nem volt „hivatásos" filozófus a szó hagyományos értelmében. Számára a filozófia nem a marxizmus többi oldalától, a tudományos és társadalmi élet jelenségeinek konkrét elemzésétől elszakított, absztrakt spekuláció volt. A leninizmus filozófiája *teljességének* tanulmányozásához Lenin elméleti és gyakorlati munkásságának *egészét* kell alapul venni, benne kell felfedni a marxi—lenini filozófia eleven „működését".

Éppen, mert Lenin a filozófiát a marxizmus szerves részeként fogta fel, alkalmazta és tökéletesítette, nincs ellentmondás a politikus, közgazdász, szociológus és filozófus Lenin között.

Lenin filozófiai életművének megítélése, a leninizmus filozófiai aktualitásának értékelése körül hullámzó vitákban egyrészt arról van szó: merre, milyen irányban és milyen alapon haladjon tovább a marxista filozófia fejlődése? Tovább a lenini úton vagy valami tőle eltérő elvi alapon?

„Marx a proletariátus alapvető taktikai feladatát materialista dialektikus világszemléletének valamennyi kiindulótételével a legteljesebb összhangban határozta meg" — írta Lenin. Lenin ezen a téren is Marx következetes folytatója, ezért a leninizmus filozófiai jellegének értékelése, aktualitása körüli viták — akarva-akaratlanul — a lenini életmű egészére vonatkoznak, e vitákban nemcsak a filozófus Lenin, hanem a leninizmus egésze a tét.

Ezekben a vitákban a világforradalmi folyamat ereje is, gyengesége is tükröződik. Mindenekelőtt az, hogy a szocialista világrendszer, valamint a nemzetközi forradalmi munkásmozgalom korunk leghatalmasabb politikai erejévé változott, de az is, hogy egyes országait, osztagait vereségek érték, a mozgalom egésze nagy megrázkódtatásokon ment keresztül, s jelenleg sem mentes a komoly ellentmondásoktól, feszültségektől. Ilyen helyzetben felfokozódnak a mozgalom kevésbé edzett, állhatatlanabb elemeinek és rokonszenvezőinek érzelmi és elméleti ingadozásai, kételyei, korábbi nem-marxista világnézetük recidivái, a relatíve progresszív polgári-kispolgári nézetek iránti fogékonyságuk. Így volt ez a század elején Oroszországban, és nem csak ott, így van ez manapság, a század harmadik harmadában világszerte.

A marxi—lenini filozófiai elméleti örökség különböző fajta átértelmezői szerint volt egy II. Internacionálé—Lenin (Kautsky—Lenin, Plehanov—Lenin) egy Csernyisevszkij—Lenin, egy Hegel—Lenin stb. Wirth Ádám, miközben konkrét történelmi áttekintést ad Lenin filozófiai felkészüléséről és forrásairól, a „kortárs marxizmusokhoz" való viszonyáról, e különböző Lenin-képek értékeléséhez, kritikai vizsgálatához nyújt anyagot. Különösen árnyalt, differenciált a II. Internacionálé és két vezető teoretikusa, Kautsky és Plehanov, valamint Lenin viszonyának elemzése. Ez nem egyszerűen elmélettörténeti probléma, mert az aktivista-szubjektivista marxizálók Lenint egészében vagy legalább filozófiai életművének egy részét a II. Internacionáléval szeretnék jellemezni, megbélyegezni.

E problémák elemzése során jut el Wirth Ádám a marxizmussal kapcsolatos „ortodoxia" problémájának megítéléséhez. Először is különbséget tesz a dogmatikus ortodoxia (Kautsky marxista korszaka, Plehanov) és a lenini típusú „ortodoxia" között. Az első pozitív szerepet játszott a revizionizmus elleni harc (Bernstein, Conrad Smith, orosz machisták stb.) kezdetén, a marxizmus fundamentális kérdései védelmezésében. Miután azonban Kautsky és Plehanov elhanyagolták a marxizmus mindenirányú továbbfejlesztését, alkotó alkalmazását, végül is a revizionizmus előtti kapituláció lett a sorsuk.

A lenini ortodoxia: az alkotó marxizmus programja, de nem annak dekompenzálása, lényegéhez tartozó alaptételeinek feladása útján. A „minden érték átértékelésének" önmagában is árulkodó jelszava, a „kritika szabadságának" a marxizmus polgári bírálatát integráló programja nemcsak idegen volt Lenintől, hanem fergeteges bírálatának tárgyát képezte egész elméleti-politikai tevékenysége folyamán.

A marxizmus polgári-kispolgári szellemű újraértelmezéseivel szemben a leninizmus filozófiája korunk egyetlen és átfogó marxizmusa, az, ami történelmileg és elméletileg igazán újat jelent.

A szocializmus világrendszerré válása, a tudományos kommunizmus elméletének szüntelen és nem ellentmondások nélküli átmenete a valóságba, előtérbe helyezett olyan filozófiai kategóriákat, mint a teória és praxis.

A praxis kategóriája a lenini ismeretelméletnek és társadalommagyarázatnak *„közös csomópontja"*. Lenin igen világosan

látta, hogy csak a természeti és társadalmi objektivitás törvényszerűségeinek adekvát tükrözésére igényt tartó elmélet biztosítja a valóság forradalmi átalakításához vezető, hatékony, emberi praxis megvalósulását. Lenin számára nem húzódott kínai fal a visszatükrözési elmélet és a tudat aktív teremtő szerepének elismerése között: az ember tudata nemcsak tükrözi az objektív világot, hanem teremti is azt.

A teória és praxis dialektikus egységének megbontása *általában*, a visszatükrözési elmélet és az aktív tevékenység antinomikus felfogása *különösen*, ezek a legmélyebb elméleti alapjai a marxista filozófia irányzataiként fellépett humanista praxis filozófiának és az ún. pozitivista szcientizmusnak. Wirth Ádám fellép mind a két antileninista szélsőség ellen, miközben tanulságosan rekonstruálja Lenin nézeteit a gyakorlatról. Eszerint a gyakorlat materialista dialektikus felfogásának a következő legfontosabb mozzanatai vannak.

1. Minden emberi gyakorlat előfeltétele és kiindulópontja az embertől független objektív, anyagi világ létezése. „A külvilágnak, a természetnek a törvényei . . . az ember célszerű tevékenységének alapjai."

2. Az ember a maga szubjektív céljait is az objektív világból meríti, az emberi célok és a külvilág külsődleges szembenállása csak látszat.

3. Az ember céljaival együtt maga is az objektív világ része, ha „a szubjektumnak az objektumhoz való viszonyát vizsgáljuk, figyelembe kell venni a konkrét szubjektum általános létfeltételeit (= az ember életét) is az objektív helyzetben".

4. Lenin szerint „szükséges a megismerés és a gyakorlat egyesítése", „az ember és az emberiség gyakorlata a megismerés objektivitásának próbája . . ."

5. Az emberi célok csak munkaeszközök közbeiktatásával realizálhatók, Lenin osztotta Hegel álláspontját, miszerint „. . . szerszámaiban van az ember hatalma a külső természet felett, bár céljai szerint sokszorosan alá van vetve neki".

