



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

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 FE-
RENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA,
RUZSA IMRE, TŐKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM,
ZOLTAI DÉNES

1972/1

TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: A munka. I.	1
KALOCSAI DEZSŐ: Az egyén polgári társadalombeli fejlődéstendenciáiról	59
GEROLD STAHL: Intenzionális univerzumok	74
ALMÁSI MIKLÓS: Sade márki és szerencsétlen öröksége. II	82

SZEMLE

Lukács József „A kereszténység előzményeinek vallási tipológiájához” című disz- sertációjának vitája	103
---	-----

VITA

ALTRICHTER FERENC: Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról	130
H. MOLNÁR ILONA: Néhány megjegyzés Erdélyi Ágnes „Nyelv és gondolkodás” című recenziójához	150

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 1972. ÉVI XVI. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

<i>Lukács György</i> : A munka. I.	1	1—58
<i>Kalocsai Dezső</i> : Az egyén polgári társadalombeli fejlődéstendenciáiról	1	59—73
<i>Gerold Stahl</i> : Intenzionális univerzumok	1	74—81
<i>Almásy Miklós</i> : Sade márkái és szerencsétlen öröksége. II.	1	82—102
<i>Lukács György</i> : A munka. II.	2	157—177
<i>Murányi Mihály</i> : Döntésemélet és pszichológia	2	178—203
<i>Tordai Zádor</i> : Közösség és illuzórikus közösség. I.	2	204—223
<i>Vas Ida</i> : Feuerbach Hegel-bírálatának kritikájához	2	224—245
<i>Ágh Attila</i> : A marxi elsajátítás-elmélet néhány kérdése	3—4	305—321
<i>Bizám Lenke</i> : Termelési demokrácia és döntőnköi önkény	3—4	322—337
<i>Fukász György</i> : Technikai haladás — „áldás vagy átok”?	3—4	338—355
<i>Heller Ágnes</i> : A szükségszerűség árnyékában	3—4	356—403
<i>Horváth József</i> : Kísérlet a mozgás irány szerinti formáiról szóló általános filozófiai elmélet deduktív kifejtésére	3—4	404—416
<i>Sípos János</i> : A filozófia „megszűnéséről” és a dialektikus materializmus funkciójáról.	3—4	417—436
<i>Tordai Zádor</i> : Közösség és illuzórikus közösség. II.	3—4	437—457
<i>Sziklai László</i> : Plehanov öröksége	5—6	545—572
<i>Szigeti József</i> : Hegel és G. Cantor	5—6	573—587
<i>V. Stoff</i> : A tudományos megismerés empirikus és teoretikus szint- jeiről.	5—6	588—599
<i>Rozsnyai Ervin</i> : Objektum és szubjektum egységének kálváriája a polgári filozófiában	5—6	600—624
<i>Pataki Ferenc</i> : A kiscsoportkutatás dilemmái	5—6	625—643
<i>Ludassy Mária</i> : A filozófiától a forradalomig. Az ismeretlen Saint- Just	5—6	644—661
<i>Kislégi Nagy Dénes</i> : Ismeretlen és szociológia	5—6	662—673
<i>M. Kagan</i> : Kísérlet az emberi tevékenység rendszerként való elemzésére	5—6	674—684
<i>Hermann István</i> : A kapitalista és a szocialista kultúra a jelenkorban ..	5—6	685—697
<i>Gedő András</i> : Történetiség és megismerés (A hegeli és a marxi historizmus problémájához).	5—6	698—713
<i>Falus Róbert</i> : Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. I.	5—6	714—749
<i>Ágh Attila</i> : Az elsajátítás formáinak dialektikája a tudományos- technikai forradalom perspektívájában	5—6	750—778

SZEMLE

<i>Lukács József</i> : „A kereszténység előzményeinek vallási tipológiájához” című disszertációjának vitája	1	103—129
<i>Mátrai László</i> : Gyakorlat, tudás, tudomány.	2	246—248
In memoriam Leo Popper. (Összeállította és fordította Timár Árpád)	2	249—261
<i>Ruzsa Imre</i> : Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. I.	2	262—281
<i>Voigt Vilmos</i> : Napjaink néprajza	2	282—292
<i>Altrichter Ferenc</i> : Az emberi tudás mibenlétéről és terjedelméről (R. M. Chisholm: Theory of Knowledge 1966)	2	293—296
<i>Hársing László</i> : A világ megismerhetőségéről (Földesi Tamás: A „meg- ismerhetőség” modern problémái, Budapest 1970)	2	297—300

<i>Vámos Vera</i> : Kísérlet a marxista kultúraelmélet módszertani alapvetésére (E. Markarjan: A marxista kultúraelmélet alapvonalai, Budapest 1971)	2	301—304
<i>Varga Ferenc</i> : A zenei rendszeralkotás néhány problémája. (Gondolatok Bárdos Lajos „Természetes hangrendszerek” c. tanulmányáról)	3—4	458—474
<i>Solt Kornél</i> : Észrevételek Franz Loeser „Deontik” c. könyvéhez ...	3—4	475—482
<i>Erős Ferenc</i> : Pszichikum és személyiség (Reflexiók Lucien Sève „Marxizmus és személyiségelmélet” c. könyvéről)	3—4	483—491
<i>Békési Imre</i> : Reflexió Erdélyi Ágnes cikkére	3—4	492—493
<i>Ágh Attila</i> : A történelmi materializmus és a pszichológia közötti hídverés egy kísérletéről (Garai László „Személyiségdinamika és társadalmi lét” c. könyvéről)	3—4	494—496
<i>Ruzsa Imre</i> : Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. II.	3—4	497—517
A néprajzi jelenkutatás problémái	3—4	518—541
<i>Szánti-Just</i> : A természetről, a polgári állapotról, a politikai társadalomról, avagy a független kormányzat elveiről	5—6	779—800
<i>Ruzsa Imre</i> : Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. III. ...	5—6	801—808
<i>Szigetvári Sándor</i> : Az ítélet intenzionális logikája. (Erdei László „Az ítélet dialektikus logikai elmélete” c. könyvéről)	5—6	809—815
<i>Földesi Tamás</i> : Hársing László „A tudományos megismerés és a plauzibilis következtetések logikája” című könyvéről	5—6	815—817
<i>Gondi József</i> : Megjegyzések a világ megismerhetőségének egyfajta értelmezéséről	5—6	818—822
<i>Müller Antal</i> : G. Szvecsnyikov: Az okság és az állapotok kapcsolata a fizikában	5—6	822—826
<i>Szerbin Pál</i> : Gondolatok Szamuely László „Az első szocialista gazdasági mechanizmusok (Elvek és elméletek)” című könyvéről	5—6	826—829
<i>Beöthy Ottó</i> : Egy Lukács-kiadvány margójára	5—6	829—831

VITA

<i>Altrichter Ferenc</i> : Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról	3—4	130—149
<i>H. Molnár Ilona</i> : Néhány megjegyzés Erdélyi Ágnes „Nyelv és gondolkodás” című recenziójához	3—4	150—153

A MUNKA*

LUKÁCS GYÖRGY

Ha ontológiailag ki akarjuk fejteni a társadalmi lét specifikus kategóriáit, azt, hogy miként nőnek ki a korábbi létformákból, miként kapcsolódnak hozzájuk, miként épülnek fel rájuk, miben különböznek tőlük, akkor ezt a kísérletet a munka elemzésével kell megkezdenünk. Természetesen sohasem feledhetjük el, hogy a lét minden fokának, a maga egészében és részleteiben egyaránt, komplex-jellege van, vagyis hogy központi és legdöntőbb kategóriáit is csak a szóbanforgó létszint össz-sajátosságaiba helyezve, ezeknek a sajátosságoknak az összességéből lehet adekvát módon megérteni. Bármilyen felületes pillantást vetünk is a társadalmi létre, kiderül, hogy döntő kategóriái, például a munka, a nyelv, a kooperáció és munkamegosztás kibogozhatatlanul összefonódtak, és hogy a tudat a valósággal és ezért önmagával is új kapcsolatokba kerül stb. Elszigetelten egyik kategória sem ragadható meg kielégítő módon; gondoljunk csak a technika fetiszizálására, amit a pozitívizmus „fedezett fel”, és amely mélyen befolyásolt némely marxistát (például Buharint), és még ma is nem jelentéktelen szerepet játszik, mégpedig nemcsak a manipuláció manapság oly befolyásos egyetemességének vak istenítőinél, hanem absztrakt-etikus, dogmatikus ellenlábasainál is.

A kérdés kibogozásának érdekében ezért Marx két útjának korábban már elemzett módszeréhez kell visszanyúlnunk; az új létkomplexust először elemzően-elvontatkoztatóan taglaljuk, hogy az így nyert alapon ne csak adott és ezért pusztán elképzelt komplexusként foghassuk fel a társadalmi létet, hanem visszatérhessünk (vagy előrenyomulhassunk) valódi totalitásként értelmezett fogalmához. Eközben bizonyos módszertani segítséget nyújtanak nekünk a különböző létezési módok már szintén vizsgált kifejlődési tendenciái. A mai tudomány kezdi konkrétan felderíteni, hogy miként alakult ki a szerves élet a szervetlen természetből, amennyiben kimutatja, hogy bizonyos körülmények (atmoszféra, légnyomás stb.) között létrejöhetnek bizonyos fölöttébb kezdetleges komplexusok, amelyek már tartalmazzák a szerves élet alapvető ismérveinek csíráit. Ezek persze a jelenlegi konkrét körülmények között nem létezhetnek már, csak kísérleti úton állíthatók elő. Az élő szervezetek fejlődés-tana pedig megmutatja nekünk, hogy a sajátos szerves reprodukciós kategóriák fokozatosan, fölöttébb ellentmondásosan, sok zsákutca után miként jutnak uralomra az organizmusokban. Jellemző például, hogy a növények összreprodukciójukat — rendszerint, a kivételek itt nem számottevőek — a szervetlen természettel való anyagcsere alapján hajtják végre. Csak az állatvilágnál

* A szerző „Ontológia”-kéziratának egyik fejezete; a fejezet harmadik része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1972/2. számában jelenik meg. — Szerk.

alakul ki olyan helyzet, hogy ez az anyagcsere tisztán vagy legalábbis túlnyomórészt a szerves élet birodalmában megy végbe, és hogy, megint csak rendszerint, még a szükséges szerves anyagot is csupán ilyen közvetítéssel dolgozzák fel. Az evolúció útja abban rejlik, hogy egy létszféra sajátos kategóriái a lehető legnagyobb mértékben eluralkodnak azokon a kategóriákon, amelyek feltétlenül alacsonyabb létszférából merítik egzisztenciájukat és hatékonyságukat.

A társadalmi lét számára a szerves élet (és ennek közvetítésével természetesen a szerves világ is) játssza ezt a szerepet. Más összefüggésben felrajzoltunk már a társadalmi létben egy ilyen fejlődési irányt, azt, amit Marx a „természeti korlátok visszaszorításának” nevezett. Itt persze eleve lehetetlen kísérleti úton visszanyúlni azokra az átmenetekre, amelyekben a túlnyomórészt szerves lét már a társadalmiság felé hajlott. Az ilyen átmeneti időszak társadalmi hic et nuncja a társadalmi lét történeti jellegének eredendő irreverzibilitása miatt kísérletileg semmiképp sem rekonstruálható. Közvetlenül és pontosan tehát nem tudhatjuk meg, hogy a szerves lét miként alakult át társadalmivá. A legtöbb, amit elérhetünk, valamilyen post festum megismerés; ehhez alkalmazni kell azt a marxi módszert, amely szerint az ember anatómiája szolgáltatja a kulcsot a majom anatómiájához, vagyis a primitívebb stádium — gondolatilag — rekonstruálható a magasabbrendűből, fejlődési irányából, fejlődési tendenciájából. Maximálisan segíthetik ezt például az ásatások, amelyek megvilágítják az anatómiai-fiziológiai és társadalmi (szerszámok stb.) átmenet különböző szakaszait. Az ugrás azonban mégis ugrás marad, és végső soron csak a jelzett gondolati kísérlettel tisztázható fogalmilag.

Allandóan tudnunk kell tehát, hogy valamely létszintről ontológiailag szükséges, ugrásszerű átmenet vezet a másik, minőségileg különböző létszintre. Az első darwinista nemzedéknek az a reménye, hogy megtalálják a majom és az ember között a „missing link”-et, már csak azért sem teljesülhetett be, mert a biológiai ismérvek csak az átmeneti fokokat világíthatják meg, magát az ugrást azonban semmiképp sem. Arra is utaltunk már, hogy bármilyen pontosan írják is le az ember és állat közti pszichofizikai különbségeket, az ugrás ontológiai ténye (és a valódi folyamaté, melyben az ugrás megvalósul) homályban marad, míg nem tudjuk megmagyarázni, miként keletkeztek ezek az emberi tulajdonságok az ember társadalmi létéből. Ezeknek az új összefüggéseknek a lényegét azok a pszichológiai kísérletek sem magyarázzák meg, amelyeket magasrendű állatokon, főként majmokon végeztek. Ilyenkor könnyen megfélekednek az ilyen állatok életfeltételeinek mesterséges voltáról. Először is megszünt létezésük természetes bizonytalansága (a táplálék keresése, a fenyegetettség), másodsor is nem önállóan elkészített, hanem a kísérletező által előállított és csoportosított szerszámokkal dolgoznak stb. Az emberi munka lényege viszont abban áll, hogy először is az életért folytatott harc kellős közepén keletkezik, másodsor is, hogy minden szakasza emberi öntevékenység eredménye. Ezért fölöttébb kritikusan kell szemlélni bizonyos — gyakran nagyon túlbecsült — hasonlóságokat. Az egyetlen valóban tanulságos mozzanat az, hogy a magasabbrendű állatok magatartása nagyfokú rugalmasságról tanúskodik; minőségileg még fejlettebb, különös határeset lehetett az a fajta, amelynél a munkába való átcsapás valóban végbement; a ma létező fajták ebben a tekintetben nyilvánvalóan sokkal alacsonyabb fokon állnak, tőlük nem lehet hidat verni a valódi munkához.

Mivel a társadalmiságnak mint létformának a konkrét komplexusáról be-

szélünk itt, felmerülhet — jogosultan — a kérdés, hogy miért éppen a munkát emeljük ki ebből a komplexusból és miért épp neki tulajdonítunk ilyen ki-magasló szerepet a társadalmiság létrejöttének folyamatában, a társadalmi létbe való átcsapásban. A válasz, ontológiai szempontból, egyszerűbb, mint amilyennek első pillantásra látszik: mert e létforma minden más kategóriája lényegileg már tisztán társadalmi jellegű; tulajdonságaik, működési módjaik csak a már kialakult társadalmi létben bontakoznak ki, és bármily kezdetleges módon jelennek is meg, mégis eleve feltételezik, hogy az ugrás megtörtént már. Csak a munkának van, ontológiai lényege szerint, határozott átmeneti jellege: a munka, lényege szerint, kölcsönhatás ember (társadalom) és természet között, mégpedig mind a szervetlen (szerszám, nyersanyag, munkatárgy stb.), mind pedig a szerves természet között; ez a kölcsönhatás meghatározott pontokon persze az imént jelzett sorban is megjelenhet, de főként arra az átmenetre nyomja rá a bélyegét, mely magában a dolgozó emberben megy végbe a tisztán biológiai léttől a társadalmi létig. Marx ezért joggal mondja: „Ezért használati értékek képzőjeként, hasznos munkaként a munka az embernek minden társadalmi formától független létezési feltétele, örök természeti szükségyszerűség, amely az ember és a természet közötti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti.”¹ A kezdetekről szólva ne ütközzünk meg a „használati érték” kifejezésen, mint egy már túlzottan gazdasági műszón. Mielőtt a használati érték reflexiók viszonyba került volna a csereértékkel, ami csak viszonylag már sokkal magasabb fokon történhetett meg, a használati érték csupán olyan munkaterméket jelent, amelyet az ember, létezésének újratermelése érdekében, hasznosan alkalmazhat. A munka, mint látni fogjuk, csírájukban tartalmazza mindazokat a meghatározásokat, amelyek a társadalmi lét új sajátosságainak lényegét alkotják. Ezért a munkát a társadalmi lét ősjelenségének, modelljének tekinthetjük; e meghatározások tisztázása ezért máris olyan tiszta képet ad a társadalmi lét lényeges vonásairól, hogy módszertanilag előnyösnek látszik, ha először ezeket a meghatározásokat elemezzük.

Azzal azonban tisztában kell lennünk, hogy az itt feltételezett munka elszigetelt vizsgálatával absztrakciót hajtunk végre; a társadalmiság, az első munkamegosztás, a nyelv stb. a munkából fejlődik ugyan ki, de nem tisztán meghatározható időbeli sorrendben, hanem lényegében egyidejűleg. Itt tehát sajátos absztrakcióval van dolgunk; módszertanilag ez hasonlít azokhoz az absztrakciókhoz, amelyeket részletesen megvizsgáltunk már, amikor Marx „Tőké”-jének gondolati felépítését elemeztük. Első ízben már a második fejezetben, a társadalmi lét újratermelési folyamatának vizsgálatakor is feloldjuk ezt az absztrakciót. Így hát ez a formája, akárcsak Marxnál, itt sem jelenti, hogy az ilyen problémák — átmenetileg persze — teljesen eltűnnek, hanem azt, hogy úgyszólván csak a margón, a láthatáron jelennek meg, és őket megillető, konkrét és totális vizsgálatukra csak a fejtegetés előrehaladottabb fokain kerül sor. Átmenetileg csak annyiban vetül rájuk fény, amennyiben közvetlenül összefüggnek az — elvontan felfogott — munkával, amennyiben ennek közvetlen, ontológiai következményei.

¹ Marx: „Das Kapital”, I, 5. Auflage, Hamburg 1903, 9. [Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 48.]

A MUNKA MINT TELEOLÓGIAI TÉTELEZÉS

Engels érdeme, hogy a munkát az ember emberré válásának középpontjába állította. Ő is megvizsgálta, hogy a biológiai előfeltételek milyen új szerepet játszottak ebben az ugrásban, az állattól az emberig. Arról a differenciálódásról beszél, amely a kéz életfunkcióját már a majmoknál is jellemzi: „Kiváltképp a táplálék leszakítására és megfogására szolgál, amint ez már alacsonyabbrendű emlősöknél is mellső lábaikkal történik. Kezével épít sok majom fészket a fákon, vagy akár, mint a csimpánz, tetőt az ágak között, oltalmul az időjárás ellen. Ezzel ragad húsángot védelműl az ellenség ellen, vagy gyümölcsökkel és kövekkel bombázza őket.” Engels azonban ugyanilyen határozottan rámutat arra is, hogy az ilyen előkészületek ellenére itt még egy ugrásra is sor kerül, mely már nem a szerves élet körén belül megy végbe, hanem elvileg, minőségileg, ontológiailag túlhaladja ezt. Ebben az értelemben mondja Engels a majom- és az emberkézről: „A csontok és izmok száma és általános elrendeződése megegyezik a kettőnél; de a legalacsonyabb fokon álló vadember keze száz és száz olyan műveletet tud elvégezni, amelyet semmilyen majomkéz nem csinál utána. Soha majomkéz még a legdurvább kőkést sem készítette el.”² Engels hangsúlyozza itt, hogy ez az átmenet szerfölkött lassú folyamat eredménye; e lassúság azonban mit sem változtat ugrásszerű jellegén. Ha józanul és helyesen akarunk ontológiai problémákhoz közeledni, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy minden ugrás minőségileg és szerkezetileg megváltoztatja a létet, és bár a kiinduló fokozat tartalmazza a későbbi és magasabbrendű fok bizonyos előfeltételeit és lehetőségeit, ezek egyszerű, egyenesvonalú folyamatossággal nem fejleszthetők ki az előzményekből. Az ugrás lényegét nem az új létforma időben hirtelen vagy fokozatos kialakulása dönti el, hanem az, hogy végbement-e ez a szakítás a fejlődés normális folyamatosságával. Mindjárt rátérünk arra, hogy a munkánál ez az ugrás központi kérdés. Csak azt említjük még meg, hogy Engels itt, joggal, közvetlenül a munkából vezeti le a társadalmiságot és a nyelvet. Ezeket a kérdéseket, terünknek megfelelően, csak később tárgyalhatjuk. Most csak arra a mozzanatra utalhatunk röviden, hogy az úgynevezett állattársadalmak (és általában az állatvilágban tapasztalható „munkamegosztás” is) biológiaiilag rögzített differenciálódások, amint ezt a leginkább a „méhek államában” lehet megfigyelni. Ezért akárhogyan jött is létre egy ilyen szervezet, ez önmagából nem rendelkezik már immanens fejlődési lehetőséggel; nem több, mint egy állatfaj különleges alkalmazkodási módja környezetéhez. Minél tökéletesebben működik az így kifejlődött „munkamegosztás”, minél szilárdabban gyökeredzik biológiai sajátosságokban, annál inkább ez a helyzet. Viszont az a munkamegosztás, amelyet az emberi társadalomban a munka hoz létre, megalkotja, mint már láttuk, saját újratermelődésének feltételeit, mégpedig oly módon, hogy a mindenkor meglevő állapot egyszerű újratermelése csak a tipikus bővített újratermelés hatásere. Ez természetesen nem zárja ki, hogy a fejlődésben zsákutcák is előfordulnak; ezek okait azonban mindig a mindenkori társadalom szerkezete, nem pedig tagjainak biológiai természete határozza meg.

² Engels: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft — Dialektik der Natur” (MEGA Sonderausgabe), Moszkva—Leningrád 1935, 694. [Marx és Engels Művei, 20, Budapest 1963, 449—450.]

Marx a már adekváttá vált munka lényegéről a következőket mondja: „A munkát olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja. A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már megépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akarátát.”³ Ezzel Marx megjelölte a munka ontológiailag központi kategóriáját: a munka teleológiai tételezést valósít meg az anyagi léten belül és így új tárgyiasságot hoz létre. Így válik a munka egyrészt minden társadalmi gyakorlat modelljévé, mivel ebben — még ha nagyon szerteágazó közvetítések útján is — mindig teleológiai tételezések valósulnak meg, végső soron anyagi módon. A munkának ezt a modell-jellegét persze, mint később látni fogjuk, nem alkalmazhatjuk sematikusan a társadalomban cselekvő emberre; a lényegbevágó ontológiai rokonság éppen akkor világlik ki, ha figyelembe vesszük a fölöttébb fontos különbségeket, mert éppen ezekben a különbségekben mutatkozik meg, hogy a munka azért szolgálhat modelliként más társadalmi-teleológiai tételezések megértéséhez, mert létét tekintve ezek ősfarmája. Az a pusztán tény, hogy a munka teleológiai tételezést valósít meg, minden ember hétköznapi életének elemei ténye, és ezért ez a tény a köznapi beszélgetésektől a gazdaságtanig és a filozófiáig minden gondolkodás kiirthatatlan alkotóelemévé vált. Itt tehát nem az a probléma merül fel, hogy valljuk vagy tagadjuk-e a munka teleológiai jellegét; a tulajdonképpeni probléma inkább abban rejlik, hogy ennek az elemi ténynek a csaknem korlátlan általánosítását — ismételjük: a köznapi élettől a mítoszig, a vallásig és a filozófiáig — igazán kritikai ontológiai vizsgálatnak vessük alá.

Korántsem meglepő tehát, hogy a munka teleológiai jellegét a legvilágosabban olyan erőteljesen a társadalmi létezés felé forduló, nagy gondolkodók értették meg, mint amilyen Arisztotelész és Hegel volt, és hogy szerkezeti elemzéseik csak néhány kiegészítésre szorulnak, és semmiképp sem kell lényegbevágóan helyesbíteni őket ahhoz, hogy ma is érvényesek legyenek. A tulajdonképpeni ontológiai probléma abból fakad, hogy a teleológiai tételezés-módot nem korlátozták — ez Arisztotelészre és Hegelre is áll — a munkára (vagy kibővített, de jogos értelemben az emberi gyakorlatra általában), hanem általános kozmológiai kategóriává emelték, és ezért a filozófia egész történetén végigvonul az okozatiság és a teleológia konkurrenciája, feloldhatatlan ellentmondása. Ismeretes, hogy a szerves élet magával ragadó célszerűsége annyira megigézte Arisztotelészt — akinek gondolkodását tartósan és mélyen befolyásolta a biológia és az orvostudomány —, hogy rendszerében döntő szerepet juttatott a valóság objektív teleológiájának. Ismeretes az is, hogy Hegel, aki a munka teleológiai jellegét még konkrétan és dialektikusabban fejtette ki, mint Arisztotelész, a történelemnek és ezen keresztül összvilágképének motorjává tette a teleológiát. (E problémák közül néhányra már a Hegel-fejezetben utaltunk.) Így ez az ellentét a filozófia kezdeteitől Leibniz

³ „Kapital”, I, 140. [Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 168–169.]

előre-megállapított harmóniájáig végigvonul a gondolkodás és a vallás teljes történetén.