6. A gyakorlat maga is anyagi és törvényszerű folyamat. „Az objektív folyamat két formája: a természet . . . és az ember célirányos tevékenysége" — tartja Lenin. Az objektív folyamat mindkét sorában — hangsúlyozva az utóbbi specifikumát — „természeti szükségszerűséggel" ható törvényszerűségek érvényesülnek. A társadalmi objektivitás sajátossága a természetihez képest nem homályosíthatja el az ember tevékenységében vas szükségszerűséggel érvényesülő tendenciák meglétét. Wirth Ádám plasztikusan mutatja ki, hogy Lenin kezdettől fogva két fronton harcolt: egyfelől a társadalom objektív törvényeit tagadó szubjektivizmus, másfelől az objektív folyamat társadalmi sajátosságait figyelmen kívül hagyó fatalista objektivizmus ellen. Ugyanakkor és ugyanezért a leninizmust két vonatkozásban marasztalták el: *egyrészt* fatalizmust, ökonomizmust, mechanicizmust láttak és látnak benne a narodnyikok, anarchisták és mai megfelelőik, másrészt a fatalista áramlatok a voluntarista összeesküvő „tervtaktika" irányzatának igyekeztek és igyekeznek feltüntetni.

Wirth Ádám helyesen hangsúlyozza: a leninizmust e két irányból ért szüntelenül fel-felújuló vádaskodás közvetve is bizonyítja, hogy Lenin milyen dialektikusan oldotta meg a társadalmi folyamatok objektív jellegének és benne a szubjektív tényezők szerepének problémáját.

E néhány probléma felmutatásával igyekeztünk jelezni, hogy terjedelmére nem nagy, de irányzatosságát, ötlet- és gondolatgazdagságát tekintve figyelemre méltó munkával szaporodott filozófiai irodalmunk.

Hibáink — eltúlzott erényeink. A könyv téma- és probléma-gazdagságából is következik — persze, nem csak abból —, hogy a kérdések felvetése esetenként vázlatszerű, megválaszolásuk néhol nem eléggé kidolgozott. Kevesebb jól megválasztott probléma alaposabban és még érvelőbben kimunkálva, több lett volna.

Mégis úgy hisszük, Wirth Ádám könyvét haszonnal forgathatják mindazok, akik a mai filozófiai vitákban, Lenin helyének és szerepének értékelésében tájékozódni kívánnak.

A ZENE FEJLŐDÉSE*

VARGA FERENC

Curt Sachs: Die Music der alten Welt, Akademie Verlag, Berlin 1968

Curt Sachs — bár izig-vérig polgári tudós volt — a zene fejlődését az emberi társadalmakhoz szorosan kapcsolódó folyamatként érzékelteti, ami a hagyományos zenetudomány aspektusainak szokatlan mértékű kibővítését és elmélyítését is jelenti.

A közel 300 oldalas mű a 40-es évekig összegyűlt, kaotikus állapotban létezett anyag olyan rendszerező feldolgozására tett

* Curt Sachs (1881—1959) német zenetudós 1933-ban az ország elhagyására kényszerült. Nagyhatású könyve — „The rise of music in the ancient world" — tehát már az USA-ban leélt emigrációs években készült el és jelent meg 1943-ban. Az ismertetett könyv e mű német fordítása.

hatalmas és jórészt eredményes kísérlet, amely 7 nagy fejezetben (s egy-egy szerzői elő- és utószóban) a zene kezdeteinek az ismertetése (I—II.) után a kínai, a japán és a hindu zenei műveltség (IV.) rejtelmeibe ad bepillantást, aztán az ógörögök zenetörténetét ismerteti részletesen (V.), majd az iszlámot mint a hellenizmus örökösét mutatja be, hogy végül a dúr—moll tonalitás irányába fejlődő észak-európai zeneiségre (VII.) vessen némi fényt.

Óriási vállalkozás ez, melynek értékét még növeli az a tény, hogy a szerző olyan szerencsés típusú kutató és tudós volt, aki nemcsak a szakember, hanem az átlagos műveltségű zenekedvelő számára is érthetően, élvezetesen, sőt izgalmasan fogalmazott. A koncepció nagyvonalúságára és a szándék nemes voltára talán az alig másfél oldalas utószóban nyújtja a legmeggyőzőbb bizonyítékot. Ez a lehető legnagyobb tömörítéssel foglalja össze, hogy míg Kínában és Indiában az ókori állapotokhoz viszonyított változás egészen jelentéktelennek vehető, addig Jáva szigetén, valamint Egyiptomban és az ókori Görögországban pl. japán hangsorok jelenlétére, az arab országokban és a középkori Európában meg a görög zeneelmélet hatására bukkanunk, bizonyos hindu sajátságok pedig Egyiptomon át egészen Marokkóig kimutathatók. Nagy „zenei tájegységek" (kultúrkörök) — mint a Távol-Kelet és India (jellemző és jelentős délkelet-ázsiai átfedéssel), továbbá a nyugati Orient, valamint Görögország — eléggé tisztán rajzolódtak ki, ám az is kiderül, hogy az ókori görögség ugyanahhoz a nagy keleti térséghez tartozott, amely kifinomult dallamiságát a tetrachordokon és a pentachordokon alapuló — kozmologikusan meghatározott — modális sorokon fejlesztette ki. Ezzel szemben — állapítja meg a továbbiakban — Európának a Földközi-tengertől északra eső részei szinte semmiféle kapcsolatban sem álltak ezzel, hiszen egészen a középkorba nyúlóan, ahhoz az ugyancsak ősi zenei területhez tartoztak, amely Észak-Ázsián át Amerikáig, sőt Melanéziáig, valamint Afrikáig követhető nyomon. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy tulajdonképpen az itt jelentkezett ún. tercláncok terelték Észak-Európa zenei fejlődését egy, a nagy keleti kultúrákétól merőben eltérő fejlődési pályára. Ez a sajátos dallamstruktúra tette lehetetlenné e tájakon a kvartmeghatározottságú keleties dallamok végső uralomrajutását, s vezetett el a dúr—moll jellegű harmóniákig, valamint az egyenlően osztott tizenkétfokúságig. Egy néhány soros bekezdésben még azt is felvillantja, hogy míg egyfelől ennek az itt és így kifejlődött európai és észak-amerikai zenének a nagyszabású exportját figyelhetjük meg, hiszen a tokiói császári akadémián pl. Beethovent és Chopint tanítanak, az egyiptomi főiskolai kollégiumokban jazz-együttesek működnek, Törökországban, Kínában és másutt ez a „nyugati" hatás már-már a „hazai" zenélés ősi módjának és stílusának megváltozását is eredményezi, addig másfelől éppen ez a „Nyugat" teszi kérdésessé saját zenei örökségének további érvénybenmaradását, mert nemcsak a harmonikus funkciókban rejlő megfeszülés és feloldódás, valamint a konszonancia és disszonancia szerepének értelmezése lett egészen más, mint akár csak egy emberöltővel is korábban, de a zeneszerzés egész technikája is átformálódik. A legtöbb „összhangzattani szabály" máris a sutba került, egyre több zeneszerző érzi a 12 félhang bénító korlátja áttörésének szükségét, s máris folytak kísérletek bizonyos mikrointervallumokkal (pl. negyedhangokkal!), mégpedig éppen a keleti zenékre való hivatkozással. Az európai zene tehát pontosan olyan régiók felé tart, amelyet a keleti már régesrégen elért, s — ciklikus forgásában — most egy olyan szakaszban található, amelyben azok, akik az „örök haladás" illuziójától megszabadultak, ugyanúgy *a dallamért és a ritmusért* folyó véget nem érő küzdelem harcosainak tekinthetik magukat, mint azok a hajdani elődök, akik Kelet- és Dél-Ázsiában, valamint a Földközi-tenger parvidékén szálltak síkra érte.

Curt Sachs művének értékét nem csökkenti, hogy az utóbbi évtizedekben — mind az alapkérdéseket, mind pedig bizonyos részleteket illetően — olyan új eredmények születtek, amelyek inkább egy, a szerző által is hitelesnek elismert javított kiadás megjelentetését tették volna kívánatossá, ami azonban, a szerző 1959-ben bekövetkezett halála miatt, végleg meghiúsult.

A fordító (Jürgen Elsner) utószavában kifejti többek között, hogy semmi sem védheti meg ma már Sachsnak azt a szándékát, hogy az ún. primitív zenékben és a keleti népekkel foglalkozó zenetudomány által feltárt anyagban szinte csak „a mi saját muzsikánk történetének ‚előkészítő fejezetét'" lássuk és érzékeljük. A régi összehasonlító zenetudomány utódjának számító korszerű zenei néprajz ugyanis arra a teljesen egyértelmű megállapításra jutott, hogy a legősibb hagyományokkal és emlékekkel rendelkező népek zenei műveltsége is csak nagyon feltételesen és áttételesen használható fel a történelem kezdeti szakaszaira vonatkozó „ma is élő" tanúként, hiszen azok — minden látszólagos stabilitásuk ellenére is — az állandó módosulás (fejlődés vagy elenyészés, tehát

minőségi változás) állapotában voltak és vannak, s ez alól még a tradíciókhoz legkövetkezetesebben ragaszkodó zsidó és Veda liturgikus ének sem lehet kivétel.

Sachs kifejti, hogy a tudománynak még mindig nem sikerült azt a ködöt elűznie, amelyben a korábbi századok embere bizonyos istenek és hősök árnyait a zene „kitalálásának" teremtői aktusában szemlélte, bár az utolsó 200 évben a filozófusok, közgazdászok és természettudósok egész sora kísérelte meg egy-egy elfogadható elmélet kidolgozását vagy legalábbis valami megcáfolhatatlannak látszó bizonyítási anyag felkutatását, hiszen akármilyen messzire követjük is az emberiséget a történelemben vissza, a zene eredetének kipuhatolása mindig sikertelen marad, mert még a legősibb törzsek is túljutottak az első zenei kísérleteken. Minthogy a zene tulajdonképpeni keletkezéséig nyomoznunk — ezek szerint — teljesen kilátástalan, némileg is megnyugtató eredményt csak a ma is élő legprimitívebb népek zenéjének felkutatása és tanulmányozása — mint egyetlen megengedhető munkahipotézis — révén remélhetünk. „Diese Völker singen, aber sie besitzen keine Instrumente. Musik begann mit Singen" — állapítja meg tehát szokatlanul lakonikusan, amelyhez meggyőzésként az alábbiakat szánja: a patagóniaiak, a pigmeusok és a busmanok éneke a saját történelemelőtti őseink dalait hozza közel hozzánk, és a primitív népek még ma is ugyanolyan hangszertípusokat használnak mindenütt a világon, amelyek a régészek ásói nyomán — neolitkorbeli ősapáink sírjaiból — kerültek vagy kerülnek elő.

Az az állítása, hogy az ősi időkben a szöveg nélküli éneklés egyszerűen elképzelhetetlen lehetett, még egészen elfogadhatónak hangzik. Meg az is elfogadható, hogy az énekelt hangtávolságok nagysága sokkal inkább a motorikus impulzustól, mint a tudati tartalomtól függött, ám azt, hogy a dallami „lépés" és „ugrás" fogalma a táncból származik, már erősen kétségbe kell vonnunk. Véleményünk szerint ez a két kifejezés abból az időből való, amikor az első — *hangszeren is* helyhezkötött — rendszerek létrejöttek. A szerző, aki hangszerspecialista létére pusztán az *énekelt* két és háromhangú dallamokból vezeti le a nagyobb terjedelmű „melogen" muzsikát is, s annak ilyen „a capella"-módon való származtatása kapcsán elmondja, hogy — a sétáló emberhez hasonlóan, aki úgy lépked, hogy a kényelmi szempontokon kívül semmiféle szabályhoz sem köti magát — az énekes szintén teljesen önkényesen lép egyik hangról a másikra, szinte végzetszerűen sodródik el addig, amikor „bizonyos hangközöket, amelyek a legegyszerűbb rezgési viszonyszámokat mutatják" (nevezetesen az oktávot, a kvintet és a kvartot), úgy kell bevonnia sajátos fejlődéselméletébe, mint olyanokat, amelyekből „valami mágneses vonzóerő" árad, s ez abban nyilatkozik meg, hogy a „megközelítően és szándéktalanul" kvartnyira vagy kvintnyire levő hangok is mintegy „önmaguktól" igazodnak ki tisztává. Sachs tehát már itt, e valóban primitív fokon *a priori*nak — az éneklő emberbe „valaki által beleplántált"-nak gondolja e „szerkezeti formáló tényezőket", s hogy erre vonatkozóan semmi kétségünk se maradjon egészen félreérthetetlenül mint „velünk születettekről" beszél róluk (64.)

Curt Sachs emberi és tudósi nagyságát ez a — nyilván társadalmi és vallási elkötelezettségéből származó — tévedés egyáltalán nem kisebbíti ugyan, de feltétlenül hozzájárult ahhoz, hogy olyan esetekben, amikor a zeneelmélet számos problémájának megoldása érdekében a quadrivium tudományaihoz — nevezetesen az aritmetikához, a geometriához és az asztronómiához — kellett volna fordulnia, inkább a grammatikát és a retorikát részesítette előnyben, ami végső soron aztán az *igazán nagy* tudományos eredmények megszülését tette lehetetlenné számára.

Pedig világosan látta pl., hogy az ókor zenéje visszavonhatatlanul „elhangzott" ugyan, és csak a naivan gondolkodók lehetnek hajlamosak arra, hogy egy-egy istennek vagy embernek tulajdonítsanak olyan fejlődést, amely semmiképpen sem lehetett egyéni teljesítményből fakadó. Azzal is tisztában volt, hogy a zene, amely a rendszeralkotás vonatkozásában mértékekkel, számokkal és viszonyszámokkal dolgozott, azokhoz a jelenségekhez tartozott, amelyek az érdeklődést nemcsak a józan kísérletezés és az azon alapuló elméleti számítás irányában keltették fel és tartották ébren, hanem a csillagászat és a mitológia terén is, ilymódon aztán a fizikusok, filozófusok és vallásalapítók szövetségesévé „nőtte ki magát". Hatása a matematika fejlődésében *legalább annyira* fontos volt, mint az orvostudomány, a nevelés meg a politika terén.