Ha itt a vallásokra utalunk, eljárásunk a teleológiának mint objektív ontológiai kategóriának a természetén alapul. Míg ugyanis az okozatiság az önmagára épülő önmozgás elve, és ezt a jellegét akkor is megőrzi, ha egy oksági sor tudati tevékenységből indul ki, a teleológia lényegét tekintve tételezett kategória: minden teleológiai folyamat célkitűzést és így egy célkitűző tudatot is tartalmaz. A tételezés ezért ebben az összefüggésben nem csupán azt jelenti, hogy valamit a tudatba emelünk, mint más kategóriák, és főként az okozatiság esetében, hanem a tudat a tételezés aktusával valódi folyamatot indít meg; ez éppen a teleológiai folyamat. A tételezésnek tehát itt megszüntethetetlenül ontológiai jellege van. Így a természet és a történelem teleológiai felfogása nemcsak azt jelenti, hogy ezek célszerűek, egy célra irányulnak, hanem azt is, hogy létezésüknek, mozgásuknak mind az összefolyamatot, mind a részleteket tekintve, szükségképpen tudatos okozója van. Elsőpró erejű és primitíven emberi az a szükséglet, amely az ilyen világfelfogásokat életre kelti, nemcsak a XVIII. századi teodiceák nyárspolgári szerzőinél, hanem olyan józan és mély gondolkodóknál is, mint Arisztotelész és Hegel: az a szükséglet, hogy a létezés értelmes legyen, a világ folyásától egészen le — és elsősorban erről van szó — az egyéni élet eseményeiig. Ez a primitív és elsőpró erejű szükséglet tovább él a hétköznapi élet gondolkodásmódjában és érzületében, még azután is, hogy a tudományok fejlődése szétzúzta azt a vallásos ontológiát, amelyben a teleológiai elv gátlástalanul, kozmikusán kiélhette magát. Nemcsak az ateista Niels Lyhne-re gondolunk itt, aki haldokló gyermeke betegágyánál imával akarta befolyásolni az isten által irányított teleológiai folyamatot; ez a beállítottság általában a hétköznapi élet alapvető lelki mozgóerői közé tartozik. N. Hartmann, a teleológiai gondolkodást elemezve, nagyon helyesen fogalmazza meg ezt a tényállást: „Itt az a tendencia, hogy minden alkalommal megkérdezzük, „mivégre’ kellett ennek éppen így bekövetkeznie. „Mivégre történt ez velem?’ Vagy: „Mivégre kell így szenvednem?’ „Mivégre kellett olyan korán meghalnia?’ Minden eseményél, amely valamiképpen „érint’ bennünket, kézenfekvő ez a kérdés, még ha csak tanácsstalanságot és tehetetlenséget fejez is ki. Az ember hallgatólagosan feltelezi, hogy valamire csak jónak kell lennie; valami értelmet, igazolást akar benne találni. Mintha vitathatatlan volna, hogy mindennek, ami történik, szükségképpen értelme van.” És azt is kimutatja, hogy nyelvileg és a gondolkozás kifejezésének felszínén a „mivégre” gyakran „miért”-té változhat át, anélkül, hogy valamiképpen háttérbe szorítaná a lényegileg uralkodó célra irányuló érdeklődést.⁴ Az ilyen gondolatok és érzések olyan mélyen gyökeredznek a hétköznapi életben, hogy érthető módon csak igen ritkán szakítanak radikálisan a teleológia uralmával a természetben, az életben stb.; ez a hétköznapi életben oly csökönyösen hatékony vallásos szükséglet nemcsak saját közvetlenül személyes életünkön hagy szembeszökő nyomokat, hanem távolabbi területeken is.

Kantnál világosan megfigyelhetjük ezt a belső ellentmondást. Amikor a szerves életet mint „cél nélküli célszerűség”-et határozta meg, zseniálisan változta a lét szerves szférájának ontológiai lényegét. Helyes bírálata szétrombolta elődei teodiceáinak felszínes teleológiáját; ezek már abban is a transzcendens

⁴ N. Hartmann: „Teleologisches Denken”, Berlin 1951, 13. [Vö. „Teleológiai gondolkodás”, Budapest 1970, 61.]

teleológia megvalósulását látták, ha valamely dolog hasznos a másik számára. Kant ilymódon megnyitotta az utat e létszféra helyes megismeréséhez, amennyiben lehetségesnek látszik, hogy pusztán okozatilag szükségszerű (és ezért egyszersmind véletlen) összefüggésekből új létstruktúrák jönnek létre, és ezek benső mozgalmasságában (alkalmazkodásában, az egyed és a faj újratermelésében) olyan törvényszerűségek érvényesülnek, amelyeket joggal nevezhetünk a szóbanforgó komplexusok szempontjából objektíve célszerűeknek. De Kant eltorlaszolja maga előtt az utat, mely e megállapításoktól a valódi problémához vezet. Közvetlenül módszertanilag úgy teszi ezt, hogy — mint nála szokásos — ismeretelméletileg akarja megoldani az ontológiai kérdéseket. És mivel az objektíve érvényes ismeretről szóló elmélete kizárólag a matematikát és a fizikát tartja szem előtt, arra a következtetésre kell jutnia, hogy saját lángeszű felfedezésének nem lehet ismeretelméleti következménye a szerves élet tudománya számára. Egyik híressé vált megfogalmazásában ezt állítja: „Értelemetlen, hogy az ember akár csak tervezze, vagy remélje, hogy eljön egyszer majd egy Newton, aki célszerűen el nem rendezett természeti törvényekkel akár csak egy fűszál világrajöttét meg tudja magyarázni . . .”⁵ E kijelentés nemcsak azért problematikus, mert az evolúció tudománya nem egészen egy évszázaddal később, már első darwini megfogalmazásában, megcáfolta. Engels így ír Marxnak, miután elolvasta Darwint: „A teleológia egyik oldala még nem volt tönkretéve; ez most megtörtént.” És Marx, noha fenntartásai vannak Darwin módszerével szemben, megállapítja, hogy Darwin műve „nézeteink természet-történeti alapját tartalmazza”.⁶

Kant azon kísérletének, hogy ontológiai kérdéseket ismeretelméletileg vessen fel és válaszoljon meg, további, még fontosabb következménye az, hogy maga az ontológiai probléma végső soron eldöntetlen marad, és a gondolkodás megáll működési területének „kritikailag” meghatározott határán, anélkül, hogy az objektivitás keretei között, pozitív vagy negatív értelemben válaszolhatna a kérdésre. Így éppen az ismeretelmélet hagy nyitva egy ajtót a transzcendens spekulációk, a teleológiai megoldások lehetőségének végső soron történő elismerése előtt, még ha ezt Kant a tudomány területére vonatkozóan nem is ismeri el. Főként a — később Schelling számára döntően fontos — intuitív „intellectus archetypus” koncepciójára gondolunk, amellyel mi emberek nem rendelkezünk ugyan, de amelynek létezése Kant szerint „nem tartalmaz ellentmondást”⁷ és amely megoldhatná ezeket a kérdéseket. A kauzalitás és a teleológia problémája ezért szintén a — számunkra — megismerhetetlen magábanvaló dolog formájában jelenik meg. Bármilyen gyakran utasítja is el Kant a teleológia igényeit: ez a tagadás a „mi” ismeretünkre szorítkozik, mert a teleológia is a tudomány igényével lép fel, és ezért, amennyiben tudomány akar lenni, továbbra is alá van vetve az ismeretkritika tekintélyének. Annyiban marad a dolog, hogy a természet megismerésében az oksági és a teleológiai magyarázatok kizárják egymást, és ahol Kant az emberi gyakorlatot vizsgálja, figyelme kizárólag ennek legmagasabbrendű, legfinomabb, társadalmilag leghíresebb formájára, a tiszta erkölcsre irányul, amely ezért nála nem az élet (a társadalom) tevékenységeiből nő ki dialektikusan, hanem lényegbe-

⁵ Kant: „Kritik der Urteilskraft”, 75. §. [Vö. „Az ítélőerő kritikája”, Budapest 1966.]

⁶ Engels Marxhoz, kb. 1859. dec. 12. és Marx Engelshez, 1860. dec. 19.; MEGA, III, 2, 447, 533.

⁷ „Kritik der Urteilskraft”, 77. §.

vágó és megszüntethetetlen ellentétben áll ezekkel a tevékenységekkel. Tehát itt is válasz nélkül marad a tulajdonképpeni ontológiai probléma.

A helyes válasz itt is, mint az ontológia minden valódi kérdésénél, közvetlenül triviálisnak látszik, úgy hat, mint valamiféle Kolumbus tojása. De ha csak azokat a meghatározásokat vesszük közelebről szemügyre, amelyeket a munkateleológia marxi megoldása tartalmaz, máris láthatjuk, milyen messzemenő, hamis problémacsoportokat felszámoló, döntő következményeket rejtenek magukban. Marx Darwinnal kapcsolatos állásfoglalásában világosan kitűnik, amit persze gondolkodásának minden ismerője magától értetődőnek tart, hogy a munkán (az emberi gyakorlaton) kívül tagadja minden teleológia létezését. A munkateleológia megismerése tehát Marxnál már azért is messze meghaladja még az olyan nagy előfutárok megoldási kísérleteit is, amilyenek Arisztotelész és Hegel voltak, mert Marx számára a munka nem egy az általában vett teleológia sok megjelenési formája közül, hanem az az egyetlen pont, ahol ontológiailag igazolható a teleológiai tételezés, mint az anyagi valóság reális mozzanata. A valóságnak ez a helyes megismerése egy sereg kérdést tisztáz ontológiailag. Először is a teleológiának az a döntő, reális ismérve, hogy csak tételezésként juthat valósághoz, magától értetődő, valódi alapokat kap: nem kell a marxi meghatározást megismételni ahhoz, hogy belássuk: minden munka lehetetlen volna, ha nem előzné meg egy ilyen tételezés, hogy folyamatának minden szakaszát meghatározza. A munkának ezt a sajátosságát persze Arisztotelész és Hegel is világosan megértette; de mivel ők a szerves világot, a történelem menetét is teleológiailag akarták felfogni, egy szubjektumot kellett mindenütt koholniuk a szükséges tételezés számára (Hegelnél a világ-szellemet), és így a valóság szükségképpen mítosszá változott át. Azáltal, hogy Marx szabatosan és szigorúan a munkára (a társadalmi gyakorlatra) korlátozta a teleológiát, és minden más létmódból kiiktatta ezt, a teleológia mit sem veszített jelentőségéből; ellenkezőleg, jelentősége csak növekszik, ha kénytelenek vagyunk belátni, hogy a lét általunk ismert legmagasabbrendű foka, a társadalmi lét, csak a teleológia benne működő valódi hatékonysága révén szerveződhetett meg a maga sajátossága szerint, csak így emelkedhetett ki arról a fokról, a szerves életből, amelyen létezése alapul, és így lehetett új, önálló létezési móddá. Csak akkor beszélhetünk értelmesen a társadalmi létről, ha megértjük, hogy kialakulása, alapjáról való leválása, önállóvá-szerveződése a munkára, vagyis teleológiai tételezések folyamatos megvalósulására épül fel.

Ennek az első mozzanatnak azonban igen messzemenő filozófiai következményei vannak. A filozófia történetéből ismeretes, hogy milyen szellemi harcok dúltak a kauzalitás és a teleológia, mint a valóságnak és mozgásainak kategoriális alapjai között. Minden teleológiai beállítottságú filozófiának a teleológia felsőbbrendűségét kellett hirdetnie a kauzalitással szemben, hogy istenét gondolatilag összhangba hozza a kozmosszal, az ember világgal; még ha az isten a világ-órát pusztán felhúzza, és ezzel mozgásba hozza az oksági rendszert, akkor is elkerülhetetlen a teremtőnek és a teremtménynek ilyen hierarchiája és ezzel a teleológiai tételezés prioritása is. Másrészt minden Marx előtti materializmusnak, mely a világ transzcendens természetét tagadta, ezzel egyszersmind tagadnia kellett egy valóban hatékony teleológia lehetőségét is. Láttuk, hogy Kantnak is — persze ismeretelméleti beállítottságú terminológiájával — a kauzalitás és a teleológia összeférhetlenségéről kellett beszélnie. Ha viszont a teleológiát kizárólag a munkára vonatkozóan

ismerik el valóban hatékony kategóriának, mint ezt Marx tette, akkor ebből elkerülhetetlenül a kauzalitás és a teleológia konkrét, reális és szükségszerű együttélése következik; ellentétek maradnak ugyan, de csak egy egységes valódi folyamaton belül, amelynek mozgalmassága ezeknek az ellentéteknek a kölcsönhatásán alapul, és amely, hogy létrehozza e kölcsönhatást mint valóságot, az okozatiságot is, lényegét egyébként nem érintve, tételezetté változtatja át.

Arisztotelész és Hegel munka-elemzéseiből is egészen világosan kitetszik ez. Arisztotelész a munkában megkülönbözteti a gondolkodás és az előállítás tényezőit. Az előbbi a célt tételezi és megvalósításának eszközeit kutatja fel, az utóbbi pedig megvalósítja a tételezett célt.⁸ Ha most N. Hartmann az első tényezőt két aktusra, nevezetesen a célkitűzésre és az eszköz felkutatására bontja fel, akkor helyesen és tanulságosan konkretizálja Arisztotelész úttörő gondolatát, de közvetlenül nem módosítja döntően ennek ontológiai lényegét.⁹ Ez ugyanis abban rejlik, hogy egy gondolati terv anyagilag megvalósul, hogy egy kigondolt célkitűzés megváltoztatja az anyagi valóságot, olyan anyagi tényezőt illeszt a valóságba, amely a természethez képest valami minőségileg és radikálisan újat képvisel. Nagyon szemléletesen mutatja ezt Arisztotelész házépítési példája. A ház éppúgy anyagilag létezik, mint a kő, a fa stb., a teleológiai tételezés mégis az elemekhez képest teljesen különböző tárgyiasságot hoz létre. A kő vagy a fa pusztán magábanvaló létéből semmiképp sem „vezethető le” egy ház, bármiképpen visszük is immanensen tovább tulajdonságait, a bennük hatékony törvényszerűségeket és erőket. Ehhez az emberi gondolkodás és akarat hatalmas szükséges, amely ezeket a tulajdonságokat anyagilag-tényszerűen egy elvileg teljesen új összefüggésben rendezi el. Ennyiben Arisztotelész volt az első, aki ontológiailag felismerte ennek a természet „logikájából” levezethetetlen tárgyiasságnak a sajátosságát. (Már itt látható, hogy a természeteleológia minden idealista formája, a természet, mint isten műve ennek az egyetlen reális modellnek a metafizikai kivetítése. Az Ótestamentum teremtéstörténetében olyan világosan látható ez a modell, hogy az isten — a munka emberi szubjektumához hasonlóan — nemcsak folyvást felülvizsgálja teljesítményét, hanem, szintén a dolgozó emberhez hasonlóan, a megtett munka után ki is pihen magát. Más teremtésmítoszoknál, ha közvetlenül már filozófiai formát öltenek is, éppilyen könnyen felismerhető a földi-emberi munka-modell; gondoljunk még egyszer a világ-órára, amelyet isten húzott fel.)

Mindez azonban nem csökkenti a Hartmann-féle különbségtétel értékét. A két aktusnak, nevezetesen a célkitűzésnek és az eszköz felderítésének szétválasztása fölöttébb fontos a munkafolyamat megértéséhez, és főként annak tisztázásához, hogy mi a munkafolyamat jelentősége a társadalmi lét ontológiájában. És éppen itt mutatkozik meg, milyen elválaszthatatlanul fonódnak össze az önmagukban véve ellentétes, elvontan nézve egymást kizáró kategóriák: a kauzalitás és a teleológia. A tételezett cél megvalósítását szolgáló eszközök felkutatásához ugyanis objektíve ismerni kell azoknak a tárgyiasságoknak és folyamatoknak az okozódását, amelyek mozgásbahozásával megvalósítható a kitűzött cél. A célkitűzés és az eszköz felkutatása annyiban semmi

⁸ Aristoteles: „Metaphysik”, Z. könyv, 7. fejezet, Berlin 1960, 163. és köv. [Vö. „Metafizika”, Eötvös Loránd Tud. Egy. Böles. Tud. kara, Budapest 1957.]

⁹ „Teleologisches Denken”, 68. [Vö. „Teleológiai gondolkodás”, 108.]

újat sem hozhat létre itt, amennyiben a természeti valóság mint olyan, szükségképpen ugyanaz marad, ami önmagában véve volt, komplexusok rendszere, amelyeknek törvényszerűsége tökéletesen közönyösen fogad minden emberi törekvést és gondolatot. A felkutatásnak itt kettős szerepe van: egyrészt feltárja, ami az illető tárgyban, magában véve, függetlenül minden tudattól, működik, másrészt új kombinációkat, új működési lehetőségeket fedez fel bennük, amelyeket előbb mozgásba kell hozni, hogy a teleológiailag tételezett cél megvalósítható legyen. A kő magábanvaló létében nem rejlik olyan szándék, sőt, nyoma sincs annak, hogy készként vagy bárdként lehetne felhasználni; de ezt a szerszámfunkcióját csak akkor töltheti be, ha objektíve meglévő, magábanvaló tulajdonságai képesek olyan kombinációra, amely ezt lehetővé teszi. Ezt már a legkezdetlegesebb fokon is ontológiailag egyértelműen lehet látni. Ha az ősember felszed egy követ, hogy bárdnak használja, akkor helyesen fel kell ismernie az összefüggést a kő — talán véletlenül kialakult — tulajdonságai és mindenkori konkrét felhasználhatósága között. Csak ebben az esetben hajtja végre a megismerés aktusát, amelyet Arisztotelész és Hartmann elemzett; és minél fejlettebb a munka, annál szembeötlőbb ez a tényállás. Hegel, aki, mint tudjuk, sok zavart okozott a teleológia fogalmának kiterjesztésével, már korán helyesen felismerte a munkának ezt a sajátosságát. 1805 — 1806-os jénai előadásaiban az áll, „hogy a természet saját tevékenységét, az órarugó rugalmasságát, a szelet, a vizet úgy használják fel, hogy érzéki létezésükben egész mást tegyenek, mint amit tenni akartak, hogy vak tevékenységük célszerűvé, önmaga ellentétévé váljon . . .”, és az ember „hagyja, hogy a természet csiszolódjon, nyugodtan szemléli és könnyű fáradsággal kormányozza az egészet . . .”¹⁰ Figyelemreméltó, hogy az ész csele, ez a Hegel történetfilozófiájában később oly fontossá váló fogalom talán itt, a munka elemzésekor merül fel először. Hegel helyesen látja e folyamat mindkét oldalát, egyrészt, hogy a teleológiai tételezés „csak” a természet saját tevékenységét használja ki, másrészt, hogy e tevékenység átalakítása a természetet saját ellentétévé változtatja át. Ez a természeti tevékenység tehát, alapjainak természetontológiai megváltoztatása nélkül, tételezetté alakul át. Hegel ezzel leírta egyik ontológiailag döntő oldalát annak, hogy milyen szerepet játszik a természeti kauzalitás a munkafolyamatban: a természeti tárgyból, a természeti erőkből, benső megváltoztatásuk nélkül, valami teljesen más jön létre; a dolgozó ember tökéletesen új kombinációkba illesztheti be tulajdonságaikat, mozgástörvényeiket, tökéletesen új funkciókat, hatásmódokat adhat nekik. Mivel azonban ez csak a természeti törvények ontológiai megszüntethetlenségének keretei között mehet végbe, a természeti kategóriák csupán úgy változtathatók meg, hogy — ontológiai értelemben — tételezettekkel válnak; tételezettségük közvetíti a meghatározó teleológiai tételezésnek való alávetettségüket, és ezáltal egyúttal az okozatiság és a teleológia tételezett összetartozása egységes egynemű tárggyá, folyamattá stb. válik.

Így tehát a természet és a munka, az eszköz és a cél talami önmagában véve egynemű dolgot eredményez: a munkafolyamatot és végül a munkaterméket. A különműségek megszüntetésének, a tételezés egyneműségének azonban világosan meghatározott korlátai vannak. Nem térünk még egyszer vissza arra a magától értetődő tényre, hogy az egyneműsítés eleve feltételezi a valóságban nem egynemű okozati összefüggések helyes ismeretét. Ha ezeket a fel-

¹⁰ Hegel: „Jenenser Realphilosophie”, Lipcse 1932, II, 198. és köv.

kutatás folyamán elhibázzák, akkor — ontológiai értelemben — egyáltalán nem lehet tételezni őket; akkor a maguk természeti módján hatnak tovább, és a teleológiai tételezés így önmagát szünteti meg, olymódon, hogy megvalósíthatatlan, a természettel szemben szükségképpen tehetetlen tudati tényné redukálódik. Itt kézzelfogható a különbség az ontológiai és az ismeretelméleti értelemben vett tételezés között. Ismeretelméletileg egy tárgyat elhibázó tételezés még akkor is tételezés marad, ha a hamisságnak vagy talán csak a tökéletlenségnek az értéktételét kell is kimondani róla. Az okozatiság ontológiai tételezésének azonban a teleológiai tételezés komplexusában helyesen kell megragadnia tárgyát, különben — ebben az összefüggésben — egyáltalán nem következik be tételezés. Ez a megállapítás azonban, hogy túlfeszítése valótlanságba ne csapjon át, dialektikus korlátozásra szorul. Mivel minden természeti tárgy, minden természeti folyamat a tulajdonságoknak, a külvilággal kapcsolatos kölcsönös vonatkozásoknak intenzív végtelenségét testesíti meg, a most kifejtettek csak az intenzív végtelenségnek azokra a mozzanataira vonatkoznak, amelyek a teleológiai tételezés szempontjából pozitív vagy negatív jelentőséggel bírnak. Ha ennek az intenzív végtelenségnek akár csak megközelítő ismeretére is szükség volna a munkához, ez sohasem fejlődhetett volna ki a természet megfigyelésének kezdetleges fokán (a természet tudatos megismeréséről nem is beszélve). Ez a tényállás nemcsak azért figyelemreméltó, mert a munka korlátlan továbbfejlődésének objektív lehetőségét tartalmazza, hanem azért is, mert világosan kitér belőle, hogy egy helyes tételezés, vagyis az olyan tételezés, mely a mindenkori cél számára szükséges oksági mozzanatokot annyira helyesen ragadja meg, amennyire ez a konkrét célkitűzés szempontjából konkrétan szükséges, még olyan esetekben is sikeresen valósítható meg, ahol a természeti tárgyakról, összefüggésekről, folyamatokról stb. kialakult elképzelések mint ismeretek a maguk egészében még tökéletesen tévesek. A konkrét teleológiai tételezés szűkebb területén kötelező helyes ítéletek és a magábanvaló teljes természet megragadásában lehetséges, igen messzemenően téves ítéletek dialektikájának a munka szempontjából nagy a jelentősége — mint ezt később még közelebbről is látni fogjuk.