Sachs minden korábbi zenetudósnál lelkiismeretesebben vette számításba azokat a lehetséges alapelveket is, amelyeket a tudatos dallamalkotáshoz szükséges hangkészletek és rendszerek megalkotásánál az ó- és középkorban felhasználhattak és fel is használtak. Ilyen pl. az ún. felezéses elven alapuló egyenlő részekre osztás által — aritmetikai eszközökkel — történt hangközmeghatározás (Streckengleichteilung), valamint a „kvint- és kvartkörös" geo-

metriai szerkesztés (Auf-und-Ab-Prinzip), továbbá ennek különféle átmeneti formái és végül a hangolásos eljárások.

A nyugati Orient zenéjének tárgyalásánál úgyszólván minden számításba vehető adatot megemlít, és szinte ösztönszerűen tapint rá arra, hogy a hosszúnyakú lantfélék őshazáját Mezopotámiában, a sumeroknál kell keresnünk, s minden valószínűség szerint onnan kerültek el Egyiptomba is. Helyesen mutat rá arra is, hogy a lantokon játszható hangkészleteket — általában — a felezés révén egyenlő részekre osztott fogólapra kalkulálták rá, míg a hárfa és a hozzá hasonló fogólap nélküli sokhúros hangszerek hangolása inkább hallás útján történt, éspedig a „kvart- vagy kvintkörös" eljárással. Sajnos már ebben a nagy fejezetben nyilvánvalóvá válik, miszerint Sachsot az alkalmazott aritmetika és geometria csalhatatlan adatszolgáltatásánál sokkal inkább érdekli a liturgikus ének-zene, meg a vallási mítosz, hiszen meg sem kísérli a sumér „60-as számrendszer" csillagászattal és zenével való szoros kapcsolatának a kimunkálását, pedig nem lehet kétséges, hogy a 60 egység hosszúságú húron a 60—54—48—45+ 40—36—32—30 osztási pontokkal jelölhető c—d—e—f+g—a—h—c alapsor, valamint az ún. tetrachordikus skálaszerkezettel manipuláló rendszeralkotási módok feltétlenül azon a tájon keletkeztek és kerültek széles körű használatba. Sőt arra is felhívhatta volna a figyelmet, hogy az, amit a nyugati zenetudósok egy része manapság „természeti alapokon nyugvó fizikai hangrendszerként" tanít, s a tonikai, a szubdomináns és a domináns dúr- és mollhangzatokból a 4—5—6 viszonyszámok segítségével vél létrehozni, tulajdonképpen az ókori temperálás kb. 4000—4500 év előtti nagy teljesítménye, és a fenti sumér sor az, amelyben az „egész" és a „félhang" kifejezés még az egyes tetrachordokon belül pontosan rögzített *aritmetikai távolságként* realizálódott.

Az Orient zenéjének megismertetését ugyancsak rendkívül érdekfeszítővé teszi a hatalmas tényanyag átfogó módon való felhasználása. Ám itt különösen óvatosnak kell lennünk a hangrendszertani ismeretközlés értékelésénél és elfogadásánál, mert Kínában — miként másutt is — a geometriai úton történő szerkesztési módot megelőzően számos — nyilván lényegesen primitívebb — szisztéma létezett, s külön tanulmányt igényelne annak a meggyőző felmutatása, hogy mi tette szükségessé a sípköteg bambuszcsöveinek a hivatalos mértékegységhez való intézményes hozzáhangolását, és hogy ez a Lü-rendszer alkalmas volt-e arra, amit elvártak tőle. A szerzővel ellentétben nekem az a meggyőződésem, hogy az emberiség történelme folyamán nem volt még egy ilyen zseniális rendszeralkotási koncepció. A legegyszerűbb eszközök kellettek csak gyakorlati megvalósításához, amely minden vonatkozásban hajszálpontos végső eredményhez vezetett. Átfuvásról természetesen szó sem volt, hallás útján történő hangolásra sem volt szükség, sőt a geometriai úton elvégzettek helyességét számtáblával is bizonyíthatták.

Indiában szintén hosszú történelmi fejlődésnek, tehát a primitív rendszerek egész sorának kellett megelőznie a Bharata által rögzített 22 srutis szisztémát, amelyet centekben kifejezve Sachs is megad. Valószerű hírforrás lehet az a buddhista legenda, amelynek szanszkrit szövegéből azt hámozták ki, hogy a híres muzsikus, Supriya hét svara-t és huszonegy murchana-t volt képes helyesen megszólaltatni egyetlen szál húron, hiszen ezt a rendszert éppen az enharmónia (természetesen nem a mi enharmóniánk!) érzékeltetésére hozták létre, s gyakorlati megvalósításához csupán a meghatározott számú egyenlő részecskére osztott, egymástól kvartnyira hangolt, de méréssel is ellenőrzött, két húrra volt szükség, amit bármelyik *vina* szolgáltathatott, mert hosszú nyaka egészen pontos munkát tett lehetővé.

A legnagyobb akadályokkal a görög zenetörténet revideálásánál és újrafogalmazásánál találta szemben magát Sachs. Itt derült csak ki igazán, hogy a régebbi századok — de különösen a romantika korának — teoretikusai és filológusai mennyire nem értették meg az ókori rendszeralkotás elméletének és gyakorlatának sokrétűségét, továbbá, hogy mennyire megbízhatatlanoknak kell tartanunk néha még magukat a rendelkezésünkre álló forrásokat is. Biztos érzékkel mutat rá: az a kimagaslóan nagy hatás, amelyet a klasszikus hagyomány Európára a zeneelméleti nevelő és oktató munka vonalán gyakorol, nyilván, arra vezethető vissza, hogy talán sehol másutt nem alakult ki a dallamalkotás elméletének olyan teljessége, mint éppen náluk. És arra is, hogy milyen sajátosan ingatag helyzetben volt az ókori Görögország, mert bár földrajzilag Európához tartozott, zenéje nagyrészt — amint azt maguk a görögök is hangoztatták — mégis ázsiainak számított.

A fennmaradt korabeli források számbavételekor teljesen érthető keserűséggel állapítja meg, hogy az azokban fellelhető kérdésfeltevések száma messze meghaladja azt, amire érdemi választ *is* kaptunk, az a tény pedig, hogy az ókori szerzők nagy része tudását és vélekedését gyakran olyan

évszázados, sőt évezredes hagyományból merítette, amely saját korukkal szinte teljesen összekeveredett, mind a korszakok és az emberek, mind pedig az országok és stílusok tekintetében a legnagyobb zűrzavart okozza. Ezt még csak súlyosbítja az a tény, hogy a filológusok — egy-egy fogalmat vagy gondolatot nem értvén — gyakran folyamodtak „romlott szövegrészek" korrigálásához . . . Érthető, hogy ilyen vonatkozásban még tőle sem szabad minden vonatkozásban végsőnek tekinthető eredményeket elvárnunk. Itt a fejlődés rendkívül „cikcakkos", amely, az egyenlően osztott tizenkétfokú rendszer *szükségszerű* létrehozásáig, a klasszikus Görögországtól a keresztény katolikussá váló Román át a protestáns Németországig zajlott le. S ezt a fejlődést talán maga Sachs sem látta még eléggé tisztán. Sachs lebilincselően olvasmányos és rendkívül értékes műve a még megválaszolandó kérdések egész sorát veti fel ugyan, de ezzel és hiányosságaival, tévedéseivel együtt további gondolkodásra, számítgatásra és bizonyítani-akarásra ösztökél.