A cél és eszköz korábban megállapított egyneműsítését azonban még egy másik szempontból is dialektikusan korlátoznunk és így konkretizálnunk kell. Már a célkitűzés kettős társadalmisága is — az, hogy társadalmi szükségletből fakad és ezt hivatott kielégíteni, az eszközök alapjainak természetisége viszont a cél megvalósulása során közvetlenül egy más jellegű környezetbe és tevékenységbe vezeti a gyakorlatot — elvi különeműsítést teremt a cél és az eszköz között. A tételezésben rejlő egyneműsítés megszünteti ezt, de közben, mint imént láttuk, fontos problémák merülnek fel, amelyek arra utalnak, hogy az eszközök egyszerű alárendelése a célnak nem olyan egyszerű, mint amilyennek első pillantásra mutatkozik. Sohasem téveszthetjük ugyanis szem elől azt a köznapi ténytet, hogy a célkitűzés megvalósíthatósága vagy sikertelensége éppen-séggel attól függ, mennyire sikerült az eszköz felkutatásakor a természeti kauzalitást — ontológiai értelemben véve — tételezetté változtatni. A célkitűzés társadalmi-embri szükségletből fakad; de hogy valódi célkitűzéssé váljon, az eszközök felkutatásának, vagyis a természet megismerésének egy a célkitűzésnek megfelelő, meghatározott fokot kell elérnie; enélkül a célkitűzés pusztán utopisztikus terv marad, ábránd, mint például a röpülés Ikárosztól Leonardo da Vinciig és még sokkal tovább. A munka tehát a társadalmi lét ontológiájának szempontjából éppen azon a területen függ össze a tudományos

gondolkodás kialakulásával és fejlődésével, amelyet az eszközök felkutatásának jelöltünk meg. Utaltunk már az újnak arra az elvére, amely benne rejlik még a legkezdetlegesebb munkateleológiában is. Most hozzáfűzhetjük még ehhez, hogy az újnak ez a szakadatlan létrehozása, ami a munkát, mondhatnánk, a társadalmiság területének kategóriájává avatja, és ami először különíti el tisztán a pusztá természetszerűségtől, benne foglaltatik a munkának ebben a keletkezési és fejlődési módjában. Ennek az a következménye, hogy minden egyes konkrét munkafolyamatban a cél kormányozza és szabályozza az eszközt. Ha azonban a társadalmi lét valódi komplexusán belül, történeti folyamatosságukban és fejlődésükben tárgyaljuk a munkafolyamatokat, bizonyos mértékben, ha nem is feltétlenül és totálisan, de a társadalom, az emberiség szempontjából fölöttébb jelentőségteljes módon, visszájára fordul ez a hierarchikus viszony. Mivel a természetnek a munka szempontjából nélkülözhetetlen felkutatása főként az eszközök kidolgozására összpontosul, ezek a legfontosabb társadalmi biztosítékai annak, hogy a munkafolyamatnak, a munkatapasztalatok folyamatosságának és főként továbbfejlődésüknek eredményeit rögzíteni lehessen. Ezért magának a társadalmi létnek a szempontjából az eszközök alapjául szolgáló ismeret kifejlesztése gyakran fontosabb, mint a szükséglet mindenkori kielégítése (célkitűzés). Már Hegel is helyesen ismerte fel ezt az összefüggést. „Logiká”-jában így ír erről: „Az eszköz pedig külsődleges közepe a következtetésnek, amely megvalósítja a célt; ezért rajta nyilatkozik meg a célban rejlő ésszerűség mint olyan, hogy *ebben a külsődleges másban* és éppen e külsődlegesség által fenntartsa magát. Ennyiben az *eszköz magasabbrendű*, mint a *külső* célszerűség véges céljai; — az eke tiszteletre méltóbb, mint közvetlenül az élvezetek, melyeket előkészít, s melyek a célt alkotják. A *szerszám* fennmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe merülnek. Az ember szerszámjaiban uralkodik a külső természet felett, bár céljai szerint inkább alá van vetve neki.”¹¹

Azt hisszük, nem felesleges megismételni ezt a Hegel-fejezetben már idézett gondolatmenetet, mert világosan fejezi ki ennek az összefüggésnek néhány igen fontos mozzanatát. Először is Hegel alapján véve helyesen azt hangsúlyozza itt, hogy az eszköz tartósabb, mint a közvetlen célok és beteljesülések. A valóságban persze távolról sem olyan merev ez az ellentét, mint ahogy Hegel feltünteti. Az egyes „közvetlen élvezetek” ugyanis valóban „elmúlnak” és „feledésbe merülnek”, de ha a társadalmat mint teljességet tekintjük, a szükséglet kielégítését is tartósság és folyamatosság jellemzi. Ha visszaemlékszünk a termelésnek és a fogyasztásnak a Marx-fejezetben kifejtett kölcsönös vonatkozására, akkor beláthatjuk, hogy ez utóbbi nemcsak megmarad és újratermelődik, hanem a termelést is befolyásolja bizonyos mértékig. Ebben a kölcsönhatásban persze, mint láttuk, a termelés mozzanata a döntő (ami a teleológiai tételezésben az eszköznek felel meg), a hegeli szembeállítás azonban, túlzott merevsége miatt, mégis némileg figyelmen kívül hagyja e kölcsönhatás valódi társadalmi jelentőségét. Másodszor is Hegel, ismét joggal, hangsúlyozza az eszközzel kapcsolatban a „külső természet feletti” uralmat, azzal a szintén helytálló dialektikus megszorítással, hogy célkitűzésében az ember mégis alá van vetve a természetnek. Itt a hegeli fejtegetést annyiban kell konkretizálni, hogy noha közvetlenül a természetre vonatkozik ez az

¹¹ Hegel: „Werke” 5. kötet, Berlin 1841, III. 2, 3, C. [Vö. „A logika tudománya”, Budapest 1957, II, 349.]

alávetettség — az ember, mint már kimutattuk, csak olyan célokat tűzhet valóban maga elé, amelyek megvalósításához csakugyan rendelkezik a szükséges eszközökkel —, végső soron igazából társadalmi fejlődésről van itt szó, olyan komplexusról, amelyet Marx az ember, a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének jellemez, ahol is vitathatatlanul a társadalmi mozzanatoknak kell túlsúlyra jutnia. Ezzel persze az eszköz fölénye még erőteljesebb hangsúlyt kap, mint magánál Hegelnél. E tényállás következtében, harmadszor is, az eszköz, a szerszám a legfontosabb kulcs az emberi fejlődés azon szakaszainak megismeréséhez, amelyekről nincsenek más bizonyosságaink. A megismerés e problémája mögött azonban, mint mindig, ontológiai kérdés rejlik. A szerszámokból, amelyeket az ásatások gyakran egy teljesen elsüllyedt időszak csaknem egyedüli dokumentumaiként tárnak a napvilágra, sokkal többet tudhatunk meg az azokat alkalmazó emberek konkrét életéről, mint amennyi közvetlenül bennük látszik rejleni. Ez azért van, mert helyes elemzés esetén a szerszám nemcsak saját keletkezéstörténetét árulhatja el, hanem használójának életmódjára, sőt világfelfogására is fényt deríthet. Később is foglalkozunk még ilyen problémákkal, most csak a természeti korlátok visszaszorításának társadalmilag fölöttébb általános kérdésére utalunk, amelyet Gordon Childe olyan pontosan írt le, az általa neolitik forradalomnak nevezett korszak fazekaságának elemzésekor. Mindenekelőtt arra az elvi különbségre mutatott rá, mint középpontra, amely a fazekasmunka folyamata és a kőből vagy csontból készített szerszámok előállításuk között tapasztalható. Ha az ember, mondja Childe, „kő- vagy csontszerszámot állított elő, mindig kötötte az eredeti anyag alakja és nagysága; csak darabokat vehetett el belőle. A fazekasné tevékenységét nem szűkítik le ilyen megszorítások. Úgy formálhatja meg agyagmasszáját, ahogyan látni szeretné; további részeket illeszthet hozzá, és nem kell félnie attól, hogy az anyag szilárdsága megsínyli ezt.” Ezzel egy fontos ponton megmutatkozik a különbség két korszak között, és kitészik az is, hogy milyen irányban szabadítja meg magát az ember az eredetileg használt természeti anyag által rákényszerített kötöttségtől, és miként ruházta fel használati tárgyait társadalmi szükségleteinek megfelelő jellegzetességgel. Gordon Childe azt is látja, hogy a természeti korlátok visszaszorításának ez a folyamata fokozatosan megy végbe. Az új formát nem köti ugyan már a készen talált anyag, mégis hasonló előfeltételek hívták életre: „Ézért a legrégibbi fazekak nyilvánvalóan jólismert edények utánzatai, amelyeket más anyagokból állítottak elő — tökből, hólyagból, bőrből és prémekből, kosárfélékből, fűzfonadékokból vagy akár emberi koponyákból.”¹²

Negyedszer még azt is hangsúlyozni kell, hogy a természeti tárgyak és folyamatok felkutatása, ami az eszközök megalkotásánál megelőzi az okság tételezését, lényegileg, noha sokáig öntudatlanul, valódi megismerési aktusokból áll és ezzel objektíve a tudomány kezdetét, eredetét tartalmazza. Erre is érvényes Marx felismerése: „Nem tudják, de teszik.” Az így kialakult összefüggések nagyon messzire ható következményeivel csak e fejezet későbbi részeiben foglalkozhatunk. Egyelőre csak arra utalhatunk itt, hogy az okozati összefüggések tapasztalása és alkalmazása, vagyis a valódi okozatiság tételezése a munkában minden esetben egy egyedi cél eszközeként szerepel ugyan, de objektíve megvan az a tulajdonsága, hogy másra, közvetlenül teljesen külön-

¹² Gordon Childe: „Man Makes Himself”. [Vö. „Az ember önmaga alkotója”, Budapest 1968, 77.]

nemű dolgra is alkalmazható. Még ha ezt hosszú ideig csak tisztán gyakorlatilag tudták is, ahányszor sikeresen alkalmazták új területre az okozati összefüggéseket, ezzel valójában helyes absztrakciókat hajtottak végre, amelyek objektív benső szerkezete már a tudományos gondolkodás fontos ismérveit foglalja magában. Már a tudomány eddigi története is, noha ezt a problémát ritkán veti fel egészen tudatosan, megmutatja, milyen sok esetben fakadt fölöttébb elvont, általános törvényszerűségek a gyakorlati szükségleteknek és kielégítésük legcélszerűbb módjának felkutatásából, vagyis abból, hogy a munka során felderítik a legjobb eszközöket. De a történelem ettől eltekintve is szolgáltat néhány példát arra, hogy a munka vívmányai, tovább absztrahálva — és épp az imént utaltunk arra, hogy ilyen általánosításokra szükségképpen sor kerül a munka folyamatában —, a természet immár tisztán tudományos szemléletének alapjait adhatja. Közismert, hogy például a geometria is így keletkezett. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a kérdés-komplexummal, csak egy érdekes esetre utalunk, amelyet Bernal említ meg, Needhame speciális kutatásaira támaszkodva, az ókínai asztronómiával kapcsolatban. Észert csak a kerék feltalálása után vált lehetségessé, hogy pontosan utánozzák az égbolt körmozgásait a pólusok körül. Úgy látszik, a kínai asztronómia a forgómozgásnak ebből az eszméjéből indult ki. Mindaddig úgy fogták fel a mennybolt világát, mint a mienket.¹³ A tudományos beállítottságú gondolkodás és később a különböző természettudományok tehát a munka-folyamat előkészítési és megvalósítása során, az eszköz felkutatásában rejő önállósulási tendenciákból alakultak ki. Ez természetesen nem úgy megy végbe, hogy valamely új tevékenységi terület egy csapásra létrejön egy másikból, hanem ez a genesis a tudományok egész történetében mindmáig megismétlődik, persze igen különböző formákban. Azokat a modell-elképzeléseket, amelyeken a kozmikus, a fizikai stb. hipotézisek alapulnak, részben a mindenkori hétköznapoknak azok az ontológiai elképzelései határozzák meg — többnyire öntudatlanul —, amelyek ismét szorosan összefüggnek a munka éppen időszerű tapasztalataival, módszereivel, eredményeivel. A tudományok sok nagy fordulata a hétköznapok (a munka) lassanként kialakult, de egy bizonyos fokon gyökeresen, minőségileg újnak látszó világképében gyökerezik. Sok embert megtéveszt ugyan, hogy a jelenlegi helyzetben a már differenciált és nagymértékben szervezett tudományok végeznek előkészítő munkát az ipar számára, de ez az imént leírt helyzet tényszerűségét ontológiailag nem változtatja meg lényegesen; sőt, érdekes volna, ha ontológiailag-kritikailag közelebb-ről szemügyre vennék azt a befolyást, amelyet ez az előkészítő mechanizmus a tudományra gyakorol.

Már a munka eddigi, még távolról sem teljes leírása is azt mutatja, hogy a munkával minőségileg új kategória jelent meg a társadalmi lét ontológiájában, a szervetlen és a szerves élet korábbi létformáihoz képest. Ilyen újdonság a megvalósulás, mint a teleológiai tételezés adekvát, elgondolt és akart eredménye. A természetben csak valóságok vannak és mindenkori konkrét formáik szakadatlan változása, egy mindenkori máslet. A társadalmi lét sajátosságát csak a marxi munka-elmélet alapozza meg, mely a munkát a teleológiaiilag előidézett létező egyedül egzisztáló formájának fogja fel. Ha ugyanis a teleológia általános uralmának különféle idealista vagy vallásos elméletei helytállóak volnának, akkor, ha végiggondolnánk a dolgot, egyáltalán nem létezne ez a

¹³ J. D. Bernal: „Science in History”, London 1957, 84.

különbség. Minden kő, minden légy éppúgy az isten, a világszellem stb. „munkájának” megvalósulása volna, mint azok az imént ismertetett megvalósulások, amelyek az emberek teleológiai tételezésének eredményei. Ezzel következésképpen eltűnne a társadalom és természet közti döntő ontológiai különbség. Amikor az idealista filozófusok mégis dualizmusra törekszenek, akkor főként az emberek — látszólag — tisztán szellemi, az anyagi valóságtól — látszólag — teljesen elvált tudati funkcióit állítják szembe a pusztán anyagi lét világával. Nem csoda, hogy eközben az ember tulajdonképpen tevékenységének területe, anyagcseréje a természettel, amelyből származik, és amelyet gyakorlata, főként a munka révén fokozatosan uralma alá hajt, a rövidebbet húzza, hogy az egyedül igazinak felfogott emberi tevékenységet ontológiailag úgy tüntetik fel, mint ami készen pottyant le az égből, „időfölötti”, „időtlen”, nem a lét, hanem a Legyen világa. (Nemsokára rátérünk arra, hogy miként keletkezett valójában a Legyen a munkateleológiából.) E koncepció olyan nyilvánvalóan mond ellent az újkori tudomány ontológiai eredményeinek, hogy nem kell részletesen foglalkoznunk vele. Próbáljuk meg például ontológiailag összhangba hozni az egzisztencializmus „belevettség”-ét az ember keletkezésének tudományos felfogásával. A megvalósulás viszont megteremti mind a genetikai kötöttséget, mind az ontológiailag lényeges különbséget és ellentétet: az embernek mint természeti lénynek a tevékenysége, a szervesetlen és szerves lét alapján, belőlük kinőve, létrehozza a lét sajátos új, bonyolultabb és összetettebb fokát, a társadalmi létet. (Ezt a tényállást nem módosítja lényegesen, hogy néhány jelentős gondolkodó már az ókorban elmélkedett a gyakorlatnak és az új — gyakorlatban történő — megvalósításának sajátosságán, és éleselméjűen fel is ismerte a gyakorlat néhány meghatározását.)

A megvalósulás mint az új létforma kategóriája egyúttal fontos következménnyel jár: az emberi tudat a munkával, ontológiai értelemben, megszűnik epifenomenon lenni. Az állatok tudata, és főként a magasabbrendűeké, vitathatatlan ténynek látszik ugyan, de ez mégis csak biológiai részmozzanat, mely biológiai törvények szerint lezajló újratermelési folyamatukat szolgálja. Ez nemcsak a filogenetikuss újratermelésnél van így; itt magától értetődő és nyilvánvaló, hogy ez — olyan törvények alapján, amelyeket ma még nem ismerünk tudományosan, csak ontológiai tényként kell tudomásul vennünk — mindenféle tudati járulék nélkül megy végbe, de így van ez az ontogenetikuss újratermelési folyamat esetében is. Ez utóbbit annyiban kezdjük áttekinteni, amennyiben érteni kezdjük az állati tudatot, mint a biológiai differenciálódásnak, a szervezetek növekvő komplexitásának termékét. A kezdetleges szervezetek túlnyomórészt biofizikai és biokémiai törvényszerűségek alapján tartják fenn kölcsönös vonatkozásait környezetükkel. Minél magasabbrendű, minél bonyolultabb egy állati szervezet, annál inkább szüksége van finomabb, differenciáltabb szervekre, hogy megőrizhesse kölcsönös vonatkozását környezetével, hogy újratermelhesse önmagát. Ezt a fejlődést itt még vázlatosan sem fejthetjük ki (és nem is tartjuk erre illetékesnek magunkat), csak arra utalunk, hogy az állati tudat fokozatos fejlődése a biofizikai és biokémiai reagálásmódoktól az idegek által közvetített ingereken és reflexeken át az elért legmagasabb fokig mindig a biológiai újratermelés keretei között marad. Igaz, hogy egyre rugalmasabban reagálnak a környezetre és esetleges változásaira; ez nagyon világosan látszik bizonyos háziállatoknál vagy majomkísérleteknél. De ne feledjük el, amire már utaltunk, hogy itt egyrészt egy normálisan soha meg-nem-levő biztonságos környezet jön létre az állatok számára, másrészt,

hogy sohasem tőlük, hanem mindig az emberektől indul ki a kezdeményezés, irányítás, a „szerszámok” előteremtése stb. Az állati tudat a természetben sohasem haladja meg a biológiai létezés és újratermelés jobb szolgálatát, és ezért — ontológiailag nézve — a szerves lét epifenomenonja.

Csak a munkában, a célnak és eszközeinek tételezésében jut el odáig a tudat, egy önmaga által irányított aktusnak, a teleológiai tételezésnek az útján, hogy ne csupán alkalmazkodjék környezetéhez — mint azok az állatok is, amelyek objektíve akaratlanul megváltoztatják tevékenységükkel a természetet —, hanem olyan változásokat idézzen elő, amelyekre a természet magától képtelen lenne. Mivel tehát a megvalósulás természetet átformáló, újraformáló elvé vált, a tudat, mely ehhez impulzust és irányt adott, ontológiailag nem maradhat epifenomenon. Ez a megállapítás választja el egymástól a dialektikus és a mechanikus materializmust. Ez ugyanis csak a természetet és törvényszerűségeit ismeri el objektív valóságnak. Marx ismert Feuerbach-téziseiben nagyon határozottan különíti el az új materializmust a régítől, a dialektikust a mechanikustól: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékosága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékelhetőséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot*; nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett, érzéki objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek.” És a továbbiakban világosan kimondja, hogy a gondolkodás valósága, a tudat immár nem epifenomenális jellege csak a gyakorlatban fedezhető fel és bizonyítható: „Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól — tisztára *skolasztikus* kérdés.”¹⁴ Teljességgel megfelel e marxi megállapítások szellemének, hogy a munkát a gyakorlat ősfelművészetének írtuk le; sok évtizeddel később Engels is éppen a munkában látta az emberrelválás döntő motorját. Állításunk mind ez ideig csak deklaráció, persze olyan, amelynek már helytálló kimondása is tartalmazza, sőt megvilágítja a tárgy-komplexus néhány döntő meghatározását. De természetesen ez az igazság mint olyan csak akkor igazolható és bizonyítható, ha a lehető legteljesebben fejtjük ki. Már ezen a kezdeti fokon is megállapításunk helyességét tanúsítja az a puszta tény, hogy a valóság világába megvalósulások (az emberi gyakorlat munkában kivívott eredményei) lépnek be, mint a természetből le nem vezethető, új tárgyiassági formák, amelyek azonban mégis, éppen mint ilyenek, ugyanúgy valóságok, mint a természet termékei.

Ebben a fejezetben és a következőkben még sokat beszélünk a tudat konkrét megjelenési és megnyilvánulási módjairól és már nem epifenomenális jellegének konkrét létmódjáról. Most csak az alapproblémát jelezhetjük — egyelőre fölöttébb elvont módon. Két olyan egymáshoz képest önmagában véve különemű művelet elválaszthatatlan összetartozásáról van itt szó, amelyeknek új ontológiai kapcsolata adja mégis a munka tulajdonképpeni komplexusát, és amelyek, mint látni fogjuk, a társadalmi gyakorlat, sőt általában a társadalmi lét ontológiai alapzatát alkotják. A két szóbanforgó különemű művelet: egyrészt a számba jövő valóság lehető legpontosabb visszatükrözése, másrészt

¹⁴ MEGA, I, 5, 533. és köv. [Marx és Engels Művei, 3, Budapest 1960, 7.]

azoknak az okozati láncolatoknak ehhez kapcsolódó tételezése, amelyek, mint tudjuk, nélkülözhetetlenek a teleológiai tételezés megvalósításához. A jelenségnek ez az első leírása megmutatja majd, hogy a valóság e két egymástól különmemű szemléletmódja, mind külön-külön, mind pedig elkerülhetetlen kapcsolatukban, a társadalmi lét ontológiai sajátosságának alapját alkotja. Ha most a visszatükrözéssel kezdjük elemzésünket, akkor rögtön elválnak egymástól az objektumok, amelyek a szubjektumtól függetlenül léteznek, és a szubjektumok, amelyek tudati aktusokkal, többé-kevésbé helyes megközelítésben, leképezik, saját szellemi tulajdonukká tehetik ezeket az objektumokat. A szubjektumnak és az objektumnak ez a tudatossá vált szétválás-tása a munkafolyamat szükségszerű terméke, és egyúttal a specifikus emberi létezési mód alapja. Ha a szubjektum, a tudatban elkülönülve a tárgyi világtól, nem volna képes arra, hogy ezt szemlélje és magában való létében reprodukálja, akkor sohasem kerülhetne sor célkitűzésre, amely pedig még a legkezdetlegesebb munkának is alapja. Természetesen az állatok is kiépítenek egyfajta — mindig bonyolultabbá váló, végül valamiféle tudattal közvetített — viszonyt a környezetükkel. Mivel azonban ez mégis megmarad a biológia körében, sohasem válhat úgy széjjel és állhat úgy szembe egymással náluk a szubjektum és az objektum, mint az embereknél. Arra reagálnak nagy biztonsággal, ami megszokott életkörükből számukra hasznos vagy veszélyes. Olvastam például, hogy bizonyos fajtájú ázsiai vadlibák nemcsak általában a ragadozómadarakat ismerték fel messziről, hanem különféle fajaikat is pontosan megkülönböztették egymástól, és különféleképpen reagáltak rájuk. Ebből azonban semmiképp sem következik, hogy az emberhez hasonlóan fogalmilag is megkülönböztették egymástól ezeket a fajtákat. Nagyon kérdéses, hogy ha ezeket a ragadozómadarakat teljesen más viszonyok között, például közeli, nyugvó állapotban mutatták volna meg nekik, akkor egyáltalán azonosították volna-e távoli képükkel és a fenyegető veszéllyel. Ha az emberi tudat kategóriáit akarnánk az állatvilágra alkalmazni, ami mindig önkényes eljárás, akkor azt mondhatnánk, hogy a legfejlettebb állatok legjobb esetben képzeteket tudnak kialakítani környezetük legfontosabb mozzanatairól, de fogalmakat soha. Persze a „képzet” szót is fenntartással használhatjuk csak, mert ahol már kialakult a fogalmi világ, ott ez visszahat a szemléletre és a képzetre. Eredetileg ez a változás is a munka behatására ment végbe. Gehlen például helyesen mutat rá arra, hogy az emberi szemléletben az érzékek bizonyos munkamegosztása következik be, hogy az ember tisztán vizuálisan is észlelheti a dolgok olyan tulajdonságait, amelyeket mint biológiai lény csak tapintással foghatott fel.¹⁵

Későbbi összefüggésekben még sok mindent el kell mondanunk a munka által megszabott emberi fejlődés további következményeiről. Itt annak megállapítására kell szorítkoznunk, a munka-okozta új alapstruktúra megvilágítása érdekében, hogy a valóság visszatükrözésében, mint a munka céljának és eszközének előfeltételében, az ember elválik, leválik a környezetéről, eltávolodik tőle, ami tisztán megnyilvánul a szubjektum és az objektum szembenállásában. A valóság visszatükrözésében a képmás leválik a leképezett valóságról és önálló „valósággá” csapódik le a tudatban. Azért használtuk az idézőjelet, mert a valóság csupán reprodukálódik a tudatban; új tárgyiassági forma keletkezik, de nem valóság, és — éppen ontológiaiailag — a reprodukált valóság

¹⁵ A. Gehlen: „Der Mensch”, Bonn 1950, 43, 67.

nem hasonlíthat, és még kevésbé lehet azonos azzal, amit reprodukál. Ellenkezőleg, ontológiailag a társadalmi lét két különmemű mozzanattá válik szét, amelyek a lét szempontjából nemcsak különmeműek, hanem éppenséggel ellentétek is: az egyik a lét, a másik a lét visszatükröződése a tudatban.

Ez a kettősség a társadalmi lét alapvető ténye. A lét korábbi fokai ehhez képest szigorúan egységesek. Ezt az alapvető kettősséget sohasem szüntetheti meg teljesen, hogy a visszatükröződést szakadatlanul és elkerülhetetlenül a létre vonatkoztatják, és hogy ez hat rá már a munkában is, nem beszélve a távolabbi közvetítésekről (amelyeket csak később tárgyalhatunk), sem az, hogy a visszatükröződést a tárgy határozza meg. Ezzel a kettősséggel lép ki az ember az állatvilágból. Amikor Pavlov leírta a második jelzőrendszert, mely csak az ember sajátja, helyesen állapította meg, hogy kizárólag ez a rendszer távolodhat el a valóságtól, és téveszthet utat. Ez csak azért lehetséges, mert a visszatükröződés a tudattól független, intenzíven mindig végtelen, teljes tárgyra irányul, ezt magábanvaló létében akarja megragadni, és éppen az ehhez szükséges, önmaga által kitűzött távolság következtében vallhat kudarcot. Ez persze nemcsak a visszatükröződés kezdeti szakaszaira vonatkozik. Amikor már kialakultak a valóság megragadásának olyan önmagukban egynemű és zárt segédkonstrukciói, mint a matematika, a geometria, a logika stb., akkor is változatlanul megmarad a tévedésnek ez a lehetősége, amelyet az eltávolodás okozott; bizonyos primitív tévedési lehetőségek — viszonylag — kiiktatódnak ugyan, de bonyolultabbak lépnek a helyükbe, éppen a nagyobb távolságot teremtő közvetítő rendszerek miatt. Másrészt e távolságteremtésből és objektiválódásból az következik, hogy a képmások sohasem lehetnek a valóság kvázi-fotografikus, mechanikusan hű másolatai. Mindig a célkitűzések, tehát, genetikusan szólva, az élet társadalmi reprodukciója, eredetileg a munka határozza meg őket. „Az esztétikum sajátossága” című művemben a hétköznapi gondolkodást elemezve utaltam a visszatükröződésnek erre a konkrét teleológiai beállítottságára. Azt mondhatnánk, hogy éppen ebben rejlik termékenysége, újra törő szakadatlan felfedező tendenciájának forrása, míg az imént vázolt objektiváció ellentétes irányban gyakorol helyesbítő hatást. Az eredmény tehát, mint komplexusok esetében mindig, az ellentétek kölcsönhatásából adódik.

Ezzel azonban még nem tettük meg a döntő lépést a visszatükröződés és a valóság ontológiai viszonyának megértése felé. A visszatükröződés itt sajátos, ellentmondásos pozíciót foglal el. Egyrészt minden lét szigorú ellentéte, tehát — éppen mert visszatükröződés — nem lét; másrészt és ugyanakkor a társadalmi létben új tárgyiasságok létrejöttét, e lét azonos vagy magasabbszintű reprodukcióját mozditja elő. Ez a valóságot visszatükröző tudatnak bizonyos lehetőség-jelleget kölcsönöz. Ezt a problémát érintette N. Hartmann is, amikor Arisztotelésznek és a megarai iskolának a vitáját tárgyalta. Arisztotelész azon a nézeten van, hogy egy építőmester lehetősége (*δύναμις*) szerint akkor is építész, ha éppen nem épít, Hartmann viszont a munkanélküliekre utal, akiknél megnyilvánul e lehetőség ténylegesen semmis jellege, nevezetesen az, hogy nem dolgozhat. Hartmann példája nagyon tanulságos, mert megmutatja, hogy egyoldalú és leszűkített elképzeléseinek bűvkörében milyen figyelmen kívül halad el a tényleges probléma mellett. Vitathatatlan ugyanis, hogy mélyreható társadalmi válság esetén sok munkásnak csakugyan nincs lehetősége arra, hogy dolgozzon; de éppolyan vitathatatlan — és ezért sejlik olyan mély igazság az arisztotelészi dűnamisz-koncepcióban —, hogy kedvező konjunkturális

fordulat esetén ismét mindenkor folytathatja régi munkáját. Ez a sajátossága, a társadalmi lét ontológiájának szempontjából, hogy volna másképp meghatározható, mint hogy neveltetése, pályafutása, tapasztalatai stb. következtében a munkánélküli is — dűnamisza szerint — munkás marad? Ebből nem következik, amitől Hartmann fél, a „lehetőség kísértet-léte”, mert a munkánélküli (azzal együtt, hogy valójában lehetetlen munkát találnia), éppúgy létező, potenciális munkás, mint abban az esetben, ha törekvései valóra válnak és munkát talál. Azt kell megérteni, hogy Arisztotelész, aki szélesebben és mélyebben, egyetemesen és sokoldalúan a valóság teljességének filozófiai megragadására törekedett, olyan jelenségeket vett észre, amelyekkel Hartmann, logikai-ismeretelméleti előítéletei és elfogultságai miatt, tanácstalannul áll szemben, noha helyesen ismer fel bizonyos problémákat. Ezen a tényen nem változtat lényegesen, hogy Arisztotelésznél gyakran zavarosan hat a lehetőségnek ez a kategóriája, mert hamis nézeteket táplál a nem-társadalmi valóságnak és a társadalom egészének teleológiai jellegéről; csak arra kell vigyázni, hogy az ontológiailag valóságost meg tudjuk különböztetni a nem-teleológiai jellegű létformákba való pusztá belevetítésektől. Azt lehetne persze mondani, hogy a megszerzett képességek valamely munka elvégzésére éppúgy a munkánélküli munkás tulajdonságai maradnak, mint bármely más létezők olyan egyéb tulajdonságai, amelyek például a szervesetlen természetben gyakran nagyon hosszú időn keresztül nem válnak ténylegesen hatékonyakká. Korábban utaltunk már a tulajdonság és a lehetőség összefüggésére. Ez talán elegendő volna Hartmann megcáfolásához, de ahhoz nem, hogy felfogjuk annak az itt megnyilvánuló lehetőségnek a specifikumát, amelyre Arisztotelész dűnamisz-konceptiója céloz. A kapcsolódási pontot érdekes módon éppen Hartmannnál találhatjuk meg. A biológiai lét elemzésekor utal arra, hogy egy organizmus alkalmazkodási képessége — Hartmann kifejezésével élve — a labilitásától függ. Nem változtat a dolgon, hogy Hartmann e kérdés tárgyalásakor nem érinti a lehetőség problémáját. Az organizmusoknak ezt a jellegzetességét természetesen tulajdonságuknak is nevezhetjük, és ezzel a lehetőség problémáját itt is elintéztetnek nyilváníthatnánk. Ezzel azonban csak megkerülnénk jelenlegi problémánk magvát. Egyre megy, hogy ez a labilitás jelenleg még nem előre ismerhető fel, hanem csak utólag állapítható meg, mert az a kérdés, hogy valami — ontológiai értelemben — megismerhető-e, csöppet sem befolyásolja azt, hogy ebből a szempontból létezik-e. (Két esemény egyidejűségének ontológiai realitása nem függ attól, hogy tudjuk-e mérni ezt az egyidejűséget.)

Kérdésfeltevésünk úgy válaszolt erre az ontológiai problémára, hogy a lehetőség, éppen ontológiai szempontból, magában véve nem lét, tehát nem „kísértet-lét”, hanem egész egyszerűen nem-lét. És mégis kétségkívül ez az okozati sorok tételezésének döntő előfeltétele, mégpedig ontológiai és nem ismeretelméleti értelemben. Arisztotelész dűnamisz-konceptiója az így létrejött ontológiai paradoxont akarja dialektikus racionalitással megvilágítani. Arisztotelész helyesen ismeri fel a teleológiai tételezés ontológiai jellegét, amikor lényegét a dűnamisz-konceptióval szétválaszthatatlanul összekapcsolja, ezzel a meghatározással: a képesség (dűnamisz) „tehetség arra, hogy valamit jól vagy egy döntésnek megfelelően hajtsunk végre”, és ezt a meghatározást nem-sokára így konkretizálja: „Mert a befolyásoltnak a forrás következtében, amely befolyásolja, elismerjük azt a képességét, hogy befolyásoltatik — mégpedig olykor olyan forrás következtében, amely csak általában, tetszés szerint hat

rá, olykor azonban olyan forrás következtében, amely nemcsak tetszés szerint hat rá, hanem javít rajta. — A képesség továbbá tehetség arra, hogy valamit jól vagy egy döntésnek megfelelően hajtsunk végre; mert olyan emberekről, akik csak általában tudnak járni vagy beszélni, de ezt nem jól vagy nem egy szándéknak megfelelően teszik, azt szoktuk mondani, hogy nem tudnak beszélni vagy járni.”¹⁶ Arisztotelész világosan látja e helyzet egész ontológiai paradoxonát; megállapítja, „hogy a megvalósítás lényegéből kifolyólag korábbi, mint a tehetség” és nagyon határozottan mutat rá az itt található modalitás-problémára: „Minden képesség egymásnak ellentmondó dolgok egyidejű képessége; mert ami nem képes létezni, az egyáltalán nem létezhet; de ami képes létezni, az mindig képes arra is, hogy ne valósuljon meg. Ami tehát képes arra, hogy legyen, az éppúgy képes arra, hogy legyen, mint arra, hogy ne legyen; ugyanaz a dolog tehát képes arra, hogy legyen, és egyúttal képes arra is, hogy ne legyen.”¹⁷

A terméketlen skolasztika útvesztőjébe vezetne, ha most azt követelnénk Arisztotelésztől, hogy „vezesse le” kényszerítő logikával a „szükségszerűséget” az általa oly jól vázolt tényállásból. Ez ilyen vegytisztán ontológiai kérdés esetében elvileg lehetetlen. Bizonyos kuszaságok és ezek következtében látszatlevezetések keletkeznek Arisztotelésznél minden olyan alkalommal, amikor ezeket a helyes felismeréseit ki akarja tágítani, az emberi gyakorlaton túra. A munka jelensége a maga egyedülálló voltában, mint egy újonnan kialakult létfok dinamikus-komplex központi kategóriája tisztán elemezhető formában áll előttünk, ahogy már Arisztotelész előtt is állt, most csak az a feladat, hogy ezt a dinamikus szerkezetet megfelelő ontológiai elemzéssel, mint komplexust tárjuk fel és ilymódon — a marxi modell alapján, amely szerint az ember anatómiája adja meg a kulcsot a majom anatómiájához — legalább az idevezető elvont-kategoriális utat tudjuk megvilágítani. Fölöttébb valószínűnek látszik, hogy a biológiailag legfejlettebb állatok labilitása, amelyet Hartmann is jelentőségének megfelelően tárgyalt, bizonyos alapot nyújthatott ehhez. Az emberrel állandó és meghitt kapcsolatban álló háziállatok fejlődése mutatja, milyen nagy lehetőségek rejtőzhetnek ebben a labilitásban. Egyúttal azonban le kell szögezni: ez a labilitás csak általános alapja lehet annak, hogy e jelenség legfejlettebb formája eljut a valódi emberi lét alapjaihoz, olyan ugrással, mely a legprimitívebb, az állati létből éppen kibontakozó ember tételező tevékenységében következik be. Az ugrást tehát csak post festum lehet megértetni, még ha jelentős gondolati előretörések, mint az arisztotelészi dűnamiszfogalomban rejlő lehetőségnek ez az új formája, sok mindent tisztáz is vele kapcsolatban.

A visszatükröződéstől mint a nemlét különös formájától az okozati összefüggések tételezésének tevékeny és produktív létéig vezető átmenet fejlett formája az arisztotelészi dűnamisznak, amelyet a munkafolyamatban végrehajtandó tételezések alternatív jellegének határozhatunk meg. Ez a jelleg először a munka céljának tételezésekor bukkan napvilágra. A legkönnyebben ezt a legkezdetlegesebb munkafolyamatok vizsgálatakor állapíthatjuk meg. Ha az ősember egy kőhalomból kiválaszt egy követ, amely céljaira alkalmasnak látszik, és a többit otthagya a földön, akkor világos, hogy itt válasz-

¹⁶ „Metaphysik”, Δ könyv 12. fejezet.

¹⁷ Uo. ☉ könyv 8. fejezet.

tással, alternatívával van dolgunk; mégpedig éppen abban az értelemben, hogy a kő, mint a szervesetlen természet magában való tárgya, semmilyen módon nem volt előre megformálva arra a célra, hogy e tételezés eszköze legyen. Természetesen a fű sem azért nő, hogy a szarvasmarhák lelegeljék, és ezek sem azért látnak napvilágot, hogy a ragadozók táplálkozásához a húst szolgáltatassák. De mindkét esetben a táplálkozó állatok biológiai kötődnek ahhoz a fajta táplálékhoz, amely magatartásukat biológiai szükség-szerűséggel meghatározza. Ez egyértelműen meghatározza itt megnyilatkozó tudatukat is: az epifenomenon sohasem alternatíva. Az eszközül választott követ azonban olyan tudati tevékenység választja ki, amelynek nincs már biológiai jellege. A megfigyelésnek és tapasztalásnak, vagyis a visszatükrözésnek és tudatszertű feldolgozásának révén az ember felismeri a kő bizonyos tulajdonságait, amelyek alkalmassá vagy alkalmatlanná teszik azt a tervezett tevékenység számára. Egy kő kiválasztásának kívülről nézve fölöttébb egyszerű és egységes aktusa belső szerkezetét tekintve igen bonyolult és ellentmondásos. Ugyanis két, egymásra heterogén módon vonatkozó alternatíváról van itt szó. Először: helyesen vagy tévesen választotta-e az ember a követ kitűzött célja szempontjából? Másodsor: helyesen vagy tévesen tűzte ki célját, vagyis valóban alkalmas eszköz-e általában a kő e célkitűzés számára? Könnyen belátható, hogy mindkét alternatíva csak a valóság visszahatásának dinamikusan működő és dinamikusan feldolgozott rendszeréből (tehát magukban véve nem létező aktusok rendszeréből) emelkedhet ki. De éppilyen nyilvánvaló az is, hogy csak ha a léttel nem bíró visszahatás eredményei ilyen alternatív szerkezetű gyakorlattá sűrűsödnek össze, akkor válhat a természeti létező a társadalmi lét keretei közt létező valamivé, például késsé vagy baltává, tehát e létező teljesen és gyökeresen új tárgyiassági formájává. A kőnek ugyanis a maga természeti létezésében és így létében semmi köze sincs a késhez vagy a baltához.

Az alternatívának ez a sajátossága még szemléletesebben domborodik ki valamivel fejlettebb fokon, amikor nemcsak kiválasztják és munkaeszköznek használják a követ, hanem további feldolgozási folyamatnak vetik alá, hogy jobb munkaeszköz legyen. Itt, ahol a munka még szorosabb értelemben valósul meg, még nyilvánvalóbban tárul fel az alternatíva valódi lényege: nem egyszeri döntés, hanem folyamat, új és új alternatívák szakadatlan időbeli lánc. Bármilyen futólagos pillantást vetünk egy tetszés szerinti — esetleg mégoly kezdetleges — munkafolyamatra, látnunk kell, hogy ez sohasem valamely célkitűzés pusztán mechanikus keresztülvitele. A természetben az okozati láncolat „magától” perog le, saját benső természeti szükségességére: a „ha . . . akkor” törvénye szerint. A munkában viszont, mint láttuk, nemcsak a célt tételezik teleologikusan, hanem tételezett kauzalitással kell átalakulnia az okozati láncolatnak is, mely a célt megvalósítja. A munkaeszköz és a munkatárgy ugyanis magukban véve egyaránt természeti kauzalitásnak alávetett természeti dolgok, amelyek csak a teleológiai tételezésben, e tételezés által juthatnak társadalmilag létező tételezettséghez a munkafolyamat során, noha természeti tárgyak maradnak. Ezért a munkafolyamat részleteinél folyamatosan megismétlődik ez az alternatíva: a köszörülés, a csiszolás stb. folyamatában minden mozdulatot helyesen kell eltervezni (a valóság helyes visszahatásának alapján), helyesen kell célra irányítani, manuálisan végrehajtani. Ha ez nem következik be, akkor a tételezett okozatiság minden pillanatban be-szünteti hatékonyságát, és a kő ismét egyszerű, természeti okozatiságnak alá-

vetett, természeti létezővé válik, amelynek semmi köze többé a munkaeszköz-höz vagy a munkatárgyhoz. Az alternatíva tehát egy helyes vagy téves tevékenység között támad, hogy olyan kategóriákat hozzon létre, amelyek csak a munkafolyamatban válnak a valóság formáivá.

A hibák természetesen nagyon különféle árnyalatúak lehetnek, nevezetesen vagy kijavíthatók a következő művelettel, illetve műveletekkel, ami ismét új alternatívákat vezet be a döntések már vázolt láncolatába — és itt további változatok iktathatók be, aszerint, hogy könnyen vagy nehezen, egy művelettel vagy műveletek sorával hajtható-e végre a helyesbítés —, vagy az elkövetett hiba megghiúsítja az egész munkát. Az alternatívák tehát a munkafolyamatban nem egyformák, nem egyenrangúak. Churchill a társadalmi gyakorlat sokkal bonyolultabb eseteiről szellemesen azt mondta, hogy valamely döntés a „következmenyek időszakába” vezetheti az embert; ez mint minden társadalmi gyakorlat szerkezeti ismerve már a legkezdetlegesebb munkában is felmerül. A munkafolyamatnak mint alternatívák láncolatának ezt az ontológiai szerkezetét nem homályosíthatja el, hogy a fejlődés során, bizonyára már viszonylag alacsony fejlettségi fokokon, a munkafolyamat egyes alternatívái a begyakorlás és a megszokás révén feltételes reflexekké válnak és ezért a tudat szempontjából „öntudatlanul” hajthatók végre. Nem foglalkozhatunk itt behatóan a feltételes reflexek sajátosságával és funkciójával — bonyolultabb fokokon, mind magában a munkában, mind pedig a társadalmi gyakorlat összes többi területén például a rutin ellentmondásosságának formájában mutatkoznak meg —, csak azt kell megállapítani, hogy eredetileg minden feltételes reflex alternatív döntés tárgya volt, mégpedig mind az emberiség fejlődése során, mind pedig minden egyénnél, hiszen ezek a feltételes reflexek csak tanulással, begyakorlással stb. alakíthatók ki, és e folyamat éppen az alternatívák láncolatával kezdődik.

Tehát az alternatíva, mely maga is tudati művelet, az a közvetítő kategória, amelynek segítségével a valóság visszatükrözése valamiféle létező tételezésének motorjává válik. Hangsúlyozni kell itt, hogy ez a létező a munkában mindig természeti, és ezt a természeti jellegét sohasem lehet teljesen megszüntetni. Bármekkora is a munkafolyamatban az okozatiságok teleológiai tételezésének átformáló hatása, a természeti korlát csak visszaszorítható, de teljesen nem szüntethető meg; ez éppúgy vonatkozik az atomreaktorra, mint a kőbaltára. Ugyanis, hogy itt csak egyetlen felmerülő lehetőséget említsünk meg, a természeti okozatiságokat alávetik ugyan a munkában tételezetteknek, de hatásuk nem szűnik meg teljesen, hiszen minden természeti tárgy magában foglalja a tulajdonságoknak mint lehetőségeknek intenzív végtelenségét. Mivel hatékonyságuk teljesen heterogén kapcsolatban van a teleológiai tételezéssel, sok esetben a teleológiai tételezéssel ellentétes, sőt olykor ezt szétromboló következményekkel jár. (A vas rozsdásodása stb.) Ebből az következik, hogy az alternatívának a mindenkorai munkafolyamat befejezése után is működésben kell maradnia, mint felügyeletnek, ellenőrzésnek, javító munkálatoknak stb., hogy az ilyen megelőző tételezések szükségképpen állandóan szaporítják a célkitűzésben és megvalósításában rejlő alternatívákat. A munka fejlődése ezért nagyban hozzájárul ahhoz, hogy az emberi gyakorlatnak, az ember önmagával és környezetével kapcsolatos magatartásának alternatív jellege mind erőteljesebben az alternatív döntésekre épüljön fel. Tehát az állításág legyőzése az emberréválást ugrásszerűen előidéző munka révén és a tudat tisztán biológiailag determinált epifenomenális jellegének legyőzése a munka

fejlődése révén feltartóztathatatlanul fokozódik, és minden eluralkodó egyetemlegességre jut. Itt is látható, hogy az új létformák csak fokozatosan bontakozhatnak ki saját szférájuk valóban uralkodó egyetemleges meghatározásaiáé. Az ugrásszerű átmenet idején, és még utána is sokáig állandóan versengenek az alacsonyabb létformákkal, amelyekből származtak és amelyek — megszüntethetetlenül — anyagi alapjukat alkotják, akkor is, amikor átférmálódási folyamatuk már nagyon magas szintet ért el.

Innen visszapillantva méltányolhatjuk csak teljes horderejének megfelelően az Arisztotelész-felfedezte dünamiszt, mint a lehetőség új formáját. Mert a célt és megvalósításának eszközét megalapozó tételezés a fejlődés során mind határozottabban egy sajátos, rögzített alakot ölt, amely azt az illúziót keltethetné, mintha már magában véve társadalmilag létezne. Gondoljunk csak egy létszámú kollektíva dolgozza ki, vitatja meg, kalkulálja stb., még mielőtt magában a termelésben megvalósulhatna. Noha ilymódon sok ember anyagi egzisztenciája alapul az ilyen modellek kidolgozásán, és noha a modellalkotás folyamatának jelentős anyagi bázisa szokott lenni (hivatalok, intézmények stb.), a modell mégis — arisztotelészi értelemben — lehetőség marad, amelyet éppúgy csak a végrehajtásra vonatkozó, alternatívákön nyugvó döntés, és maga a végrehajtás válhat valóra, mint az ősembernek azt a döntését, hogy ezt vagy azt a követ választja-e ki balta vagy fejsze céljára. Sőt a döntés alternatív jellege, mely a teleológiai tételezés megvalósítását tüzi ki célul, még bonyolultabbá válik, és ez még erőteljesebben hangsúlyozza jelentőségét, mint ugrást a lehetőségtől a valósághoz. Gondoljuk csak meg, hogy az ősember számára az alternatíva tárgya még csak az általában vett közvetlen használhatóság volt, a termelés vagyis a gazdaság társadalmiságának fejlődésével viszont mind szétágazóbb, differenciáltabb alakot öltének az alternatívák. Már a technika fejlődésének is az a következménye, hogy a modell terve szükségképpen alternatívák láncolatának eredménye, de a technika mégoly magas fejlődési foka (egy sor tudománnyal való aláducolása) sem lehet az alternatívák eldöntésének egyedüli alapja. Az így kidolgozott technikai optimum ugyanis korántsem esik egybe magától a gazdasági optimummal. A gazdaság és a technika szétválaszthatatlanul együtt létezik ugyan a munka fejlődésében, szakadatlan kölcsönhatásban vannak egymással, ez azonban nem szünteti meg különeműségüket, amely, mint láttuk, a cél és az eszköz ellentmondásos dialektikájában nyilvánul meg, sőt, gyakran még fokozza is ellentmondásosságukat. Ennek a különeműségnek — bonyodalmaival itt nem foglalkozhatunk — az a következménye, hogy a munka mind magasabbrendű, mind társadalmibb megvalósulása érdekében megalkotta ugyan segédeszközként a tudományt, de kölcsönös vonatkozásuk mindig csak egyenlőtlen fejlődésben bontakozhatott ki.