A NÉMET DEMOKRATIKUS KÖZTÁRSASÁG ELŐZETES FILOZÓFIAI KÖNYVKIADÁSI TERVE
1971—1975

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példányszám 1000	Ívterjedelem	Kiadó	Megjelenés éve
I. Összefoglaló jellegű művek és bevezetések								
1.	1.	Kollektíva	A marxista-leninista filozófia és érvényesülése az NDK-ban		300	50	Dietz	1971
2.	1.	Kollektíva	A marxista—leninista etika alapjai		50	30	Dietz	1971
3.	1.	Kollektíva (Ullrich)	A Német Szocialista Egységpárt harca a szocializmus NDK-beli megvalósításáért	Képeskönyv	10	20	Dietz	1971
4.	1.	Ojzerman	Mi a filozófia? (Fordítás oroszból.)		6	30	Dietz	1971
5.	1.	Ley	A felvilágosodás és az ateizmus története, 2/2. köt.		30	75	DVdW*	1971
6.	8.	Klaus—Buhr	Filozófiai szótár, 1. köt.		30	103	BI**	1971
7.	1.	Kollektíva (Klein)	A marxista filozófia története Németországban, 3. köt.	Alapkutatás	15	30	Dietz	1972
8.	1.	Buhr	A Marx előtti filozófia története Németországban	Alapkutatás	3	30	Akademie	1972
9.	1.	Kollektíva	Marxista ismeretelmélet	Alapkutatás	10	30	DVdW	1972
10.	1.	Kollektíva	Bevezetés a marxista—leninista ismeretelméletbe		10	20	Dietz	1972
11.	1.	Kollektíva (Stoljarov)	A szocialista tudat fejlődésének elmélete	Alapkutatás	8	20	Dietz	1972
12.	1.	Kollektíva	A marxista—leninista szociológia kézikönyve		30	40	Dietz	1972
13.	1.	Kollektíva (Klein)	A marxista—leninista filozófia története az NDK-ban		10	15	Dietz	1973
14.	1.	Kollektíva	A marxista—leninista filozófia népszerű tankönyve		100	25	Dietz	1973
15.	2.	Kollektíva (Grosser)	Tudományos szocializmus, 1. köt.	Tankönyv	10	30	DVdW	1973

* Deutsche Verlag der Wisseuschaften
** Bibliographisches Institut

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példányszám 1000	Ívterjedelem	Kiadó	Megjelenés éve
16.	2.	Kollektíva	Tudományos szocializmus 2. köt.	Tankönyv	10	30	DVdW	1973
17.	1.	Ley	A felvilágosodás és az ateizmus története, 3. köt.		2	40	DVdW	1973
18.	8.	Buhr—Klaus	Filozófiai szótár, 2. köt.		50	100	BI	1972/73
19.	1.	Buhr	A német filozófia történetének vázlata				Reclam	1974
20.	1.	Kollektíva	A történelmi materializmus alapjai	Tankönyv	20	20	Dietz	1974
21.	1.	Kollektíva	Bevezetés a marxista szociológiába	Bevezetés	15	25	Dietz	1974
22.	1.	Kollektíva	A tudományos szocializmus vázlata	Bevezetés	30	20	Dietz	1975
23.	1.	Kollektíva	A marxista—leninista filozófia története (Rövid összefoglalás egy kötetben)		50	15	Dietz	1975
24.	1.	Kollektíva	Bevezetés a marxista—leninista filozófiába	Bevezetés	100	20	Dietz	1975
25.	1.	Kollektíva	Bevezetés a marxista—leninista etikába	Bevezetés	20	10	Dietz	1975
26.	1.	Ley	A felvilágosodás és az ateizmus története, 4. köt.		2	40	DVdW	1975
II. A dialektikus és a történelmi materializmus alapkérdései, kategóriák, törvények								
27.	1.	Stiehler	A dialektikus ellentmondásról, „Világképünk" sorozat	Zsebkönyv	5	10	DVdW	1971
28.	2.	Kosing—Kirchhoff	A filozófia alapkérdései, „Világképünk" sorozat	Zsebkönyv	5	15	DVdW	1971
29.	4.	Hörz	Determinizmus a természetben és a társadalomban, „Világképünk" sorozat	Zsebkönyv	5	15	DVdW	1971

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példányszám 1000	Ívterjedelem	Kiadó	Megjelenés éve
A „Világképünk" sorozat következő könyvei közül évenként 4 fog megjelenni 1972—1975 között. (A zárójelben szereplő nevek a valószínű szerzőket jelölik.) Gyakorlat és megismerés (Wittich), A dialektikus materializmus a természetben és a társadalomban (Hörz); Osztályszerkezet és osztályviszonyok a szocialista társadalmi rendben (Taubert); Az anyag és a világ anyagi egysége (Hörz); A demokratikus centralizmus mint a szocialista társadalmi rend szervezési elve (Nutzbauer); A munkásosztálynak és pártjának vezető szerepe (Kohlsdorf); Az osztályharc dialektikája rendszeres kifejtésben; A materialista dialektika alaptörvényei								
30.	1.		Világnézetünk optimizmusa, ABC-sorozat		5	4	Dietz	1971
31.	1.	Hörz	Természettudomány és világnézet,		5	4	Dietz	1971
32.	1.		A marxista—leninista világnézet, ABC-sorozat		5	4	Dietz	1971
33.	1.	Finger	A forradalom filozófiája	Monográfia	3	15	DVdW	1971
34.	1.	Kosing	A marxista-leninista filozófia alapproblémája	Gyűjteményes kötet	4	20	DVdW	1971
35.	1.	Stiehler	Módszer és ellentét	Monográfia	2	8	Akademie	1971
36.	1.	Szemjonov	A kapitalizmus és az osztályok (Fordítás oroszból.)	Monográfia	3	20	DVdW	1971
37.	1.	Uljedov	A társadalmi tudat szerkezete (Fordítás oroszból.)	Monográfia	3	20	DVdW	1971
38.	3.	Gropp	A dialektikus materializmus alapjai	Monográfia	15	15	DVdW	1971
39.	1.	Kollektíva (Klenner)	Az állam és a jog filozófiai problémái	Gyűjteményes kötet	6	25	DVdW	1973
III. A szocializmus, a kommunizmus és a társadalomtudományok filozófiai problémái								
40.	1.	Rosenthar (szerk.)	Lenin mint filozófus. Fordítás oroszból.	Gyűjteményes kötet	5	20	Dietz	1971
41.	1.	Grosser	Tudományos szocializmus, 1—3. füzet		10	7	DVdW	1971
42.	1.	Kollektíva (SZU)	Személyiség a szocializmusban (Fordítás oroszból)	Gyűjteményes kötet	2	14	Akademie	1971
43.	1.	Mäder	A szocialista vezetéselméletről	Monográfia	8	20	Dietz	1972
44.	1.	Kollektíva	A szocialista társadalmi prognosztikáról	Monográfia	6	60	Dietz	1972
45.	1.	Kollektíva	A szocialista és a tudományos-technikai forradalom egységéről	Gyűjteményes kötet	8	15	Dietz	1972
46.	1.	Grosser	Tudományos szocializmus, 4—10. füzet		10	7	DVdW	1972
47.	1.	Kollektíva	A tudományos-technikai forradalom filozófiai problémái	Monográfia	6	15	DVdW	1972