Ha most egy ilyen tervet ontológiaiilag veszünk szemügyre, akkor tisztán áthatjuk, hogy rendelkezik az arisztotelészi lehetőség, a képesség ismérveivel: „Ami tehát képes arra, hogy legyen, az éppúgy képes arra, hogy legyen, mint arra, hogy ne legyen.” Marx pontosan Arisztotelész szellemében mondja, hogy a munkaeszköz a munkafolyamat során „a pusztá lehetőségéből szintén valóságba fordult át”.¹⁸ Bármilyen bonyolult legyen is, és bármennyire helyes visszatükrözések alapján készül is el egy terv, ha elutasítják, akkor nemlétező

¹⁸ Marx: „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie”, Moszkva 1939—41, 208.

marad, még ha magában rejti is annak lehetőségét, hogy létezővé váljon. Továbbra is érvényes tehát, hogy a képesség létezővé való átváltoztatását csak annak az embernek (vagy kollektívának) az alternatívája eszközölheti ki, aki hivatott arra, hogy az anyagi megvalósulás folyamatát munkával beindítsa. Ez nemcsak a valóráválás ilyen lehetőségének felső határát húzza meg, hanem az alsó határt is, amely meghatározza, hogy mikor és mennyiben válhat a valóság megvalósulásra törvő tudatszerű visszatükröződése ilyen értelmű lehetőséggé. A lehetőségnek ezt a határát semmiképp sem lehet a közvetlen racionalitásban elért gondolati szintre, egzaktásra, eredetiségre stb. visszavezetni. Egy munkacélkitűzés tervének szellemi mozzanatai természetesen, végső soron, fontos szerepet játszanak az alternatíva eldöntésében, de a gazdasági ráció fetiszizálására vezetne, ha ebben látnánk egyedül a lehetőség valóráválásának motorját a munka területén. Az ilyen ráció mítosz, akárcsak az a feltételezés, hogy a már válót alternatívák az elvont tiszta szabadság szintjén alakulnának ki. Mindkét esetben ragaszkodni kell ahhoz, hogy a munkalternatívák mindig konkrét körülmények között törnek döntésre, és ismét egyre megy, hogy egy kőbalta vagy egy olyan autó modelljének elkészítéséről van-e szó, amelyet aztán százezer példányban állítanak elő. Ennek először is az a következménye, hogy a racionalitás arra a konkrét szükségletre támaszkodik, amelyet minden egyedi terméknek ki kell elégítenie. Így hát e szükséglet kielégítését, következésképp a róla kialakított elképzeléseket is determináló tényezők határozzák meg a terv szerkezetét, a szempontok kiválasztását és csoportosítását, és a megvalósítás okozati viszonyainak helyes visszatükrözésére tett kísérletet is; a meghatározás tehát végső soron a tervezett megvalósítás egyediségére épül fel. Racionalitása tehát sohasem abszolút, hanem csak — mint a megvalósítási kísérleteknél általában — egy „ha . . . akkor”-összefüggés konkrét racionalitása. Egy alternatíva csak úgy lehetséges, hogy ha ilyen kereteken belül léteznek ilyesforma kapcsolatok: az alternatíva — e konkrét komplexuson belül — feltételezi, hogy az egyes lépések szükségszerűen egymásból következnek. Azt lehetne persze ez ellen felhozni, hogy mivel az alternatíva és a predetermináció logikusan kizárja egymást, az előbbinek a döntés szabadságán kell ontológiailag alapulnia. Ez bizonyos mértékig, de csak bizonyos mértékig igaz is. De hogy ezt valóban megértsük, szem előtt kell tartanunk, hogy az alternatíva minden oldalról nézve csak konkrét lehet: egy konkrét ember (vagy embercsoport) döntése egy konkrét célkitűzés megvalósításának legjobb konkrét feltételeiről. Ebből következik, hogy a munkában minden alternatíva (és az alternatívák láncolata) sohasem általában a valóságra vonatkozik; utak közti konkrét választás ez, melynek célját (végső soron a szükséglet kielégítését) nem a döntést hozó személy alakította ki, hanem a társadalmi lét, amelyben ez a személy él és működik. A szubjektum csak ebből a tőle függetlenül létező létkomplexusból tehet célkitűzést, alternatívája tárgyává bizonyos, e létkomplexus által meghatározott lehetőségeket. És épp ilyen könnyű belátni azt is, hogy a döntés mozgásterét szintén ez a létkomplexus szabta meg; magától értetődik persze, hogy a helyes visszatükröződés szélessége, tágassága, mélysége stb. fontos szerepet játszik itt, de ez mit sem változtat azon, hogy a teleológiai tételezésen belüli okozati sorok tételezését is — közvetlenül vagy közvetve — végső soron a társadalmi lét határozta meg.

Természetesen ez nem érinti azt a tényt, hogy a teleológiai tételezésre vonatkozó mindenkori konkrét döntés sohasem vezethető le teljesen, kényszerítő

szükségyszerűséggel a korábbi feltételekből. Másrészt viszont meg kell állapítani, hogy ha nem a mindenkori egyes teleológiai tételezéseket vesszük szemügyre, hanem e műveletek összességét és kölcsönös vonatkozásait a mindenkori társadalomban, akkor elkerülhetetlenül tendenciális hasonlóságokat, konvergenciákat, típusokat stb. állapítunk meg köztük. A teljességen belül e konvergáló, illetve divergáló tendenciák aránya mutatja a teleológiai tételezések imént jelzett konkrét mozgásterének realitását. Az a valóságos társadalmi folyamat, amelyből mind a célkitűzés, mind pedig az eszközök megtalálása és alkalmazása fakad, határozza meg éppen a lehetséges kérdések és feleletek, a ténylegesen megvalósítható alternatívák konkrétan körülhatárolt mozgásterét. A meghatározó tényezők a mindenkori totalitásban még konkrétabb és szilárdabb körvonalakkal mutatkoznak meg, mint az elszigetelten szemlélt egyedi tételezések esetében. Ezzel azonban az alternatívának csak egyik oldalát vizoltuk. A mindenkori mozgáster mégoly világosan körülhatárolt leírása sem szüntetheti meg azt a tényt, hogy az alternatíva aktusa tartalmazza a döntés, a választás mozzanatát, és hogy az emberi tudat e döntés „helye” és szerve; éppen ez az ontológiailag valóságos funkció emeli ki ezt a tudatot a teljesen biológiai meghatározottságú állati tudatformák epifenomenalitásából.

Ezért bizonyos értelemben beszélhetnénk itt annak a szabadságnak az ontológiai csirájáról, amely az emberről és a társadalomról folyó filozófiai vitákban olyan nagy szerepet játszott és játszik még ma is. De a szabadság ontológiai kialakulásának sajátosságát, amely a munkafolyamaton belüli alternatívában jelentkezett először, még világosabban kell konkretizálni, hogy kiküszöbölhessük a félreértéseket. Ha ugyanis a munkát eredeti sajátosságának megfelelően, használati értékek létrehozójának fogjuk fel, az ember (társadalom) és a természet közti anyagcsere „örök” formájának, mely a társadalmi formák változásában is mindig megmarad, akkor nyilvánvaló, hogy az alternatíva jellegét meghatározó szándék a természeti tárgyak megváltoztatására tör, még ha társadalmi szükségletek váltották is ki. Eddigi fejtegetéseinkben arra törekedtünk, hogy megragadjuk a munkának ezt az eredeti sajátosságát, és a későbbi elemzések számára tartjuk fenn fejlettebb, bonyolultabb formáit, amelyek már a csereértéknek és a használati értékkel való kölcsönös vonatkozásainak társadalmi-gazdasági tételezésénél felmerülnek. Természetesen nehéz az elvontságnak ezt a szintjét marxi értelemben mindenütt következetesen fenntartani, anélkül, hogy egyes elemzések során ne érintsünk olyan tényeket, amelyek már feltételezik a mindenkori társadalom által meghatározott, konkrétabb körülményeket. Ez történt, amikor imént a technikai és gazdasági optimum különmeműségéről beszéltünk; csak azért kockáztattuk meg ott a létkör ilyen kiterjesztését, hogy konkrét példával — úgyszólván mint horizontot — jelezzük, milyen bonyolult mozzanatok játszhatnak közre a lehetőség valósággá-változtatása során. Most azonban a munkáról kizárólag a szó legszűkebb értelmében, ősfarmájában beszélhetünk, mint az ember és a természet közti anyagcsere szervéről, mert csak így mutathatjuk fel azokat a kategóriákat, amelyek ebből az ősfarmából ontológiai szükségyszerűséggel fakadnak, és amelyek ezért a munkát az általában vett társadalmi gyakorlat modelljévé avatják. Jövendő vizsgálatok feladata lesz, hogy feltárják, először főként az etikában, azokat a bonyodalmakat, megszorításokat stb., amelyek a kibontakozott totalitásban megragadott társadalom talajából nőnek ki.

Ilyen értelmezésben a munka ontológiailag kettős arculatú: egyrészt ebből az általánosságából kiviláglik, hogy a gyakorlatot csak egy szubjektum teleo-

lógiai tételezése teszi lehetővé, de ez a tételezés magában foglalja a természet kauzális folyamatainak mint önmagukban vett tételezéseknek a megismerését és tételezését. Másrészt ebben óriási túlsúlyban van a kölcsönös viszony ember és természet között, és ezért a tételezés elemzések jogunk van arra, hogy csak az ebből fakadó kategóriákat vegyük tekintetbe. Nemsokára látni fogjuk, hogy a munkának a szubjektumában előidézett változásait is e viszonynak az a különossége jellemzi, amely az újonnan létrejött kategóriák sajátosságát uralja, úgyhogy más igen fontos változások, amelyek a szubjektumban mennek végbe, már fejlettebb, társadalmi szempontból magasabb szakaszok termékei, amelyeknek eredeti formája persze szükségképpen a puszta munkában találja meg ontológiai előfeltételét. Láttuk, hogy éppen az alternatíva az a döntő új kategória, amelytől a lehetőség a valóságba csap át. Mi hát ennek a lényeges ontológiai tartalma? Első pillanatban talán meglepőnek hangzik, ha ennél, mint döntő mozzanatnál túlnyomórészt megismerésszerű jellegét hangsúlyozzuk. A teleológiai tételezésre az első ösztönzést magától értetődően a szükséglet kielégítésére törő akarat adja. Ez azonban még az állati és az emberi élet közös vonása. Az utak csak akkor válnak szét, amikor a szükséglet és kielégítése közé beiktatódik a munka, a teleológiai tételezés. Már ebben a tényben is, amely a munkára való első ösztönzést tartalmazza, világosan kifejeződik túlnyomórészt ismeretszerű jellege, mert kétségkívül a tudatos magatartás győzelmét jelenti a biológiailag ösztönszerű magatartás spontaneitásával szemben, ha a munka mint közvetítés a szükséglet és közvetlen kielégítése közé iktatódik.

Még világosabban látható ez, ha a közvetítés a munka alternatíváinak láncolatában valósul meg. A dolgozónak szükségképpen sikerre kell törekednie. Ezt azonban csak akkor érheti el, ha mind a célkitűzésben, mind pedig eszközei kiválasztásában szakadatlanul azon iparkodik, hogy objektív, magábanvaló létében ragadjon meg mindent, ami összefügg a munkával, és magatartását a magábanvaló célnak és eszközeinek megfelelően alakítsa ki. Ez nemcsak az objektív visszatükrözésre való törekvést jelenti, hanem azt is, hogy a dolgozó ki akar kapcsolni minden olyan pusztán ösztönös, érzelmi stb. tényezőt, amely az objektív felismerésben zavarhatná. Éppen így kerekedik a tudat az ösztönök fölé, az ismeretszerű a pusztán emocionális reagálás fölé. Ezzel természetesen nem akarjuk azt mondani, hogy az ősember kialakuló munkája a mai tudat formái között játszódtott le. A tudatformák bizonyára annyira különböznek egymástól minőségileg, hogy amazt még csak rekonstruálni sem tudjuk. Mégis, mint már láttuk, a munka objektív, létszerű előfeltételei közé tartozik, hogy csak a valóság helyes, tudattól független visszatükrözése valósíthatja meg a célkitűzéssel szemben közönyös, különmemű természeti kauzalitásokat, csak ez változtathatja át őket tételezett, a teleológiai tételezést szolgáló okozatiságokká. A munka konkrét alternatívái tehát a cél meghatározásában és keresztülvitelében egyaránt végső soron mindenekelőtt a helyesség és a tévesség közti választást foglalják magukban. Ez adja ontológiai lényegüket, azt a hatalmukat, hogy az arisztotelészi dünamiszt mindenkor konkrétan valósítsák meg. A munka-alternatíváknak ez az elsődleges ismeretszerűsége tehát megszüntethetetlen tény, ez a munka ontológiai éppigyléte; így hát ettől ontológiailag egészen függetlenül felismerhető, hogy ez eredetileg és talán még hosszú ideig mely tudatformák közt realizálódott.

A dolgozó szubjektumnak ez az átváltozása — az ember tulajdonképpeni emberréválása — a munka ezen objektív éppigylétének szükségsszerű, létszerű

következménye. Munka-meghatározásában, amelynek szövegét már részletesen idéztük, Marx is beszél arról a döntő befolyásról, amelyet a munka az emberi szubjektumra gyakorol. Kimutatja, hogy az ember, miközben a természetet befolyásolja, megváltoztatja, „egyúttal megváltoztatja saját természetét. Kifejleszti a benne szunnyadó képességeket, és saját uralma alá hajtja erői játékát.”¹⁹ Ez mindenekelőtt azt jelenti, amiről már a munka objektív elemzésekor beszélnünk kellett, hogy a tudat a pusztán biológiai ösztönélet fölé kerekedik. Ennek a szubjektum oldaláról az a következménye, hogy ez az uralom mindig megújulóan folyamatos, mégpedig oly módon, hogy ez a folyamatosság minden egyes munkamozdulatban új problémaként, új alternatívaként merül fel, és minden alkalommal a helyes belátásnak kell győznie a pusztán ösztönyszerű fölött, ha azt akarjuk, hogy a munka sikerüljön. Mert ahogy a kő természeti léte tökéletesen különmemű késként vagy baltaként való használatától, és csak a helyesen felismert okozati sorok tételezése változtathatja így meg, ugyanez a helyzet az ember eredetileg biológiai-ösztönös mozdulataival stb. is. Ezeket magának az embernek külön kell ki-gondolnia a mindenkori munka elvégzése érdekében, és önmagával, a benne lakozó pusztá ösztönélettel szemben vívott állandó harcban kell végrehajtania. Az arisztotelészi dünamisz (Marx a logika-történész Prantl által is választott „képesség” (Potenz) műszót használja) itt is kategoriális kifejezése ennek az átmenetnek. Amit Marx itt képességeknek nevez, az végső soron ugyanaz, mint amit N. Hartmann a magasabbrendű állatok biológiai létében rejlő labilitásnak mond; nagy rugalmasság ez az alkalmazkodásban, szükség esetén gyökeresen megváltozott körülmények között. Bizonyára ez volt valamely fejlett állat emberré való átváltozásának biológiai alapja. Foglyul ejtett magasabbrendű állatoknál és háziállatoknál is megfigyelhetjük ezt. Csakhogy ez a rugalmas magatartás, a képességeknek ez az aktuálissá-válása itt is tisztán biológiai marad, mivel az állatokkal szemben támasztott követelmények kívülről, emberi parancsra lépnek fel, új környezetként, e szó legtágabb értelmében, így hát a tudat itt is szükségképpen epifenomenon marad. A munka azonban, mint már hangsúlyoztuk, ugrás ebben a fejlődésben. Az alkalmazkodás nemcsak az ösztönösségből megy át a tudatosságba, hanem önállóan választott és megalkotott körülmények közt is megy végbe, és nem természeti környezetben bontakozik ki.

Ezért az „alkalmazkodás” a dolgozó embernél bensőleg nem stabil és statikus, mint más élőlények esetében, amelyek rendszerint hasonlóan reagálnak a változatlan környezetre, és nem is kívülről irányított, mint a háziállatoké. Az a mozzanat, hogy önmaguk alkotják meg, nemcsak magát a környezetet változtatja meg, és ezt sem csak közvetlenül anyagilag, hanem úgy is, ahogyan a környezet az emberekre anyagilag visszahat; így például a munka következtében a tenger, amely kezdetben mozgáshatárt jelentett, mind intenzívebb összekötő eszközzé vált. De ezen túlmenően — és természetesen ilyen funkció-változásokat okozva — a munkának ez a szerkezeti sajátossága visszahat a dolgozó szubjektumra is. Ha helyesen akarjuk megérteni a benne végbemenő változásokat, akkor abból a már vázolt objektív helyzetből kell kiindulnunk, hogy ez a szubjektum kezdeményezi a célkitűzést, a visszatükrözött okozati sorok tételezettekké való átváltoztatását, és mindezeknek a tételezéseknek a munkafolyamatban történő megvalósítását. Tehát a szubjektum egész sor

¹⁹ „Kapital”, I, 140. [Marx és Engels Művei, 23, 168.]

elméleti és gyakorlati tételezést hajt végre itt. Ha egy szubjektum műveleteiként akarjuk felfogni ezeket, akkor az bennük a közös, hogy a közvetlenül, ösztönösen megragadhatót a minden tételezéssel szükségképpen velejáró távolságteremtés következtében mindig tudati műveletek pótolják vagy legalábbis kormányozzák. Ne vezessen itt bennünket félre az a látszat, hogy a begyakorolt munkában a legtöbb műveletnek nincs már közvetlenül tudatos jellege. „Ösztönösségük”, „öntudatlanságuk” azon alapul, hogy tudatosan létrejött mozgások rögzített feltételes reflexekké alakultak át. Ezek főként nem ebben különböznek a magasabbrendű állatok ösztönös megnyilatkozásaitól, hanem abban, hogy a tudatosságnak ez a megszűnése mindig felmondható és visszavonható. Felhalmozott munkatapasztalatok rögzítették, új munkatapasztalatok pedig mindenkor pótolhatják őket, olyanokkal, amelyek szintén visszavonhatók. A munkatapasztalatok felhalmozódása tehát egyszerre szünteti és őrzi meg a begyakorlott mozdulatokat, amelyek ezért, még ha feltételes reflexekké rögzítődtek is, minden esetben a távolságot teremtő, célt és eszközt meghatározó, a megvalósítást ellenőrző és helyesbítő tételezésből erednek.

Ennek a távolságteremtésnek további fontos következménye, hogy a dolgozó ember indulatainak tudatos kordában tartására kényszerül. Ha fáradt is, folytatja munkáját, amennyiben a munka megszakítása kárt okoz; félelem foghatja el, például vadászon, mégis kitart a helyén, és felveszi a harcot erős és veszélyes állatokkal stb. (Még egyszer hangsúlyozzuk itt, hogy most egy használati értékéért folytatott munkát feltételezünk, ami bizonyára a munka kezdeti formája volt. Ezt az eredeti magatartást csak a sokkal bonyolultabb osztálytársadalmakban keresztezik más indítékok, amelyek a társadalmi létből fakadnak, például a munka szabotálása. De alapirányként itt is megmarad a tudatosság uralma az ösztönösség felett.) Magától értetődik, hogy ezzel olyan magatartási módok jelentkeznek az emberi életben, amelyek az ember tulajdonképpeni emberi léte számára egyenesen döntőkké válnak. Közismert, hogy az ösztönök, indulatok stb. fölötti uralom a civilizáltság alapproblémája, a szokástól és a hagyománytól az etika legmagasabbrendű formáig. A magasabb fokok problémáit csak később, igazán megfelelően csak magában az etikában tárgyalhatjuk, de a társadalmi lét ontológiája szempontjából döntően fontos, hogy már a legkezdetlegesebb munkában is felmerülnek, mégpedig az indulatok stb. tudatos megfékezésének tisztán kirajzolódó formájában. Gyakran jellemezték az embert szerszámkészítő állatnak. Ez helyes is, de a meghatározást azzal kell kiegészíteni, hogy a szerszámok készítésével és használatával szükségképpen, a sikeres munka nélkülözhetetlen előfeltételeként együtt jár, amiről az imént beszéltünk: hogy az ember megtanul önmagán uralkodni. Ez is a már vázolt ugrás mozzanata, amellyel az ember kilép a pusztán állati létezésből. Bár a háziállatoknál látszólag hasonló jelenségek bukkannak fel, például amikor a vadászkutyák előhózzák a zsákmányt, de — még egyszer hangsúlyoznunk kell — az ilyen szokások csak az emberekkel való érintkezés során alakulhattak ki, az ember kényszerítette ezeket az állatokra, az ember viszont önmaga számára uralkodik önmagán, ami szükséges előfeltétele annak, hogy megvalósítsa a munkában önmaga által kitűzött céljait. Ebben az értelemben is érvényes tehát a munkára, hogy vele teremt meg az ember önmagát mint embert. Mint biológiai lény az ember a természeti fejlődés terméke. Amikor megvalósítja önmagát, akkor önmagában is visszaszorítja — noha persze sohasem tünteti el, haladja meg teljesen — a természeti korlátokat, és ezzel belép az új, önmaga által alapított szférába: a társadalmi létbe.

A MUNKA MINT A TÁRSADALMI GYAKORLAT MODELLJE

Utolsó fejtegetéseink megmutatták, hogy olyan problémák, amelyek az emberi fejlődés magasabb fokozatain igen általános, anyagtalánított, finom és elvont alakot öltenek, és ezért később a filozófia főtémái lesznek, legáltalánosabb, de legdöntőbb meghatározásaikban már a munkafolyamat tételezéseiben is megtalálhatók. Ezért azt hisszük, jogunk van arra, hogy a munkában minden társadalmi gyakorlat, minden tevékeny társadalmi magatartás modelljét lássuk. Mivel a következőkben az a szándékunk, hogy a munkának ezt a sajátosságát fölöttébb bonyolult és derivált kategóriákkal való viszonylataiban fejtsük ki, tovább kell konkretizálnunk a feltételezett munka jellegét érintő fenntartásainkat, amelyeknek már hangot adtunk. Azt mondtuk, hogy először csak úgy beszélünk a munkáról, mint ami hasznos tárgyakat, használati tárgyakat állít elő. Modell-elképzelésünk még nem tartalmazza azokat az új funkciókat (a csereérték problémáit), amelyeket a munka csak a tulajdonképpeni társadalmi termelés létrejöttével kap meg; ezeket csak a következő fejezetben tárgyalhatjuk behatóan.

De még fontosabb, ha már most utalunk arra, hogy mi különbözteti meg az ilyen értelemben vett munkát a társadalmi gyakorlat fejlettebb formáitól. A munka ebben az eredeti értelemben egy folyamatot foglal magában az emberi tevékenység és a természet között: műveletei a természeti tárgyak használati értékké való átalakítását tűzik ki célul. A társadalmi gyakorlat későbbi, fejlettebb formáiban ezenkívül inkább előtérbe kerül a többi emberekre gyakorolt hatás, amely végső soron — persze csak végső soron — arra törekszik, hogy használati értékek termelését közvetítse. Az ontológiai-szerkezeti alapot itt is a teleológiai tételezések és az általuk mozgásba hozott tételezett okozati sorok alkotják. De a teleológiai tételezés lényeges tartalma most már — egészen általánosan, egészen elvontan — kísérlet arra, hogy más embert (vagy embercsoportot) konkrét teleológiai tételezések végrehajtására bírjon. Ez a probléma rögtön felmerül, mihelyt a munka már annyira társadalmivá vált, hogy több ember együttműködésén nyugszik; ezúttal még függetlenül attól, hogy felmerül-e már a csereérték problémája, vagy pedig még csak használati értékekre irányul az együttműködés. Ezért a teleológiai tételezésnek ez a második formája, aholis a kitűzött cél közvetlenül más emberek célkitűzése, már nagyon kezdetleges fokon jelentkezhet. Gondoljunk az őskorszakbeli vadászatra. Az úzótt állat nagysága, ereje, veszélyessége szükségessé tette egy embercsoport együttműködését. Ez azonban csak akkor lehetett sikeres, ha a résztvevők felosztották egymás közt a tennivalókat. (Hajtók és vadászok.) Az itt valóban bekövetkező teleológiai tételezéseknek tehát a közvetlen munka szempontjából másodlagos jellegük van; ezeket szükségképpen olyan teleológiai tételezés előzte meg, amely meghatározta a most már konkrét és valóságos, természeti tárgyra irányuló egyedi tételezések jellegét, szerepét, funkcióját stb. E másodlagos célkitűzés tárgya tehát már nem tisztán természeti, hanem egy embercsoport tudata; a célkitűzés közvetlenül már nem valamely természeti tárgy megváltoztatására törekszik, hanem egy teleológiai tételezés megvalósítására, amely persze már természeti tárgyakra irányul; az eszközök szintén nem közvetlenül természeti tárgyakat befolyásolnak, hanem más embereknél akarnak ilyen befolyást elérni.

Ilyen másodlagos teleológiai tételezések már sokkal közelebb állnak fejlettebb fokok társadalmi gyakorlatához, mint az a munka, amelyet itt feltételezünk. Beható elemzésre csak később kerülhet sor, de a különbséget már itt kellett jeleznünk. Egyrészt azért, mert már az első pillantás, amelyet a munkának erre a magasabb társadalmi szintjére vetünk, megmutatja, hogy a munka, az eddig tárgyalt értelemben, a későbbinek megszüntethetetlen, valódi alapja, teleológiai tételezések esetleg igen szétágazó közvetítő láncolatának végcélja, másrészt mert szintén első pillanatra látszik, hogy az eredeti munkának szükségképpen önmagából, a saját dialektikájában kell kibontakoztatnia az ilyen bonyolultabb formákat. Ez a kettős összefüggés arra utal, hogy egyidejű azonosság és nem-azonosság forog fenn a munka különböző fokain, távoli, megsokszorozott és bonyolult közvetítések esetében is.

Láttuk már, hogy a tudatosan végrehajtott teleológiai tételezés távolságot teremt a valóság visszatükröződésében, és hogy csak ezzel a távolságteremtéssel jön létre a tulajdonképpeni szubjektum–objektum-viszony. Mindkettő egyidejűleg magában foglalja, hogy a valóság jelenségeit már fogalmilag ragadják meg és megfelelően ki is fejezik a beszéd segítségével. Ha az ilyen nagyon bonyolult és összetett kölcsönhatások geneziséét mind létrejöttében, mind pedig további fejlődésében ontológiailag helyesen akarjuk megérteni, akkor abból kell kiindulnunk, hogy mindenütt, ahol a lét igazi változásaival kerülünk szembe, a mindenkori komplexus totális összefüggése előrébbvaló, mint egyes elemei. Ezeket csak az illető létkomplexuson belül, mindenkori konkrét együttműködésükből érthetjük meg, viszont hiábavaló fáradság volna, ha magát a létkomplexust elemeiből akarnánk gondolati konstrukcióval életre kelteni. Olyan problémákra lyukadnánk ki, mint az az elriasztó skolasztikus példa, hogy előbb volt-e — ontológiailag — a tyúk, mint a tojás. Ezt a kérdést ma csaknem vicenek foghatnánk fel, de gondoljunk arra, hogy jöttányival sincs közelebb a valósághoz, és ezért nem is ésszerűbb annak a felvetése sem, hogy a szó keletkezett-e a fogalomból vagy megfordítva. Ugyanis a szó és a fogalom, a nyelv és a fogalmi gondolkodás összefüggő elemei egy komplexusnak: a társadalmi létnek, és igazi lényegüket csak ennek ontológiai elemzéséből, e komplexuson belül betöltött valódi funkcióik megismerésének segítségével lehet megérteni. Természetesen egy létező komplexuson belül lejátszódó kölcsönhatások minden ilyen rendszerében és minden kölcsönhatás esetében van egy elsődleges mozzanat. Ez a jellegzetesség tisztán ontológiai viszonylatban jön létre, függetlenül minden értékhierarchiától: ilyen kölcsönös vonatkozásoknál az egyes mozzanatok vagy kölcsönösen feltételezik egymást, mint a szó és fogalom imént felhozott esetében, ahol egyik sem lehet meg a másik nélkül, vagy olyan feltételhez-kötöttség alakul ki, hogy az egyik mozzanat a másik létrejöttének előfeltétele, és ez a viszony nem fordítható meg. Ez a munka viszonya a komplexusnak: a társadalmi létnek a többi oldalaihoz. A nyelvet vagy a fogalmi gondolkodást minden további nélkül le lehet genetikusan vezetni a munkából, mivel a munkafolyamat végrehajtása követelményeket támaszt a dolgozó szubjektummal szemben, amelyeknek csak úgy tehet eleget, ha egyidejűleg átépíti a nyelv és a fogalmi gondolkodás terén addig megszerzett képességeit, viszont a nyelv és a gondolkodás ontológiailag nem érthető meg sem az őket megelőző munkakövetelmények nélkül, sem úgy, mintha ők volnának a munkafolyamat létrejöttének feltételei. Magától értetődik, hogy ha a munka szükségletei egyszer már kialakították a nyelvet és a fogalmi gondolkodást, akkor szükségképpen szakadatlan, feloldhatatlan köl-

csönhatásban fejlődnek, és az a tény, hogy a munka alkotja továbbra is az elsődleges mozzanatot, semmiképp sem szünteti meg, ellenkezőleg, erősíti és intenzívebbé teszi e kölcsönhatások permanens jellegét. Ebből szükségszerűen következik, hogy egy ilyen komplexuson belül a munka szakadatlanul befolyásolja a nyelvet és a fogalmi gondolkodást és vice versa.

Csak ha így fogjuk fel az ontológiai genezist, mint konkrétan strukturált komplexusok keletkezését, akkor derülhet fény arra a tényre is, hogy miként lehet ez a genezis ugrás (a szerves létből a társadalmiba) és egyúttal sokezer éves, hosszadalmas folyamat is. Az ugrás akkor vált láthatóvá, amikor a lét új sajátossága, bármilyen kezdetleges, egyedi műveletekben, ténylegesen megvalósult. De ezután fölöttébb hosszadalmas, többnyire ellentmondásos és egyenlőtlen fejlődésre van szükség, míg az új létkategóriák extenzíven és intenzíven annyira megnövekednek, hogy a lét új foka határozottan és önmagára alapozva megszerveződhét. Mint már láttuk, az ilyen fejlődések lényeges vonása abban áll, hogy a lét új fokára specifikusan jellemző kategóriák az új komplexusokban mind nagyobb túlsúlyra jutnak az alacsonyabb fokok rovására, amelyek persze anyagilag továbbra is létezésük alapjait szolgáltatnak. Így viszonyul a szerves természet a szervetlenhez, és a társadalmi lét a természet mindkét létfokához. A lét valamely fokára erendően jellemző kategóriák mindig növekvő differenciálódásuk révén bontakoznak ki, oly módon, hogy ezzel együtt egy létmód mindenkori komplexusán belül fokozódó mértékben — persze mindig csak viszonylagosan — önállósulnak.

A társadalmi lét esetében ez a visszatükröződés formáinál látható a legvilágosabban. Az a tény, hogy csak — a mindenkori konkrét munkával összefüggésben — a munka célja szempontjából tekintetbe jövő okozati viszonylatok tárgyilag helyes visszatükrözése teheti ezeket a viszonylatokat tételezetté, amire feltétlenül szükség van, nemcsak a visszatükrözési műveletek állandó ellenőrzésének és tökéletesítésének irányában hat, hanem általánosításukat is előidézi. Mivel valamely konkrét munka tapasztalatai hasznosíthatók egy másiknál, lassanként — viszonylagosan — önállókká válnak, vagyis általánosítva rögzítenek bizonyos megfigyeléseket, amelyek ezután nem kizárólag és közvetlenül valamely konkrét elintéznivalóra vonatkoznak, hanem mint természeti folyamatokkal kapcsolatos megfigyelések, bizonyos általánosítást tartalmaznak. Az ilyen általánosítások a jövőbeli tudományok csírái, és e tudományoknak, mint például a geometriának vagy az aritmetikának a kezdetei elvesznek a távoli múltban. Már nagyon kezdeti általánosítások is, anélkül, hogy az emberek világosan tudták volna ezt, magukban foglalják a későbbi, valóban önállósult tudományok döntő elveit. Így a dezantropomorfizálás elvét, vagyis az olyan meghatározások elvonatkoztató mellőzését, amelyek elválaszthatatlanul kötődnek a környezettel (és magával az emberrel) kapcsolatos emberi reakciókhoz. Az aritmetika és a geometria legkezdetlegesebb koncepciói is tartalmazzák már implicite ezeket az elveket; persze függetlenül attól, hogy az őket kigondoló és felhasználó emberek megértették-e valódi lényegüket. Az ilyen fogalmaknak mágikus és mitikus elképzelésekkel kialakított csökönös kapcsolata, mely nagyon mélyen belenyúlik a történelmi időkbe, megmutatja, hogy miként keveredhet az emberek tudatában, végső soron szakadatlanul, és a gyakorlat mind magasabbrendű formáit létrehozva, a célszerűen szükséges cselekvés, ennek helyes gondolati előkészítése és keresztülvitele olyan téves elképzelésekkel, amelyeket nemlétező dolgokról, mint valóságokról alkottak. Ez bizonyítja, hogy a feladatokról, a világról, magáról

a szubjektumról kialakított tudat az emberek egzisztenciájának (és ezzel a nembeli lét egzisztenciájának) újratermeléséből nő ki, mint ennek nélkülözhetetlen eszköze; mind kiterjedtebbé, mind önállóbbá válik ugyan, de bármilyen távoli közvetítésekkel, végső soron mégis megszüntethetetlenül az ember újratermelésének eszköze marad.

A hamis tudat itt érintett problémájáról és időnként oly termékeny viszonylagos helyességéről csak későbbi összefüggésekben beszélhetünk kielégítő módon. Ezek a fejtegetések csak ahhoz a paradox viszonyhoz vezettek, ahol az emberek — munkában, munka számára, munka által kialakított — tudata beavatkozik önmagát újratermelő tevékenységébe. Úgy is kifejezhetnénk ezt, hogy a külső és belső világ visszatükrözésének az emberi tudatban elért önállósága a munka létrejöttének és továbbfejlődésének elengedhetetlen feltétele. A tudomány, az elmélet mint eredeti teleológiai-kauzális munkatétélezések öntevékennyé és önállóvá vált alakja azonban még legfejlettebb fokán sem vetkőzheti le teljesen, hogy végső soron kötve van eredetéhez. Későbbi fejtegetéseink megmutatják majd, hogy az emberiség szükségleteinek kielégítéséhez való kötöttségét sohasem veszthette el, bármilyen bonyolultakká és szétágazókká váltak is e kötöttséget biztosító közvetítések. A kötöttségnek és önállósulásnak ebben a kettős viszonyában szintén fontos probléma tükröződik, amelyet az elmélkedésnek, az emberiség tudatának és öntudatának a történelem folyamán szakadatlanul újra fel kellett vetnie és amelyre mindig választ kellett találnia: ez az elmélet és a gyakorlat problémája. E kérdés-komplexumhoz csak akkor találhatjuk meg a helyes kiindulópontot, ha visszatérünk a teleológia és az okozatiság már eddig is gyakran érintett problémájához.

Amíg a lét valódi folyamatát a természetben és a történelemben teleológiailag fogták fel, aholis az okozatiságnak csak azt a szerepet tulajdoníthatták, hogy a „végcélt” megvalósítsa, szükségképpen az elméletet, az elmélkedést tartották az emberi magatartás legmagasabbrendű formájának. Ameddig ugyanis a valóság teleológiai jellegében látták az objektív valóság lényegének megingathatatlan alapját, addig az ember ezzel csak elmélkedő viszonyt építhetett ki; az ember csak úgy érthette meg a saját élet-problémáit mind közvetlenül, mind a legfinomabban közvetett értelemben, ha ilyen magatartást alakított ki a valósággal. Az emberi gyakorlat teleológiailag tételezett jellegét viszonylag hamar felismerték ugyan; de mivel az ebből adódó konkrét tevékenységek mégis a természet és a társadalom teleológiailag megragadott totalitásába torkolltak, a kozmikus teleológia elmélkedő megragadásának ez a filozófiai, etikai, vallásos stb. szupremáciája mégis érvényben maradt. Itt még csak nem is jelezhetjük azokat a szellemi harcokat, amelyeket ez a világszemlélet kirobbantott. Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az elmélkedés hierarchikus csúcshelyzetét többnyire még azok a filozófiák is megőrzik, amelyek a kozmológiában már felvették a harcot a teleológia uralma ellen. Ennek oka első pillantásra paradoxnak látszik: az ember lassabban fosztja meg külvilágát az istenektől, mint teleológiai-teodiceaszerű sajátosságaitól. Ehhez járul, hogy a gondolkodói szenvedély, mely le akarja leplezni a vallásosan koholt szubjektummal dolgozó objektív teleológiát, gyakran teljesen száműzné a teleológiát, ami gátolja a gyakorlat (a munka) konkrét megértését. A gyakorlatot csak a klasszikus német filozófiában kezdik súlyának megfelelően értékelni. Marx már idézett első Feuerbach tételében így bírálja a régi materializmust: „Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus . . . fejtette ki.”

Ez a szembeállítás, mely az „elvontan” határozóval már itt tartalmazza az idealizmus kritikáját is, abban a szemrehányásban konkretizálódik, hogy az idealizmus „természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant”.²⁰ Tudjuk: Marx a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban Hegel „Fenomenológiá”-járól szólva a német idealizmusnak, és főként Hegelnek éppen erre az érdemére és korlátjára összpontosította bírálatát.

Ezzel Marx világosan körvonalazta álláspontját mind a régi materializmus-sal, mind pedig az idealizmussal szemben: az elmélet és gyakorlat problémájának megoldása megköveteli, hogy a gyakorlatnak arra a valóságos és anyagi megjelenésmódjára nyúljunk vissza, ahol világosan és egyértelműen előtérbe kerülnek alapvető ontológiai meghatározásai. Ontológiailag itt a teleológia és az okozatiság viszonya a döntő. Az emberi gondolkodás, az emberi világkép fejlődése szempontjából nemcsak azért úttörő az a kérdésfeltevés, amely a munkát e vita középpontjába helyezi, mert a teljes lét folyamából kritikailag eltávolít mindenféle teleológiai belevetítést, és a munkát (a társadalmi gyakorlatot) az egyetlen létkomplexusnak fogja fel, amelyben a teleológiai tételezésnek hitelesen valóságos, a valóságot megváltoztató szerep jut, hanem mert ezen az alapon, de általánosítva, és ezzel az általánosítással egy ontológiailag alapvető tényállás pusztán megállapításán túlhaladva, meghatározza a filozófiailag egyedül helyes viszonyt a teleológia és a kauzalitás között. E viszony lényegét a munka dinamikus szerkezetének elemzésekor kifejtettük már: a teleológia és a kauzalitás nem egymást kizáró elvek a folyamatok lefolyásában, a dolgok létezésében és ígylétében, mint ahogy ez eddig minden ismeretelméleti vagy logikai elemzésből következett, hanem olyan különmemű elvek, amelyek azonban ellentmondásosságuk ellenére csak együtt, szétválaszthatatlan dinamikus koegzisztenciában alkotják bizonyos mozgáskomplexusok ontológiai alapját, mégpedig olyanokét, amelyek csak a társadalmi lét birodalmában lehetségesek ontológiailag, és amelyek működése egyúttal megadja e létfok fő jellegzetességét.

A munka iménti elemzésében e kategoriális mozgásmeghatározások másik fölöttébb fontos jellegzetességét is megállapíthattuk már: a teleológia lényegéhez tartozik, hogy valóságosan csak tételezve működhet. Ezért, hogy létét ontológiailag konkrétan vázolhassuk, ha valamely folyamatot indokoltan teleológiai folyamatnak akarunk jellemezni, a tételező szubjektum létét is ontológiailag kétségbevonhatatlanul kell bizonyítanunk. A kauzalitás viszont egyaránt működhet tételezett és nem-tételezett módon. A helyes elemzés tehát nemcsak e két létmód pontos megkülönböztetését követeli meg, hanem azt is, hogy a tételezettség meghatározását megszabadítsuk minden filozófiai kétértelműségtől. Ugyanis nagyon befolyásos bölcseletekben — elég Hegelére utalni — elmosódik és ezért eltűnik a különbség az okozatiság pusztán ismeretelméleti és anyagilag valóságos, létszerű tételezései között. Ha korábbi elemzéseink alapján arra helyezük a súlyt, hogy kizárólag egy anyagilag-létszerűen tételezett kauzalitás létezhet együtt a már vázolt módon a mindig tételezett teleológiával, akkor a kauzalitás pusztán ismeretszerű tételezésének jelentőségét — a specifikus ismeretelméleti vagy logikai tételezés ennek további elvonatkoztatása, tehát itt nem jön tekintetbe — korántsem becsültük le. Ellenkezőleg. Korábbi fejtegetéseink világosan megmutatták, hogy a konkrét okozati sorok létszerű tételezése feltételezi ezek ismeretét, vagyis azt, hogy e

²⁰ MEGA, I, 5, 533. [Marx és Engels Művei, 3, 7.]

tételezést előzetes ismeretek alapján hajtsák végre. Csak azt nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy ezzel a tételezéssel csupán egy lehetőséget érhetünk el az arisztotelészi dűnamisz értelmében, és hogy az eshetőség megvalósítása külön művelet, mely feltételezi ugyan a tételezést, de a különmemű másság viszonyában van vele; ez a művelet éppen a döntés, mely az alternatívából fakad.

A teleológia és a kauzalitás ontológiai együttélésének a dolgozó (gyakorlati) ember magatartásában, és csakis itt, létszerűen az a következménye, hogy az elmélet és a gyakorlat társadalmi lényegüket tekintve szükségképpen egy és ugyanazon társadalmi létkomplexus mozzanatai, így hát csak e kölcsönös viszonyból kiindulva lehet őket adekvát módon megérteni. A munka mint modell éppen itt szolgálhat a legtöbb felvilágosítással. Első hallásra ez talán kicsit furcsán hangzik, mert a legnyilvánvalóbban éppen a munka beállítottsága teleológiai, a kitzűzött cél megvalósításához fűzött érdek itt jelentkezik a legáthatóbban. Mégis a munka, a munka műveletei, melyek tételezetteké változtatják át a spontán okozatiságot, éppen mert itt még kizárólag az embernek és a természetnek, nem pedig az embernek és az embernek, az embernek és a társadalomnak a kölcsönös vonatkozásáról van szó, zavartalanabban őrzik meg a műveletek tisztán megismerésszerű jellegét, mint a magasabbrendű aktusok, ahol a tények visszatűkrözésébe már elkerűlhetetlenűl belejűtszanak a társadalmi érdekek is. Az okozatiság tételezési aktusai a munkában a leg-tisztább formában az igaz és a téves értékellentétére irányulnak, mert — mint már korábban kimutattuk —, ha a magában véve létező okozatiságot a tételezés folyamatában félreértűjk, elkerűlhetetlenűl megűsűl az egész munkafolyamat. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy az okozatiság minden olyan tételezésében, ahol a közvetlenül kitzűzött cél az emberek tételező tudatának megváltoztatása, a társadalmi érdekeltűség, amelyet minden célkitűzés — természetesen az egyszerű munkáé is — tartalmaz, okvetlenülűl befolyásolja a megvalósításhoz szükséges okozati sorok tételezését is. Annál is inkább, mert magánál a munkánál az okozati sorok tételezése olyan tárgyakra és folyamatokra vonatkozik, amelyek tételezettségűkben teljesen közűnyűs magatartást tanűsűtanak a teleológiai céllal szemben, míg azok a tételezések, amelyek arra törekszenek, hogy az emberek döntsenek bizonyos alternatívákban, olyan anyagban válnak hatékonyná, amely magától spontánűl alternatív döntések irányába tör. A tételezésnek ez a módja tehát az ember ezen tudati tendenciáinak megváltoztatására, erűsűtésére vagy gyűngűtésére töreksűzik, ezért nem egy magában véve közűnyűs anyagban, hanem egy kedvezű vagy kedvezűtlen, tendenciálisn eleve célkitűzésekre törű anyagban dolgozik. Még ha az emberek esetleg közűnyt tanűsűtanak is az ilyen célzatű befolyásolással szemben, ez a közűny a természeti anyag imént említett közűnyéhez csak a szóhasználatban hasonlít. A természet esetében a közűny csak metafora, mely az emberi célkitűzésekkel szemben tanűsűtott folytonos, megváltoztathatatlan, teljességgel semleges különmeműsűgét jelzi, míg az emberek közűnyé ilyen szándékokkal szemben bizonyos kűrűlműnyek kűzt megváltoztatható, konkrét társadalmi és egyéni okokra visszavezethető meghatározott magatartási mód.

A magasabbrendű, társadalmibb okozatiságok tételezéseinél ezért a teleológiai célkitűzés elkerűlhetetlenűl és befolyást gyakorlónűl benyomul az okozatiság szellemi reprodukciójába és tételezéseibe. Még ha ez az utűbbi művelet tudományként, a társadalmi élet — viszonylag — önálló tényezűjeként szervezűdik is meg, ontológiai szempontból illűzió azt hinni, hogy társadalmilag tűkéltesen elfogulatlanul adhatók vissza az itt uralkodó okozati lűncolatok és

ezek közvetítésével a természeti okozatiságok, és hogy itt az ember és a természet közvetlen és kizárólagos szembeállításának tisztább formáját lehet elérni, mint magában a munkában. Természetesen itt a szóbanforgó természeti okozatiságokat sokkal pontosabban, szélesebb körben, mélyebben, tökéletesebben lehet megismerni, mint az önmagára utalt munka esetében. Ez magától értetődik, de nem dönti el jelenlegi problémánkat. Azon fordul meg a dolog, hogy ez a megismerés terén végbement haladás megszünteti az ember és a természet kizárólagos szembenállását, és ehhez rögtön hozzá kell fűznünk, hogy ez is lényegében a haladás irányába mutat. A munkában ugyanis az ember a természet azon részletének magábanvaló létével szembesül, amely közvetlen kapcsolatban áll a munka céljával. Ha ezek az ismeretek az általánosítás magasabb szintjére emelkednek, ami már az önállósulás felé fejlődő tudomány kezdeteikort megtörténik, akkor a természet visszatükröződéskébe fel kell venni az ember társadalmiságával kapcsolatos ontológiai célzatú kategóriákat is. Ezt persze nem szabad vulgáris-közvetlen értelemben felfogni. Először is minden teleológiai tételezés végső soron társadalmi meghatározottságú, a munka esetében ezt nagyon pregnánsan a szükséglet végzi el, amelynek következményekkel terhes befolyásától egyetlen tudomány sem lehet mentes. Ez azonban még nem vezetne döntő különbségre. Másodsor azonban a tudomány az összefüggések általánosítását állítja dezantropomorfizáló visszatükröződéské középpontjába. Láttuk, hogy ez már nem tartozik közvetlenül a munka ontológiai lényegéhez, és főként nem tartozik a geneziséhez, itt csupán az a fontos, hogy helyesen ragadjanak meg egy konkrét természeti jelenséget, amennyiben ennek sajátossága szükségszerű kapcsolatban van a munka teleológiaiailag kitűzött céljával. Még ha a dolgozó a közvetettebb összefüggésekről a legtévesebb elképzeléseket táplálja is, a közvetlen összefüggések helyes visszatükrözése esetén ez nem zavarhatja meg a munkafolyamat sikerét. (A kezdetleges munka viszonya a mágiához.)

Mihelyt azonban a visszatükröződés általánosításokra tör — mindegy, milyen tudatosan történik ez —, szükségképpen felmerülnek egy általános ontológia problémái is. És amennyire ezek, ami a természetet illeti, hamisítatlan magábanvalóságukban tökéletesen különböznek a társadalomtól és szükségleteitől, teljesen semleges viszonyulnak hozzájuk, annyira nem lehet közönyös a már vizsgált, közvetettebb értelemben a tudatba emelt ontológia, a társadalmi gyakorlat számára. Az elmélet és gyakorlat szoros kapcsolatának az a szükségszerű következménye, hogy ez utóbbi konkrét társadalmi megjelenési formáit nagyon messzemenőig befolyásolják azok az ontológiai elképzelések is, amelyeket az ember a természetről alakított ki. A tudomány, ha csakugyan a valóság adekvát megragadására törekszik, nem kerülheti meg ezeket az ontológiai kérdéscsoportokat; ezen a szinten úgy látszik egyre meggyőzőbb, hogy ez tudatosan vagy öntudatlanul foglalkozik-e velük, hogy a kérdések és válaszok helyesek vagy tévesek-e, tagadják-e annak lehetőségét, hogy az ilyen kérdésekre adható-e ésszerű válasz vagy sem, mert a társadalmi életben még ez a tagadás is valamilyen ontológiai hatást fejt ki. És mivel a társadalmi gyakorlat mindig ontológiai elképzelések szellemi környezetében játszódik le, akár a hétköznapi életről, akár tudományos elméletek létköréről van szó, az imént jelzett tényállás a társadalom szempontjából alapvető marad. Az athéni „Azebeia”-perekttől Galilein vagy Darwinon keresztül a relativitás-elméletig szükségképpen befolyásolja ez a tényállás a társadalmi létet. Itt a munkának mint a társadalmi gyakorlat modelljének dialektikus jellege éppen

abban nyilvánul meg, hogy a gyakorlat fejlettebb formái sok mindenben eltérnek magától a munkától. Korábban már vázoltuk az ilyen közvetett bonyolalmak egy másik formáját, mely persze sokszorosan kapcsolódik a most tárgyalt formához. Mindkét elemzés azt mutatja, hogy a munka azon komplexusok alapvető és ezért legegyszerűbb és legegységelműbb formája, amelyeknek dinamikus összessége adja a társadalmi gyakorlat sajátosságát. Éppen ezért újból és újból utalni kell arra, hogy a munka sajátos jellemvonásai nem vihetők át csak úgy a társadalmi gyakorlat bonyolultabb formáira. Az azonosság és nem-azonosság ismételt kimutatott azonosságának szerkezeti formái, úgy véljük, arra nyúlnak vissza, hogy maga a munka anyagilag megvalósítja az ember és a természet anyagcseréjének gyökeresen új viszonylatát, a társadalmi gyakorlat többi, bonyolultabb formáinak túlnyomó többsége számára viszont ez az anyagcsere, az ember társadalomban végbemenő újratermelésének alapja, már megszüntethetetlen előfeltétel. E bonyolult formák valódi természetével csak a következő fejezetekben foglalkozhatunk; kimerítő elemzésükre az etikában kerülhet sor.