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	Akiadvány jellege	Példányszám 1000	Ívterjedelem	Kiadó	Megjelenés éve
48.	1.	Kollektíva (Edeling)	Az előrejelzés és tervezés filozófiai problémái	Monográfia	8	20	DVdW	1973
49.	1.	Kollektíva (Lassow)	A szubjektív tényezők növekvő szerepe a szocializmus fejlődő rendszerében	Monográfia	3	20	Dietz	1974
50.	1.	N.N.	A szocialista humanizmus elméleti alapkérdései és gyakorlati megvalósítása	Monográfia	10	20	Dietz	1974
51.	1.	N.N.	A szocializmus fejlődő társadalmi rendszerének új filozófiai problémái	Monográfia	8	15	DVdW	1975
52.	1.	A Humboldt Egyetem Kollektívája	A tudományos-technikai forradalom filozófiai kérdései	Monográfia	8	20	DVdW	1975
IV. A polgári filozófia bírálata								
53.	1.	Kollektíva	A frankfurti iskola	Gyűjteményes kötet	4	10	Akademie	1971
54.	3.	Kollektíva	A manipuláció. Az állammonopolista tudatipar	Monográfia	5	10	Dietz	1971
55.	1.	Kollektíva Jena	A Marx-hamisítás modern változatairól	Monográfia	6	8	DVdW	1972
56.	1.	Hoppe	A szocializmus-modell	Monográfia	6	8	DVdW	1972
57.	1.	Robbe	Szocializmus a harmadik világban	Monográfia	6	8	DVdW	1972
58.	1.	N.N.	A revizionizmus ma		10	20	Dietz	1972
59.	1.	Svorzov	Társadalmi ellentmondások és polgári ideológia A hamis tudat forrásának kérdéséhez. (Fordítás oroszból.)	Monográfia	8	20	Dietz	1972
60.	1.	N.N.	Leszámolás az imperialista rendszer ideológiájával, filozófiájával, stratégiájával és manipulációs mechanizmusával (Évenként 2 könyv)	Népszerű tudományos	10—10	10—10	Dietz	1972—75
61.	1.	N.N.	Leszámolás a revizionizmussal és a maoizmussal	Népszerű tudományos	10	10	Dietz	1972—75
62.	1.	Kollektíva (Jopke)	A fejlődésgondolat a modern polgári filozófiában	Monográfia	3	20	Akademie	1973

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példányszám 1000	Ívterjedelem	Kiadó	Megjelenés éve
V. A filozófia és a szaktudományok								
63.	1.	Löther	Biológia és világnézet, „Tudomány és világkép" sorozat	Népszerű tudományos	4	10	Urania	1971
64.	1.	Löther	Rend és sokféleség (A taxonómia filozófiai alapkérdései)	Monográfia	1	12	Fischer	1971
65.	2.	Ley	Technika és világnézet	Népszerű tudományos	4	8	Urania	1971
66.	2.	Hörz	Fizika és világnézet	Népszerű tudományos	3	8	Urania	1971
67.	1.	Hörz	Az anyag szerkezete — dialektikus materializmus és az elemi részecskék fizikája	Monográfia	3	23	DVdW	1971
68.	1.	Hörz—Ley	Marxista-leninista világnézet és természettudomány	Gyűjteményes kötet	3	15	DVdW	1971
69.	1.	Kriesel	A műtéti kutatás filozófiai problémái	Monográfia	4	25	DVdW	1971
70.	1.	Ruzavin	A matematikai tudományok természetéről. (Fordítás oroszból.)	Monográfia	2	14	Akademie	1971
71.	1.	Picard	A kérdésszerkezet elmélete (Fordítás franciából.)	Monográfia	3	11	Akademie	1971
72.	1.	Zechmeister	A modern orvostudomány filozófiai problémái	Monográfia	2	21	Akademie	1972
73	1.	Klaus	A kibernetika aktuális ideológiai és filozófiai kérdései	Monográfia	10	10	Dietz	1972
74.	1.	Körner	Filozófiai-módszertani kutatások az élet keletkezésének problémájához	Monográfia	1	15	Fischer	1972
75.	1.	Kollektíva (Hörz)	Természettudomány és filozófia	Lexikon	10	50	Dietz	1972
76.	1.	N.N.	A természettudomány filozófiai problémái	Monográfia	3	20	DVdW	1972
77.	1.	Hörz	A marxista—leninista filozófia és a természettudományok	Monográfia	3	20	Akademie	1972
78.	1.	Löther	Az ember biológiai jövőjének filozófiai problémái	Monográfia	2	15	Fischer	1973
79.	1.	Kollektíva (Sonnemann)	Filozófia, természettudomány és technika	Monográfia	6	15	DVdW	1974

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példányszám 1000	Ívterjedelem	Kiadó	Megjelenés éve
VI. Logika, ismeretelmélet, módszertan								
80.	1.	Schenk	A logikai alakzat	Tanulmány	3	25	DVdW	1971
81.	1.	Korch	A hipotézis és jelentősége a tudományos megismerésben	Monográfia	3	21	DVdW	1971
82.	1.	Schurig	Rendszeres gondolkodás és dialektika a biológiai elméletképzésben	Monográfia	3	18	DVdW	1971
83.	1.	Kirchgässner	A racionális és emocionális egység problémája a gondolkodási folyamatban	Monográfia	2	16	Akademie	1971
84.	1.	Kollektíva	Logikai szövegek. Kommentált válogatás a modern logika történetéhez	Válogatás	3	38	Akademie	1971
85.	1.	Thomas	Empíria és heurisztika a genetikában	Monográfia	1	20	Fischer	1971
86.	6.	Klaus	Modern logika	Tankönyv	3	35	DVdW	1971
87.	4.	Klaus	Kibernetika és ismeretelmélet	Monográfia	4	36	DVdW	1971
88.	6.	Segeth	Elemi logika	Bevezetés	10	15	DVdW	1971
89.	1.	Kollektíva (Wessel)	Logikai szemantika és modális logika (Fordítás oroszból.)	Gyűjteményes kötet	3	25	DVdW	1972
90.	1.	Segeth	A felszólítás mint gondolkodási forma	Monográfia	4	15	Akademie	1972
91.	1.	Parthey	A problémamegoldó gondolkodás	Monográfia	1	15	DVdW	1972
92.	1.	N.N.	A marxista ismeretelmélet problémái	Monográfia	6	15	Dietz	1972—73
93.	1.	Ojzerman	A filozófia módszertani kérdései (Fordítás oroszból.)	Monográfia	6	30	Dietz	1973
94.	1.	Hörz	Természettudományos és filozófiai fejlődéselmélet	Monográfia	3	20	Akademie	1974
VII. Szociológia								
95.	1.	Lehmann	Marxista irodalomszociológia	Monográfia	4	20	DVdW	1971
96.	1.	Bollhagen	Lenin és a szociológia	Monográfia	4	20	DVdW	1971
97.	1.	Kollektíva (Hahn)	A szocialista tudat fejlődése	Monográfia	6	20	Dietz	1971
98.	1.	Rückmann	Közvéleménykutatás Nyugat-Németországban	Monográfia	3	11	Akademie	1971
99.	1.	Kollektíva	A heurisztikus programozás a szociológiai kutatásban		8	8	Dietz	1971