Mielőtt azonban rátérnénk az elmélet és a gyakorlat viszonyának — ismét hangsúlyozzuk: ideiglenes, bevezető — tárgyalására, hasznosnak látszik, ha még egy pillantást vetünk visszafelé, a munka létrejöttének ontológiai feltételeire. A szerves természetben természetben egyáltalán nem fordul elő tevékenység. A szerves természetben alapjában véve csak az keltheti a tevékenység létszátát, hogy az újratermelési folyamat a szerves természet legfejlettebb fokain kölcsönhatásokat idéz elő az organizmus és a környezet között, amelyeket közvetlenül valamilyen tudat irányít. De ezek még a legmagasabb fokon is (mindig szabadon élő állatokról beszélünk) pusztán biológiai reakciók a környezetnek azokra a jelenségeire, amelyek a szóbanforgó állatok közvetlen létezése szempontjából fontosak; ezért semmiféle szubjektum—objektumviszonylatot nem idézhetnek elő. Ehhez arra a távolságtերemtésre van szükség, amelyet már vázoltunk. Az objektum csak akkor válhat a tudat tárgyává, ha ez olyankor is meg akarja ragadni, amikor a mozgásokat hordozó szervezet semmilyen közvetlen érdek nem fűzi a tárgyhöz. Másrészt a szubjektumot csak az teszi szubjektummá, hogy ha ily módon módosítja a külvilág tárgyaival kapcsolatos beállítottságát. Ebből látható, hogy a teleológiai célnak és megvalósítása okozatilag működő eszközeinek tételezése olyan tudati aktusok eredménye, amelyek nem hajthatók végre egymástól függetlenül. A teleológia és a tételezett kauzalitás szétválaszthatatlan összetartozása a munka elvégzésének ebben a komplexusában tükröződik és valósul meg.

A munkának ez az ősztruktúrája, hogy így fejezzük ki magunkat, kiegészül még azzal, hogy a tételezett okozati sorok megvalósítása adja meg tételezésük helyes vagy hibás voltának kritériumát. Világos tehát, hogy a munkában, önmagáért véve, a gyakorlat szolgáltatja az elmélet számára a feltétlen kritériumot. Amennyire kétségbevonhatatlan ez általánosságban, és pedig nemcsak a szűkebb értelemben vett munka szempontjából, hanem minden olyan, hasonló, de bonyolultabb tevékenység esetében is, ahol az emberi gyakorlat kizárólag a természettel áll szemben (gondoljunk például a természettudományi kísérletekre), annyira konkretizálásra szorul, mihelyt a szóbanforgó tevékenység túllépi azt a szűkebb anyagi alapot, amely a munkát (és az elszigetelten vett kísérletet is) jellemzi, vagyis mihelyt egy konkrét komplexus elméletileg tételezett okozatiságát be kell illeszteni a valóság általános összefüggésébe, gondolatilag reprodukált magábanvaló létébe. Ez azonban már a

kísérletben is megtörténik, még ha eleinte eltekintünk is elméleti kiértékelésé-
től. Minden kísérletet valamely általánosítás érdekében hajtanak végre. A
kísérlet teleológiai mozgásba hozza anyagok, erők stb. bizonyos csoporto-
sulását, amelyek meghatározott kölcsönhatásaiból — a különmemű, tehát a
keresett kölcsönös vonatkozások szempontjából véletlen körülményektől le-
hetőleg eltekintve — meg akarják állapítani, hogy valamely hipotetikusan
tétélezett okozati viszony megfelel-e a valóságnak, vagyis hogy a jövőbeli
gyakorlat szempontjából felfogható-e helyesen tétélezettnek. Eközben fel-
tétlenül érvényben maradnak azok a kritériumok, amelyek magában a mun-
kában mutatkoztak meg, sőt közvetlenül még tisztább formában jelentkez-
nek: a kísérlet éppolyan egyértelműen dönthet a helyes és a téves között,
mint maga a munka, és ezt az általánosítás magasabb szintjén, a szóbanforgó
jelenségkomplexusra jellemző mennyiségi-dologi összefüggések matematikai
megfogalmazásában hajtja végre. Ha mármost eredményét a munkafolyamat
tökéletesítésére használják fel, akkor itt nem válik problematikussá a gyakor-
lat mint az elmélet kritériuma. Bonyolódik a kérdés, ha az így elért ismeret
magának a megismerésnek a kitágítására használják fel. Ebben az esetben
ugyanis nemcsak arról van szó, hogy vajon egy meghatározott, konkrét
okozati összefüggés képes-e ösztönözni egy szintén konkrét és meghatározott
helyzetben valamely meghatározott és konkrét teleológiai tétélezést, hanem
arról is, hogy természetismeretünk általában kibővül és elmélyül. Ilyen ese-
tekben nem elegendő már egy anyagi összefüggés mennyiségi oldalainak
pusztán matematikai megragadása, ellenkezőleg, a jelenséget anyagi léte
valódi sajátosságában kell megérteni és így megértett lényegét összhangba
kell hozni a többi, tudományosan már rögzített létmódokkal. Közvetlenül
ez annyit jelent, hogy a kísérlet eredményének matematikai megfogalmazását
ki kell egészíteni és tökéletesíteni kell fizikai, kémiai vagy biológiai stb. érte-
mezésével. Ez azonban — az érdekelték akaratától függetlenül — szükség-
szerűen ontológiai értelmezésbe megy át. A matematikai képletek ugyanis
ebben a tekintetben többértelműek; a speciális relativitáselmélet einsteini
megfogalmazása és az úgynevezett Lorenz-féle transzformáció formulája
tisztán matematikailag egyenértékűek egymással — a helyességükről folyta-
tott vita feltételez egy másik vitát a fizikai világkép teljességéről, tehát szük-
ségképpen ontológiai területre csap át.

Ez az egyszerű igazság állandó harci területet jelöl ki a tudomány történeté-
ben. Az emberek összes ontológiai elképzelését — ismét mindegy, mennyire
tudatosan — messzemenőig társadalmi tényezők befolyásolják, és egyre megy,
hogy ebben a hétköznapi élet, a vallásos hit stb. komponensei vannak-e túl-
súlyban. Ezek az elképzelések nagymértékben befolyásolják az emberek tár-
sadalmi gyakorlatát, gyakran éppenséggel társadalmi hatalommá sűrűsödnek
össze; csak a marxi disszertáció Molochra vonatkozó fejtegetéseire emlékezte-
tünk.²¹ Ez olykor nyílt ütközetekre vezet a tudományosan objektív meg-
alapozottságú és a pusztán társadalmi létben gyökeredző ontológiai koncepciók
között. Bizonyos körülmények közt — és ez jellemző korunkra — ez az
ellentét maguknak a tudományoknak a módszerébe is behatol. Erre azért
nyílik lehetőség, mert az újonnan megismert összefüggések gyakorlatilag ki-
értékelhetők az ontológiai döntések felfüggesztése esetén is. Ezt már Galilei
idejében világosan felismerte Bellarmin bíboros a kopernikuszi asztronómiá-

²¹ MEGA, I, 1/1, 80. és köv.

val és ennek a teológiai ontológiával ellentétes jellegével kapcsolatban. A modern pozitivizmusban Duhem nyíltan sikrázott a bellarmini felfogás „tudományos fölénye” mellett,²² és ugyanilyen módon értelmezte Poincaré a kopernikuszi felfedezés módszertani lényegét: „Kényelmesebb azt feltételezni, hogy a föld forog, mert így sokkal egyszerűbb nyelven fejezhető ki a csillagászati törvények.”²³ Ez a tendencia a neopozitivizmus klasszikusainál éri el a legfejlettebb formáját, amennyiben „metafizikának”, tudománytalannak bélyegeznek és ezért elutasítanak minden létre való hivatkozást ontológiai értelemben, és egyes-egyedül a fokozott gyakorlati alkalmazhatóságot tartják a tudományos igazság kritériumának.

Így hát mélyen a jelenlegi társadalmi létben gyökeredzik az az ellentét, amely benne rejlik minden munkafolyamatban és az ezt irányító tudatban: egyik póluson található a lét helyes megismerése az okozati tételezés tudományos továbbfejlődése révén, a másikon megelégszenek azzal, hogy a konkrétan megismert okozati összefüggéseket gyakorlatilag manipulálják. Fölöttébb felszínes eljárás volna ugyanis, ha a munkában jelentkező ellentmondásnak azt a megoldását, hogy a gyakorlat az elmélet számára kritérium-jelleggel bír, egyszerűen ismeretelméleti, formállogikai vagy tudományelméleti felfogásokra vezetnék vissza. Az ontológiai kérdésfeltevések és válaszok lényegüket tekintve sohasem sorolhatók be ezek közé. Hosszú időn át a természeti ismeretek kezdetlegessége, a természet fölötti uralom korlátai nagy szerepet játszottak ugyan abban, hogy a gyakorlat mint kritérium egy hamis tudat korlátozott vagy eltorzult formáiban jelentkezett. De a hamis tudat konkrét formáit, és főként befolyását, terjedelmét, hatalmát stb. mindig társadalmi viszonyok határozták meg, természetesen a szűk ontológiai látkörrel kölcsönhatásban. Ma, amikor a tudományok tárgyi fejlődésfoka objektíve lehetővé tenne egy helyes ontológiát, még világosabban látható, hogy a tudománynak és szellemi befolyásának terén tapasztalható hamis ontológiai tudat az uralkodó társadalmi szükségletekre épül fel. Hogy csak a legfontosabb példát vegyük: a mai kapitalizmusban mindenekelőtt a gazdasági manipuláció vált az újratermelés egyik döntő tényezőjévé, és ebből a középpontból kiindulva kiterjedt a társadalmi gyakorlat minden területére. Ezt a tendenciát — nyíltan vagy burkoltan — vallásos oldalról is támogatják. Általában bekövetkezett, amit Bellarmin évszázadokkal ezelőtt el akart titkolni: a vallások ontológiai alapjai összeomlottak. A vallások teológiailag rögzített ontológiai dogmái mindinkább széttörnek, elillannak, és helyükbe egy a mai kapitalizmus lényegében gyökeredző, tudatszerűen többnyire szubjektív veretű vallásos szükséglet lép. Ennek megalapozásához nagyban hozzájárul a tudományokban alkalmazott manipulációs módszer, mivel lerombolja a kritikai érzéket a valódi lét iránt, és így szabaddá teszi az utat egy szubjektív gyökerű vallásos szükséglet számára, továbbá mivel a modern, neopozitivista módon befolyásolt tudományok bizonyos elméletei, például a térről és az időről, a kozmoszról stb., megkönnyítik a gondolati megbékélést a vallások elhalványuló ontológiai kategóriáival. Jellemző, hogy — noha a vezető természettudósok itt az előkelő pozitivista-tudományos semlegesség álláspontjára szoktak helyezkedni — akadnak olyan nagynevű és érdemes tudósok, akik egyenesen arra tesznek kísérletet, hogy

²² P. Duhem: „Essai sur la nature de la théorie physique de Platon à Galilée”, Paris 1908, 77. és köv., 129. és köv.

²³ J. Poincaré: „Wissenschaft und Hypothese”, Lipcse 1906, 118.

a legújabb természettudományok ilyen értelmezéseit kibékítsék a modern vallásos szükségletekkel.

Iménti fejtegetéseink tartalmaznak bizonyos ismétléseket. Azért van ez, mert egészen konkrétan meg akartuk mutatni itt, amit már szintén jeleztünk korábban, hogy problematikus dolog a gyakorlatot közvetlenül, kritikátlanul, abszolút módon az elmélet kritériumává nyilvánítani. Amilyen bizonyossággal érvényesül ez a kritérium magában a munkában és — részben — a kísérletben, annyira be kell iktatni minden bonyolultabb esetben a tudatos ontológiai bírálatot, hogy ne veszélyeztessük a gyakorlat kritérium-funkciójának alapvető helyességét. Bebizonyult ugyanis, amiről már szintén gyakran beszéltünk és még beszélni fogunk, hogy mind a hétköznapi élet „intentio rectá”-jában mind a tudományban és a filozófiában olyan helyzeteket és irányzatokat teremthet a társadalmi fejlődés, amelyek a valódi lét megragadásától elvezetik eltérítik ezt az „intentio rectá”-t. Az ezért szükségszerűvé vált ontológiai bírálatnak tehát feltétlenül konkrétan kell lennie, a mindenkori társadalmi teljességre kell felépülnie és e felé is kell orientálódnia. Feltétlenül tévútra vezetne, ha feltételeznénk, hogy a tudomány minden esetben ontológiailag-kritikailag helyesen korrigálhatná a hétköznapi gondolkodást, vagy a filozófia a tudományokat, vagy pedig megfordítva, a hétköznapi gondolkodás eljátszhatná a tudománnyal és a filozófiával szemben a molière-i szakácsnő szerepét. A társadalom egyenlőtlen fejlődésének szellemi következményei olyan erősek és sokrétűek, hogy e problémakör megközelítése során minden séma csak messzebbre vezetne bennünket a léttől. Az ontológiai bírálatnak tehát a társadalom differenciált — osztályszerűen konkrétan differenciált — egészére, és az így kialakult magatartásmódok kölcsönös vonatkozásaira kell irányulnia. Csak így alkalmazható helyesen a gyakorlatnak, mint az elmélet kritériumának működése, amely minden szellemi fejlődés, minden társadalmi gyakorlat számára döntően fontos.

Idáig az új vagy új módon funkcionáló kategóriák (tétélezett okozatiság) új komplexusának létrejöttét túlnyomórészt az objektív munkafolyamat oldaláról szemléltük. De azt is feltétlenül meg kell vizsgálnunk, hogy a szubjektum magatartásmódjában milyen ontológiai változásokat idéz elő ez az ugrás a biológiai lét szférájából a társadalmi létbe. Itt is elkerülhetetlenül a teleológia és a tétélezett okozatiság ontológiai együtteséből kell kiindulnunk, mert a szubjektumban kialakuló új jellegzetesség e kategoriális konstelláció szükségszerű eredménye. Ha most abból indulunk ki, hogy a szubjektum döntő cselekedete a teleológiai tétélezés és ennek megvalósítása, akkor rögtön szembeötlök, hogy e műveletek kategoriálisan döntő mozzanata már tartalmazza a Legyen által meghatározott gyakorlat jelentkezését. Minden egyes megvalósításra szánt cselekvésnek már csak azért is szükségképpen a Legyen a közvetlenül meghatározó mozzanata, mert a megvalósítás minden lépését az determinálja, hogy elősegíti-e, és ha igen, akkor mennyiben segíti elő a cél elérését. A determináció iránya a következőképpen fordul meg: a normális biológiai, okozati meghatározottságban, az embernél csakúgy, mint az állatnál, okozati folyamat megy végbe, amelyben szükségképpen folyvást a múlt határozza meg a jelent. Az élőlényeknek a megváltozott környezethez való alkalmazkodása is okozati szükségszerűséggel megy végbe, amennyiben azokat a tulajdonságokat, amelyeket a szervezetben múltja termelt ki, az ilyen változás megőrzi vagy szétrombolja. A célkitűzés, mint láttuk, megfordítja ezt a magatartást: a cél (a tudatban) előbb van jelen, mint megvalósítása, és az ehhez

vezető folyamat során minden lépést, minden mozdulatot a célkitűzés (a jövő) irányít. A tételezett okozatiság értelme, innen nézve, abban rejlik, hogy úgy választja ki, hozza mozgásba, hagyja mozogni stb. az okozati tagokat, okozati sorokat stb., hogy ezzel ösztönözze a kezdetben elhatározott cél megvalósítását. Még ahol, Hegel szavaival élve, a természet a munkafolyamatban pusztán „ledolgozza magát”, ott sem okozatilag spontán, hanem teleológiailag irányított folyamatról van szó, melynek fejlődése éppen a spontán folyamatok ilyen teleológiai irányításának javításából, konkretizálásából és differenciálásából áll. (A tűznek, a víznek és egyéb természeti erőknek a felhasználása a munka céljaira.) A szubjektum szempontjából a cél Legyen-je irányítja ezt a bizonyosnak tételezett jövő oldaláról determinált cselekvést.

Óvakodnunk kell itt is attól, hogy olyan kategóriákat vetítsünk bele a Legyen-nek ebbe az ősfarmájába, amelyek csak fejlettebb fokokon jelentkezhetnek. Ez csak, mint különösképpen a kantianizmus esetében történt, fetiszáló módon eltorzíthatja az eredeti Legyen-t, ami a fejlettebb formák megértését is kedvezőtlenül befolyásolja. A Legyen első jelentkezésekor elég egyszerű a tényállás: hiszen az okozatiság tételezése éppen abban áll, hogy olyan okozati láncolatokat, okozati viszonylatokat ismernek meg, amelyek megfelelő kiválasztás, befolyásolás stb. esetében meg tudják valósítani a kitűzött célt, és maga a munkafolyamat azt jelenti, hogy a cél megvalósítása érdekében ilyen módon befolyásolják a konkrét okozati viszonylatokat. Láttuk, hogy eközben szükségképpen az alternatívák szakadatlan láncolata jön létre, és itt a helyes döntést minden esetben a jövő, a megvalósítandó cél határozza meg. Az okozatiság helyes megismerését, helyes tételezését csak akkor érthetjük meg, ha belátjuk, hogy ezt a cél határozza meg; valamely helyes megfigyelés és felhasználása, amely, mondjuk, egy kő csiszolásakor fölöttébb célszerű, a reszelés esetében elronthatja az egész munkát. A valóság helyes visszatükröződése természetesen a helyesen működő Legyen elkerülhetetlen előfeltétele; de ez a helyes visszatükröződés csak akkor lehet hatékony, ha valóban ösztönzi annak megvalósítását, aminek lennie kell. Itt nem csupán általában a helyes visszatükröződésen, a valósággal kapcsolatos megfelelő reagáláson múlik minden, hanem valamely elhatározás helyes vagy téves volta, tehát a munkafolyamatban felmerülő alternatívák eldöntése minden esetben kizárólag a célból, a munkafolyamat megvalósításából kiindulva ítéhető meg. Tehát itt is a Legyen és a visszatükröződés (a teleológia és a tételezett okozatiság) közti megszüntethetetlen kölcsönhatásról van szó, aholis a Legyen tölti be az elsődleges mozzanat funkcióját. A korábbi formákról való leválás, a társadalmi lét autochtonná-válása éppen azoknak a kategóriáknak a túlsúlyra jutásában fejeződik ki, amelyekben megnyilvánul e létmód új, fejlettebb jellege az alapjukul szolgáló létmódokhoz képest.

Ismételten utaltunk már arra, hogy az ilyen ugrások az egyik létszintről egy magasabbra igen nagy időszakot követelnek, és hogy valamely létmód kifejlődése specifikus kategóriáinak fokozatos — ellentmondásos, egyenlőtlen — eluralkodását jelenti. Minden kategória ontológiai történetében látható és bebizonyítható a tulajdonképpenivé-válás ilyen folyamata. Az idealista gondolkodás végső soron módszertanilag azért képtelen még a legegyszerűbb és legnyilvánvalóbb ontológiai viszonylatok megértésére is, mert megelégszik azzal, hogy a kategóriák legfejlettebb, legátzszellemítettebb, legfinomabb megjelenésmódjait ismeretelméletileg vagy logikailag elemezze, és eközben nemcsak elhanyagolja, sőt tökéletesen semmibe veszi valódi eredetük ontológiailag

iránymutató problémakomplexumait, hanem még azt a hibát is elköveti, hogy a társadalmi gyakorlatnak a társadalom természettel folytatott anyagcseréje szempontjából kizárólag távoli formáival foglalkozik, és nemcsak nem veszi tudomásul azokat a bonyolult közvetítéseket, amelyek a távoli formákat az ősfarmakkal összekötik, hanem éppenséggel ellentéteket konstruál köztük. Így e kérdések idealista feldolgozásainak túlnyomó többségében csaknem teljesen eltűnik a társadalmi lét sajátossága, ehelyett a Legyen (az érték) mesterkéltén gyökértelenített szféráját konstruálják meg, és ezt szembeállítják az emberek — állítólag — pusztán természeti létével, noha ez objektíve ontológiailag mindig éppoly társadalmi, mint amaz. A vulgáris materializmus erre úgy reagál, hogy egyszerűen semmibe veszi a Legyen-nek a társadalmi létben betöltött szerepét, és az egész szférát a tiszta természeti szükségyszerűség modellje szerint próbálja megérteni; ez még inkább összekuszálja ezt a problémakört, és a jelenségeket mindkét póluson tartalmilag és módszertanilag persze ellentétesen, de tárgyilag összetartozó módon fetiszizálja.

A Legyen ilyen fetiszizálását a legvilágosabban Kantnál figyelhetjük meg. A kanti filozófia csak a morál legmagasabbrendű formáinak viszonylatában vizsgálja az emberi gyakorlatot. (Természetesen csak az etikában tárgyalhatjuk, hogy mennyiben zavarja és merevíti meg „felülről” Kant fejtegetéseit, hogy nem tesz különbséget a morál és az etika között.) Itt az a döntő, hogy nézeteinek korlátaait „alulról”, a társadalmi genesis teljes hiányának oldaláról vizsgáljuk meg. Mint minden következetes idealista filozófia esetében, Kantnál is létrejön az ész önállósító fetiszizálása. Az ilyen világképekben a szükségyszerűség, ismeretelméletileg is, elveszti „ha . . . akkor” jellegét, amely pedig egyedül tudná konkretizálni; egyenesen abszolútumként jelenik meg. A rációnak ez az abszolutizálása érthető módon a morálban jelenik meg a leg-túlzottabb formában. A Legyen ezzel — szubjektív és objektív értelemben — elszakad az emberek konkrét alternatíváitól; ezek a morális ráció ilyen abszolutizálásának fényében inkább abszolút, tehát az emberek viszonylatában transzcendens törvények megfelelő vagy meg-nem-felelő megtestesülései. Kant ezt mondja: „A gyakorlati filozófiában nem annak okaival kell foglalkoznunk, ami *történik*, hanem annak törvényeivel, aminek *történnie kell*, még ha nem is történik meg soha.”²⁴ Az imperatívusz, mely létrehozza az emberekben a Legyen-vonatkozásokat, ezzel transzcendens-abszolút (kriptoteológiai) elvvé válik. Jellegét az határozza meg, hogy „olyan szabály, melyet a cselekvés objektív kényszerét kifejező Legyen állít fel”, mégpedig egy olyan lényre (vagyis az emberre) vonatkozóan, „akinél az ész nem egészen egyedül határozza meg az akaratot”. Így hát az emberi egzisztencia, amelyet csakugyan nem kizárólag a kanti önállósított ész határoz meg, valódi ontológiai lényegét tekintve csupán az általános érvényű imperatívusz kozmikus (teológiai) kialakult különös eseteként jelenik meg. Kant igen élesen el is határolja az imperatívusz objektivitását, minden „értelmes lényre” kiterjedő érvényességét az ember társadalmi gyakorlatától, amelyet mi a Legyen egyedül valóságos területének tartunk. Nem tagadja ugyan kifejezetten, hogy az itt létrejövő, a cselekvést befolyásoló — az imperatívusz abszolút objektivitásával ellentétes — szubjektív maximák szintén hathatnak a Legyen valamilyen fajtájaként, de ezek pusztán „gyakorlati” előírások, és nem „törvények”, mégpedig azért, „mert hiányzik belőlük a szükségyszerűség, amely, ha gyakorlativá akar

²⁴ Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, Phil. Bibl. Lipcse 1906, 51.

lenni, szükségképpen független a patológikus, tehát az akaratra véletlenül rátapadó feltételektől”.²⁵ Így hát az emberek valamennyi konkrét tulajdonsága, törekvése stb. Kant szerint patológikus, mert csak véletlenül tapadnak a — szintén fetisizált — elvont akarathoz. Itt nem bírálhatjuk behatóan ezt a morált. Jelenleg csak a társadalmi lét ontológiája, és ezen belül a Legyen ontológiai jellege foglalkoztat bennünket. Ezért megelégszünk ezekkel a gyér jelzésekkel, amelyek azonban jelenlegi céljaink számára kielégítően világítják meg Kant alapvető álláspontját. Csak utalunk még Kantnak arra a meggyőződésére, ami szintén e morál kriptoteológiai jellegét mutatja, hogy ő ezen a minden társadalmi-emberi meghatározástól elvonatkoztató módon, abszolút, törvényteremtő érvénnyel tud válaszolni az emberek leghétköznapibb morális alternatíváira. Arra a meglehetősen ismertté vált döntésére gondolunk, hogy miért nem szabad letéteket elsikkasztani; ezt a fejtegetését Hegel már a jénai korszakában élesen és helyesen bírálta. Mivel az ifjú Hegelről írott könyvemben részletesen foglalkoztam ezzel a bírálattal,²⁶ itt csak utalok rá.