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példányszám 1000	Ívterjedelem	Kiadó	Megjelenés éve
100.	1.	Kollektíva (Kuhrig)	A nő kvalifikációjának szociológiai aspektusa		8	8	Dietz	1971
VIII. Etika								
101.	1.	Kollektíva (Miller)	A marxista etika világnézeti-elméleti alapproblémáiról		6	15	Dietz	1972
102.	1.	N.N.	Az emberideál		8	150	Urania	1973
IX. Filozófiatörténet								
a) *Monográfiák, életrajzok, ünnepi kiadványok*								
103.	1.	Steinfeld	Az emberi viszonyok Mo-Tzu-Mong-tzu és Maün-tsu meglátása szerint	Monográfia	0,5	116	Akademie	1971
104.	1.	Tisini	Bevezetés a középkori iszlám-arab filozófusok anyag-fogalmába (Fordítás szírből.)	Monográfia	0,8	10	Akademie	1971
105.	1.	d'Hondt	Hegel (Fordítás franciából.)	Monográfia	2	16	Akademie	1971
106.	1.	Gindov	A bulgár filozófia történetéhez (Fordítás bolgárból.)	Antológia	0,7	15	Akademie	1971
107.	1.	Ruben	Társadalmi fejlődés az ókori Indiában, 4. köt.	Monográfia	0,8	17	Akademie	1971
108.	1.	Baumgarten	Jogfilozófia	Monográfia	1	20	Akademie	1971
109.	1.	Buhr—Irrlitz	Az ész igénye, 2. köt.	Monográfia	2	17	Akademie	1972
110.	1.	Ballouz	A korai iszlám és a jelentkor	Monográfia	3	25	DVdW	1972
111.	1.	Rachel	Haladó filozófia Afrikában (Fordítás szírből.)	Monográfia	3	20	DVdW	1972
112.	1.	Kollektíva	Ünnepi kiadvány Feuerbach halálának 100. évfordulójára (Feuerbach emlékév)				Akademie	1972
113.	1.	Moritz	Hsi Shi és a filozófiai gondolkodás kialakulása Kínában	Monográfia			Akademie	1972
114.	1.	Paul	John Tolandnak és Diderot materialista filozófiájára gyakorolt hatásának a vizsgálata	Monográfia			Akademie	1972
115.	2.	Buhr	Kant				Reclam	1972
116.	1.	Kollektíva	A fejlődés gondolata a filozófia történetében	Alapkutatás	3	20	Akademie	1972
117.	1.	Gulyga	Hegel-biográfia (Fordítás oroszból.)				Reclam	1973

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példányszám 1000	Ívterjedelem	Kiadó	Megjelenés éve
118.	1.	Kleine	Schelling-biográfia				Reclam	1974
119.	1.	Wolgast	Materialista-panteista filozófia a XVI. századi Németországban	Monográfia	3	20	DVdW	1974
120.	1.	Alexejev—Popov	Rousseau-biográfia (Fordítás oroszból.)				Reclam	1975
							Reclam	1975
b) *Filozófiai tanulmányszövegek és sorozatfolytatások*								
121.	1.	Hegel	Berlini írások	Tanulmányszöveg	2	52	Akademie	1971
122.	1.	Hegel	A logika tudománya, 1—2. köt.	Tanulmányszöveg	2—2	25—25	Akademie	1971
123.	1.	Hegel	Jénai írások	Tanulmányszöveg	2	30	Akademie	1971
124.	1.	Hegel	Hegel — kortársainak tudósításaiban	Tanulmányszöveg	0,5	42	Akademie	1971
125.	1.	Hegel	Fenomenológia	Tanulmányszöveg	2	32	Akademie	1971
126.	1.	Helmholtz	Filozófia és társadalom	Tanulmány-	2	30	Akademie	1971
127.	1.	Feuerbach	Összegyűjtött művei, 5. köt.	Összkiadás	2	35	Akademie	1971
128.	1.	Feuerbach	Összegyűjtött művei, 12. köt.	Összkiadás	2	50	Akademie	1971
129.	1.	Gans	Filozófiai írások	Tanulmányszöveg	1	27	Akademie	1971
130.	1.	Arisztotelész	Arisztotelész művei, 18. köt. III. rész		2	10	Akademie	1971
131.	1.	Arisztotelész	Arisztotelész művei, 18. köt. II. rész		2	22	Akademie	1971
132.	1.	Hegel	A filozófia története, I. köt.		10		Reclam	1971
133.	1.	Hegel	A filozófia története, II. köt.		10		Reclam	1971
134.	1.	Hegel	A filozófia története, III. köt.		10		Reclam	1971
135.	1.	Weitling	A szegény bűnös evangéliuma		5		Reclam	1971
136.	1.	Helvetius	A szellem	Szövegkiadvány			Aufbau	1972
137.	1.	Helvetius	Az ember	Szövegkiadvány			Aufbau	1972
138.	1.	Erasmus	Hügeraszpisztész				Reclam	1972
139.	1.	Böhme	Válogatás				Reclam	1972
140.	1.		Esszé az előítéletről (Fordítás franciából.)				Raclam	1972

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példányszám 1000	Ívterjedelem	Kiadó	Megjelenés éve
141.	1.	Spinoza	Etika				Reclam	1972
142.	1.	Kollektíva	Ókori atomisták				Reclam	1972
143.	1.	Xenophón	Emlékezés Szókratészra				Reclam	1972
144.	1.	Feuerbach	Kisebb korai írások, 1. köt.	Szövegkiadvány	2	26	Akademie	1972
145.	1.	Feuerbach	Kisebb írások, 4. köt.	Szövegkiadvány	2	18	Akademie	1972
146.	1.	Schwarz	Három évezred kínai filozófiai szövegei	Antológia	1	26	Akademie	1972
147.	1.	Schwarz	Három évezred kínai filozófiai szövegei	Antológia	4	26	Akademie	1973
148.	1.	Albrecht (szerk.)	Vico új tudománya a népek közösségi természetéről	Kommentált szövegkiadvány			Akademie	1973
149.	1.	Kant	Történetfilozófiai írások				Reclam	1973
150.	1.	Paracelsus	Válogatás				Reclam	1973
151.	1.	Bayle	Különböző gondolatok egy üstökös megjelenésekor (Fordítás franciából.)				Reclam	1973
152.	1.	Irrlitz	Hegel. Esztétikai előadások, 1—3. köt.	Filozófiai tanulmányszövegek			Akademie	1974
153.	1.	Tissini	Arab filozófiai szövegek	Szövegkiadvány			Akademie	1974
154.	1.	Fichte	N.N.				Reclam	1974
155.	1.	Le Bonvier de Fontenelle	Írások (Fordítás franciából.)				Reclam	1974
156.	1.	Arisztotelész	Nikomachoszi etika				Reclam	1974
157.	1.	Feuerbach	A filozófia története Bacontől Spinozáig				Reclam	1975
158.	1.		Spinoza németországi fogadtatása	Antológia			Reclam	1975
159.	1.	Cicero	Az állam. A törvény				Reclam	1975
160.	1.	Descartes	Írások (Fordítás franciából.)				Reclam	1975
Évenkénti utánkiadások								
		Buhr—Klaus	Filozófiai szótár				BI	1971
		Buhr—Kosing	A marxista—leninista filozófia kisszótára				Dietz	1971—75
			Kibernetikai szótár				Dietz	1971—75
		Klaus	Kibernetika és ismeretelmélet				DVdW	1971—75
		Klaus	Modern logika	Tankönyv			DVdW	1971—75
		Segeth	Elemi logika	Zsebkönyv			DVdW	1971—75

Sándor Pál

NICOLAUS CUSANUS

Német nyelven * 1971 * 141 oldal * 14×21 cm

Kötve 75,— Ft

A könyv Nicolaus Cusanus halálának 500. évfordulójára készült, és az első olyan mű, amely marxista szempontból elemzi Nicolaus Cusanus filozófiáját, és ennek eredményeként új helyet jelöl ki számára a bölcselet történetében. A szerző Cusanus szövegeire támaszkodva kimutatja, hogy természetbölcseletében a problémákat – hagyományos frazeológiába burkoltan ugyan – eretnek módon, renaissance-ízűen veti fel, és jóval Galilei előtt nemcsak azt tételezi fel, hogy a természet könyve matematikai nyelven van megírva, hanem azt is, hogy a lét struktúrája matematikai. Kora társadalmának a termelőerők fejlődését tükröző, haladó természetbölcseletével szemben Cusanus konzervatív társadalombölcselete a termelési viszonyok még mozdulatlan, merev állapotát fejezi ki. Ez a kettősség együttesen mutatkozik meg ismeretelméletében, bölcselete harmadik területén.

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

AZ AKADÉMIAI KIADÓ GONDOZÁSÁBAN JELENT MEG

Nicolai Hartmann

TELEOLÓGIAI GONDOLKODÁS

1970 * 220 oldal * 14×21 cm * Kötve 35,— Ft

A mű Nicolai Hartmann-nak a német filozófia kiemelkedő alakjának, a 20. század egyik legkiválóbb gondolkodójának posztumusz munkája. Tárgyát egy olyan látszat elemzése alkotja, amely gondolkodásunknak abban a csaknem leküzdhetetlen tendenciájában gyökerezik, hogy mindent finalizáljon, azaz a „cél és eszköz" viszonyának fényében ítéljen meg a valóság olyan tartományaiban is, ahol céltudatos tevékenységről nem beszélhetünk. A mű, amely Hartmann első magyar nyelven megjelenő munkája, ennek a gondolkodásmódnak a teleológiai ítélőerő kanti kritikájánál radikálisabb és általánosabb új bírálatát kívánja nyújtani.

Szigetvári Sándor

AZ INDUKTÍV ÉS A DEDUKTÍV KÖVETKEZTETÉSEK KAPCSOLATA AZ EMPÍRIA SÍKJÁN

1970 * 207 oldal * 14×21 cm Kötve 33,— Ft

A szerző célja az volt, hogy egy olyan konkrét kérdésben mutassa be a dialektikus logika álláspontját, amely mind a hagyományos, mind pedig a matematikai logikában központi helyet foglal el. Hasznosítja Hegelnek, valamint a marxizmus klasszikusainak a következtetésekre vonatkozó gondolatait, s feltárja azt a racionális magot, amelyet Hegelnek a reflexiós következtetésekről szóló tanítása magában rejt. Bebizonyítja, hogy a következtetések vizsgálata nem csupán a formális, hanem a tartalmi logika eszközeivel is lehetséges, sőt szükséges. Ennek bizonyítása során a szerző nem törekszik valamiféle értékviszony megállapítására, a tartalmi logika szükségességét, jelentőségét nem a formális logika elvetésével, alábecsülésével mutatja ki, hanem kettőjük viszonyát, jelentőségét a gondolkodásban játszott valódi szerepük alapján igyekszik megrajzolni.

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki szerkesztő: Helle Mária
A kézirat nyomdába érkezett: 1971. IV. 13. — Terjedelem: 27,30 (A/5) ív

71.71578 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

HERBERT APTHEKER: Imperialism and Irrationalism 1
MÁRIA LUDASSY: „The Promises that Philosophy Made . . ." II. 8
GYÖRGY LUKÁCS: Hegel's Ontology: Real and Fake. I. 56
MÁRIA MAKAI: One-dimensional Ideologue (Herbert Marcuse) 90
JÁNOS JEMNITZ: Thoughts about the 100th Anniversary of the Paris Commune 115
ÁDÁM WIRTH: Historical Materialism and Methodological Problems of Approaching Social Structures 125
FERENC FEHÉR: Is Anything Wrong with Novel? 157
DÉNES ZOLTAI: The Open Form and It's Types in New Musik 196
LÁSZLÓ GARAI: On the two Formal Conditions of Self-Developing Systems 213
IMRE RUZSA: Modalistic Semantics 216
FERENC MÁRTONFI: The Form Class in the Chinese 242

REVIEW

Feuerbach on Hegel 258
I. T. FROLOV: Leninism, Philosophy, Up-to-dateness 260
L. I. GREKOV: Philosophical and Socio-Ethical Problems of Human Genetics 277

BOOKREVIEW

PÁL BELOHORSZKY: Method of a Synthesis 288
BÉLA BÜKY: Max Black on Philosophy of Language 291
JÁNOS SZOLNOKI: The Philosophical Actuality of Leninism 294
FERENC VARGA: Development of Music 296
Books on Philosophy in the German Democratic Republic: a draft prospect for 1971—1975 301

СОДЕРЖАНИЕ

Г. АПТЕКЕР: Империализм и иррационализм 1
М. ЛУДАШИ: „Претворяем в жизнь обещания философии . . ." II. 8
Д. ЛУКАЧ: Действительная и ложная в онтологии Гегеля. I. 56
М. МАКАИ: Идеолог „одного измерения" (Г. Маркузе) 90
Й. ИЕМНИТЗ: Некоторые рассуждения по поводу столетия Парижской Коммуны 115
А. ВИРТ: Исторический материализм и методологические проблемы исследования социальной структуры общества 125
Ф. ФЕХЕР: Проблематичен-ли роман? 157
Д. ЗОЛТАИ: Открытая форма и её типы в новой музыке 196
Л. ГАРАИ: О двух формальных предпосылках саморазвивающихся систем 213
И. РУЖА: Модальная семантика 216
Ф. МАРТОНФИ: Части речи в китайском языке 242

ОБЗОР

Фейербах о Гегеле 258
И. ФРОЛОВ: Ленинизм, философия, современность 260
Л. ГРЕКОВ: Философские и социально-этические проблемы генетики человека 277

ОБЗОР КНИГИ

П. БЕЛОХОРСКИ: Об одном методе синтеза 288
Б. БЮКИ: Блек о философии языка 291
Й. СОЛНОКИ: Книга о философской актуальности ленинизма 294
Ф. ВАРГА: Развитие музыки 296
Проект перспективного плана издания философской литературы в ГДР 301

Ára: 36,— Ft
Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535