Ismét nem véletlen, hogy a Legyen-nek e kanti felfogása ellen éppen Hegel lépett fel olyan határozottan. Persze az ő felfogása sem problémátlan. Gondolkodásában két különböző tendencia áll közvetlenül szemben egymással. Egyrészt jogosultan elutasítja a Legyen kanti fogalmát transzcendens túlfeszített-sége miatt. Ez azonban gyakran egy pusztán elvont, egyoldalú oppozícióra vezet. Ez látható „Jogfilozófiá”-jában, ahol a kanti formális érzület-morál benső problematikusságával és kétértelműségével az erkölcsiség területén egy tartalmi etikát próbál szembeállítani. Itt a Legyen-t kizárólag a moralitás megjelenésmódjának, „a Legyen vagy a követelmény” álláspontjának, olyan tevékenységnek fogja fel, „amely még nem juthat el semmilyen *mi van-ig*”. Ezt csak az erkölcsiség, az emberi egzisztencia beteljesült társadalmisága érheti el, ahol ezért ez a kanti Legyen-fogalom elveszti értelmét és érvényét.²⁷ Hegel álláspontjának téves volta összefügg polémiája jellegével. Bírálja ugyan a kanti Legyen-tan szűkösségét és korlátozottságát, de közben ő sem haladja meg pozitív módon e szűkösséget és korlátozottságot. Amilyen helyesen mutatja ki a kanti tiszta erkölcs benső problematikusságát, olyan hibásan állítja vele szembe az erkölcsiséget mint beteljesült társadalmiságot, ahol a gyakorlatnak a moralitásban megnyilvánuló Legyen-jellegét az erkölcsiség megszünteti.

Az „Enciklopédiá”-ban, ahol Hegel elfogulatlanul, Kant-ellenes polémiájától függetlenül tárgyalja ezt a kérdéskomplexust, sokkal közelebb kerül az igazi ontológiai problémához, noha itt is megterheli néhány idealista előítélet. A szubjektív szellemről szóló szakaszban, a gyakorlati érzésnek mint a szubjektív szellem egyik fejlődési szakaszának vizsgálatakor a következőképpen határozza meg a Legyen-t: „A gyakorlati érzés tartalmazza a *Legyen-t*, önmeghatározását mint *önmagában* létezőt, egy olyan létező egyediségre *vonatkoztatva*, amely csak akkor érvényes, ha megfelel ama önmeghatározásnak.” Hegel itt teljesen helyesen ismeri fel, hogy a Legyen az emberi létezés egyik elemi, kezdeti és eredeti kategóriája. Furcsa, hogy noha alapvetően helyesen ismeri fel a munka teleológiai jellegét, a Legyen viszonyát a munkához mégsem veszi figyelembe. Ehelyett jellegzetesen idealista, elítélő megjegyzések

²⁵ „Kritik der praktischen Vernunft”, Phil. Bibl., Lipcse 1906, 24. és köv. [Vö. „A gyakorlati ész kritikája”, Budapest 1922.]

²⁶ G. Lukács: „Der junge Hegel”; „Werke”, 8, 3. kiadás, Neuwied—Berlin 1967, 369. és köv.

²⁷ „Rechtsphilosophie”, 108. § és pótlás.

következnek e Legyen-nek a kellemsel és kellemetlennel kapcsolatos viszonyáról, aholis nem mulasztja el, hogy ezeket leszólja mint „szubjektív és felszínes” érzéseket. Ez azonban nem gátolja meg annak megsejtésében, hogy ennek a Legyen-nek az emberi létezés egész birodalmát meghatározó jelentősége van. Ezt mondja: „Az okozza a bajt, ha a lét és a *Legyen* nem felel meg egymásnak”, és kiegészítésképp hozzáfűzi: „E Legyen-nek sok a jelentése, sőt végtelenül sok, mivel a véletlen *célok* is a Legyen formáját öltik fel.”²⁸ A Legyen fogalmának ez a kiterjesztése annál is becsesebb, mivel Hegel kifejezetten az emberi (a társadalmi) létre korlátozza érvényességét, és tagadja, hogy bármiféle Legyen létezik a természetben. Bármilyen felemásak is az ilyen fejtegetések, hatalmas lépéssel haladják meg a korszak és a következő korok szubjektív idealizmusát. Nemsokára láthatjuk, hogy Hegel ezekkel a problémákkal kapcsolatban alkalomadtán még szabadabb álláspontot is el tud foglalni.

Ha helyesen akarjuk megérteni a Legyen-nek a munka teleológiai lényegéből fakadó, és mint hisszük, kétségbevonhatatlan eredetét, akkor ismét emlékeztetnünk kell arra, amit a munkáról mint minden társadalmi gyakorlat modelljéről már mondtunk: hogy a modell és későbbi, sokkal bonyolultabb változatai között az azonosság és nem-azonosság azonosságának viszonya forog fenn. A Legyen ontológiai lényege a munkában a dolgozó szubjektumra irányul ugyan, és nemcsak a munkához, hanem önmagához, mint a munkafolyamat szubjektumához való viszonyát is meghatározza. Ez azonban, mint már nyomtatékosan hangsúlyoztuk, olyan folyamat, mely az ember és a természet közt zajlik le, ez az ember és a természet anyagcseréjének ontológiai alapja. A cél, a tárgy, az eszközök ilyen jellege a szubjektív magatartás lényegét is meghatározza; mégpedig annyiban, hogy a szubjektum oldaláról is csak a legszigorúbb objektivitás alapján végrehajtott munka lehet sikeres, és ezért a szubjektívitásnak ebben a folyamatban termékenyen szolgáló szerepet kell játszania. A szubjektum tulajdonságai (megfigyelő képesség, ügyesség, szorgalom, szívósság stb.) természetesen extenzíven és intenzíven egyaránt döntő mértékben befolyásolják a munkafolyamatot. De az ember összes, ilyenkor mozgósított képességei lényegében kifelé irányulnak, arra törekszenek, hogy a munka segítségével ténylegesen uralmuk alá hajtsák, anyagilag átformálják a természeti tárgyat. Amennyiben — és ez elkerülhetetlen — a Legyen a szubjektum benső életének bizonyos oldalaihoz is folyamodik, követelményei mégis azt célozzák, hogy az ember benső változásai lendítsék elő az anyagcserét a természettel. Az emberek önuralmát, amely szükségképpen először a munkában a Legyen hatásaként bukkan fel, saját spontán hajlamainak, szokásainak stb. fokozódó megismerését e folyamat objektivitása szabályozza és irányítja, ez az objektivitás azonban lényegében a munka tárgyának, eszközeinek stb. természeti létezésén alapul. Ha meg akarjuk érteni, hogy a Legyen miként befolyásolja és módosítja a munkában a szubjektumot, akkor ebből az objektivitásból mint szabályozóból kell kiindulni. Ennek az a következménye, hogy a munka szempontjából elsődlegesen a dolgozó tényleges magatartása a döntő; ezt nem feltétlenül befolyásolja mindaz, ami közben magában a szubjektumban játszódik le. Láttuk persze, hogy a Legyen a munka során olyan emberi tulajdonságokat támaszt és serkent, amelyek később a gyakorlat fejlettebb formái számára döntőkké válnak; elég ha az indulatok megfélemezé-

²⁸ Hegel: „Enzyklopädie”, 472. §. [Vö. „Enciklopédia”, III. rész, Budapest 1965.]

sére emlékeztetünk. Itt azonban a szubjektumnak ezek a változásai nem, vagy legalábbis nem közvetlenül érintik totalitását mint személyt; a munkában akkor is kitűnően működhetnek, ha a szubjektum életének egyéb vonatkozásait nem befolyásolják. Mindenesetre lényegbevágó lehetőségeik vannak erre, de ezek csak lehetőségek.

Mihelyt, mint láttuk, más emberek befolyásolásának teleológiai célja megvalósítandó teleológiai tételezésekké válik, a tételező szubjektivitása minőségileg más szerephez jut, és az emberek társadalmi viszonyainak fejlődése végül oda vezet, hogy a szubjektum önátalakítása is Legyen-szerű teleológiai tételezések közvetlen tárgya lesz. Ezek a tételezések természetesen nemcsak abban különböznek a Legyen munkafolyamatban meglelt formáitól, hogy bonyolultabbak, hanem, éppen ezért, minőségileg is mások. Későbbi fejezetekben és főként magában az etikában elemezhetjük ezt behatóbban. De ezek az alapvető minőségi különbségek mégsem homályosíthatják el azt az alapvetően közös tényállást, hogy valamennyien a Legyen vonatkozásai, olyan műveletek, amelyekben nem a múlt határozza meg spontán okozatiságával a jelent, hanem inkább a teleológiaiilag tételezett jövőbeli feladat az erre irányuló gyakorlat meghatározó elve.

A régi materializmus szellemileg kompromittálta az „alulról” vezető utat, mivel a fejlettebb szerkezetű, bonyolultabb jelenségeket közvetlenül az alacsonyabbrendűekből akarta származtatni, mintha egyszerű termékek volnának. (Moleschott hírhedt levezetése szerint a gondolkodás az agy kémiaiájából fakad, tehát tiszta természeti termék.) A Marx által alapított új materializmus az emberi létezés természeti alapját megszüntethetetlennek tekinti ugyan, de ez számára csak eggyel több indíték arra, hogy a természet és társadalom ontológiai szétválásának folyamatából fakadó kategóriák specifikus társadalmiságát éppen a maga társadalmiságában tisztázza. Ezért olyan fontos a munkában tapasztalható Legyen problémájánál a munkának az a funkciója, hogy megvalósítja az anyageserét a természet és a társadalom között. Ezen a viszonyon alapul mind általában a Legyen-nek a szükséglet-kielégítés emberi-társadalmi módjából való létrejötte, mind pedig sajátos természete, különös minősége és mindazok a lét-meghatározta korlátai, amelyeket ez a Legyen, mint valóságos viszonylatok formája és kifejezése alakított ki és határozott meg. Az azonosság és nemazonosság ilyen egyidejűségének felismerése azonban nem elegendő a helyzet teljes megismeréséhez. Éppolyan hibás volna, ha a munkafolyamatban működő Legyen-ből mintegy logikailag akarnák levezetni bonyolultabb formáit, mint amennyire téves az idealista filozófiában a szembeállítás dualizmusa. A Legyen a munkafolyamatban, mint láttuk, máris a legkülönbélebb objektív és szubjektív lehetőségeket tartalmazza. A mindenkori, konkrét társadalmi fejlődéstől függ, hogy közülük melyek és miként válnak társadalmi valóságokká, és, mint szintén tudjuk, e fejlődést a maga konkrét meghatározásaiban csak utólag érthetjük meg adekvát módon.

A Legyen-nek mint a társadalmi lét kategóriájának problémájával elválaszthatatlanul összefügg az érték problémája. Mert ahogy a Legyen mint a szubjektív gyakorlat meghatározó tényezője csak azért játszhatja a munkafolyamatban ezt a specifikus meghatározó szerepét, mert az ember számára értékes, amire törekszik, úgy az érték sem valósulhat meg az ilyen folyamatban, ha nem képes arra, hogy megvalósítása Legyen-jét a dolgozó emberben a gyakorlat vezérfonalává tegye. E bensőséges összetartozás ellenére, mely első pilla-

natra csaknem az azonosság benyomását kelti, az érték mégis külön tárgyalást igényel. Hiszen a két kategória azért tartozik olyan bensőségesen együvé, mert ugyanannak a közös komplexusnak a mozzanatai. És mivel az érték túlnyomórészt a célkitűzést befolyásolja és a megvalósított termék megítélésének elve, míg a Legyen inkább magának a folyamatnak a szabályozója, sok mindenben különböznek is, mint a társadalmi lét kategóriái, ami persze nem szünteti meg, ellenkezőleg, konkretizálja összetartozásukat. Ha abból indulunk ki, hogy az érték a mindenkori munka végtermékét értékesnek vagy értéktelennek minősíti, akkor rögtön felmerül a kérdés: ez a minősítés objektív vagy pusztán szubjektív? Vajon az érték valamely dolog objektív tulajdonsága, amelyet a szubjektum értékelő aktuusa — helyesen vagy helytelenül — csupán felismer, vagy pedig éppenséggel az ilyen értékelések eredményeképpen születik meg az érték?

Az értéket bizonyára nem vonhatjuk ki közvetlenül valamely tárgy természetadta tulajdonságaiból. Ez rögtön kitűnik az érték minden magasabbrendű formájából. Egyáltalán nem kell itt olyan „szellemiesített” értékekre gondolnunk, mint amilyenek az esztétikai vagy etikai értékek, Marx már az emberek gazdasági érintkezésének kezdetével, a csereérték kialakulásával kapcsolatban megállapítja, mint annak idején kimutattuk, hogy ez lényegileg nem természeti jellegű: „Eddig még egyetlen vegyész sem fedezett fel a gyöngyben vagy a gyémántban csereértéket.”²⁹ Jelenleg persze még csak az érték eleméntáris megjelenési módjával, a használati értékkel van dolgunk, amelyet megszüntethetetlen kötöttségek fűznek a természeti létezéshez. Az teszi használati értékévé, hogy az ember élete szempontjából hasznos. Mivel itt a pusztán természeti létből a társadalmi létbe való átmenetről van szó, lehetőségek — mint Marx kimutatja — olyan határesetek, ahol valamely használati érték nem a munka terméke. „Ez az eset” — mondja Marx —, „amikor hasznát az ember számára nem a munka közvetíti. Ilyen a levegő, a szűzföld, a természetes rétek, a vadon növény fa stb.”³⁰ A levegő kivételével, amely csakugyan határeset, minden más tárgy azért értékes, mert egy későbbi hasznos munka alapja, munkatermékek létrehozásának lehetősége. (Utaltunk már arra, hogy a természeti termékek gyűjtögetését is a munka kezdeti formájának tekintjük; jellegének pontos vizsgálata rögtön megmutatja, hogy a gyűjtögetésben is csírájukban jelen vannak a munka összes objektív és szubjektív kategóriái.) Ezért nem térünk el az igazságtól, ha ezekben az általános fejtegetésekben a használati értékeket, a javakat a munka konkrét termékeinek fogjuk fel. Ennek az a következménye, hogy a használati értékben objektív társadalmi tárgyiassági formát fedezhetünk fel. Társadalmiassága a munkán alapul: a használati értékek túlnyomó többségét a munka, a természeti tárgyaknak, körülményeiknek, működésüknek a megváltoztatása hozta létre, és ez a folyamat, mint a természeti korlátok visszaszorítása, szélességében és mélységében egyaránt mindinkább kibontakozik a munka fejlődésével és társadalmiasodásával. (Ma a levegőnek a szállodák, szanatóriumok stb. jóvoltából még csereértéke is van.)

Így a használati értékek, a javak társadalmi tárgyiassági formát öltenek, amely csak abban különbözik a többi gazdasági kategóriától, hogy mint a társadalom természettel folytatott anyageséréjének objektivációja az összes

²⁹ „Kapital”, I, 49. és köv. [Marx és Engels Művei, 23, 85.]

³⁰ Uo. 7. [23, 46.]

társadalmi formációra, valamennyi gazdasági rendszerre jellemző, és így — általánosságában nézve — nincs alávetve történelmi változásnak; közben persze szakadatlanul változnak konkrét megjelenési formái, ugyanazon a formáción belül is. Másodsor is a használati érték e keretek között objektív. Eltekintve attól, hogy a munka társadalmiasságának fejlődésével egyre nő azoknak a használati értékeknek a száma, amelyek csak közvetve szolgálják a szükséglet kielégítését — ne felejtjük el, hogy ha egy kapitalista gépet vásárol, használati értékét akarja megszerezni —, a hasznosság, amely egy tárgyat használati értékévé tesz, a munka kezdeti szakaszában is igen pontosan megállapítható. Ezt az objektivitást nem szünteti meg, hogy ennek a hasznosságnak teleológiai jellege van, ez csak meghatározott konkrét célok szempontjából hasznos. A használati érték tehát nem szubjektív, értékelő műveletek egyszerű eredménye, hanem ezek csak tudatosítják a használati értékek objektív hasznosságát, helyes vagy téves voltak a használati érték objektív természetében rejlik, és nem megfordítva.

Első pillantásra kissé paradoxnak látszik, hogy a hasznosság a dolgok tulajdonsága. A természet egyáltalán nem ismeri ezt a kategóriát, pusztán a mássá válás okozatilag meghatározott folytatólagos folyamatát. Csak a teodiceákban fordulhatnak elő olyan otromba meghatározások, hogy például a nyúl „hasznos”, mert a róka tápláléka stb. A hasznosság ugyanis csak valamely teleológiai tételezésre vonatkoztatva határozhatja meg egy tárgy létmódját, csak ebben a viszonyban tartozik, mint létező dolognak a lényegéhez, hogy hasznos vagy haszontalan legyen. Ezért a filozófiában nemcsak a munka ontológiai szerepét kellett megérteni, hanem a társadalmi létnek mint új és önálló létmód megalkotásában betöltött funkcióját is, hogy valóságnak megfelelő kérdésfeltevéshez jussunk. Ezért módszertanilag könnyen érthető, hogy olyan világképek, amelyek az össz-valóság állítólagos teleológiai jellegéből indultak ki, a természeti és társadalmi tárgyak jellegzetességét arra vezették vissza, hogy a világ transzcendens teremtője alkotta meg őket, és ennek objektivitásával próbálták e tárgyak jellegzetességét megindokolni. Ágoston például ezt mondja a dolgokról: „Vannak, mert Te teremtetted meg őket, de nincsenek, mert nem olyanok mint Te. Mert csak az valóságos, ami nem változik.” A dolgok léte tehát azzal fejezi ki érték-jellegét, hogy isten alkotta őket, míg pusztulásuk képviseli nem-létező mozzanatukat. Ebben az értelemben „minden, ami létezik, jó”, a rossz, a gonosz „nem valóságos dolog”.³¹ Természetesen ez csak különös esete annak, hogy miként indokolják meg kozmikus-teológiai módon a dolgok, és velük és általuk az értékek objektivitását. Nem foglalkozhatunk itt az ilyen álláspontok egymástól nagyon eltérő változataival, csak azt állapítjuk meg, hogy az objektivitást itt is a munkából — persze teremtéssé történő transzcendens önállósításából — vezetik le. Ebből azonban az következik, hogy egyrészt, még kifejezettebben, mint az általános idealista világképek esetében, a bonyolult, átszellemiesítettebb értékek többé-kevésbé éles ellentétbe kerülnek az anyagi, a földi értékekkel, és az előbbieket tételezési módjától függ, hogy ezeket egyszerűen alájuk rendelik vagy — aszkétikusan — elvetik őket. Az etikában látni fogjuk, hogy minden ilyen értékelés mögött a társadalmi viszonyok valódi ellentmondásai rejlenek, de itt még nem bocsátkozhatunk az ilyen problémakomplexusok részleteibe.

³¹ „Die Bekenntnisse des heiligen Augustin”, VII. könyv 11—12. fejezet, München é. n. 215. és köv. [Vö. „Szent Ágoston Vallomásai”, Budapest 1944, 2, 92—94.]

Mindenesetre itt egy — persze transzcendens módon eltorzított — objektív választ születik az érték és a javak problémáira. E válasz transzcendens-teológiai megalapozása miatt érthető, hogy a reneszánszsal létrejött vallás-ellenes világnézeti álláspont a szubjektív értékelés műveletére helyezte a súlyt. Hobbes ezt mondja: „Az ember vonzalmának minden tárgyát *jónak* nevezi, *gonosznak* hív mindent, amit utál vagy gyűlöl, *rossznak* pedig azt, amit megvet. A jó, a gonosz és a rossz kifejezéseket tehát arra vonatkoztatva kell érteni, aki használja őket; mert semmi sem önmaga által jó, gonosz vagy rossz, és a meghatározás alapja nem maguknak a dolgoknak a természetében rejlik, hanem szükségképpen attól függ, aki . . . használja őket.”³² Spinoza is nagyon hasonlóan fogalmaz: „Ami a jót és a rosszat illeti, ezek a kifejezések semmi pozitívát sem jelölnek meg a dolgokban, ha ugyanis a dolgokat magukban véve vizsgáljuk . . . Mert egy és ugyanazon dolog ugyanabban az időben lehet jó és rossz és közömbös is.”³³ Ezek az értékfelfogás teológiai transzcendenciája ellen irányuló jelentős ellenzéki mozgalmak a felvilágosodásban érik el filozófiai csúcspontjukat; gazdaságilag először a XVIII. század fiziokratái és angol közgazdaszai próbálták megalapozni őket; legkövetkezetesebben, de egyúttal leglaposabban és legszellemtelenebbül pedig Bentham.³⁴

A két véglet vizsgálata azért tanulságos ontológiai kérdésfelvetésünk szempontjából, mert mindkettő értéktelennek vagy lényegtelennek bélyegzi a társadalmilag reális értékrendszereket, és csak a kifinomultan szellemi, illetve közvetlenül anyagi értékekben találja meg az érték autochton érvényességét. Ezen a tényálláson mit sem változtat, hogy mindkét rendszer szintén elveti az azonos szintű, de ellentétes tartalmú értékeket, mint például Ágoston a manicheizmust. Ugyanis mindkét véglet arra törekszik, hogy tagadja az értéknek mint a társadalmi lét valódi tényezőjének végső egységességét, mely független a társadalmi fejlődés során bekövetkező fölöttébb jelentős minőségi, szerkezeti változásoktól. E két véglettel szemben csak a dialektikus módszer kínálhatja a tertium datur-t. Ugyanis csak ez tisztázhatja, hogy egy új létmód ontológiai eredete már tartalmazza e létmód döntő kategóriáit — kialakulása ezért ugrás a fejlődésben —, de ezek kezdetben csak magukban véve vannak jelen, és a magábanvaló szükségképpen mindig hosszadalmas, egyenlőtlen és ellentmondásos történelmi folyamat során bontakozik ki magáértvalóvá. A magábanvaló megszüntetése (Aufhebung), melyet magáértvalóvá történő átalakulása hajt végre, a megsemmisítés, a megőrzés és a magasabb-szintre-való-emelés formális, logikailag egymást látszólag kizáró, bonyolult meghatározásait tartalmazza. Ezért az érték primitív és fejlett formáinak összehasonlításakor is ragaszkodni kell a megszüntetésnek ehhez a bonyolult jellegéhez. Tévedett a felvilágosodás, amikor — gyakran szofisztikusan, gyakran, kegyes kifejezéssel élve, arca verejtékével — azon fáradozott, hogy a legmagasabbrendű eredményeket a pusztá hasznosságból vezesse le. Ezt közvetlenül nem lehet megtenni, ami nem jelenti azt, hogy a megszüntetés dialektikus elve itt nem játszik szerepet. Hegel, aki, mint láttuk, gyakran esett áldozatul idealista előítéleteknek, már „A szellem fenomenológiájá”-ban megkísérelte, hogy a felvilágosodásnak a hasznosságról mint alapvető értékről vallott tanában objektíve benne

³² Hobbes: „Leviathan”, 11. fejezet, Zürich—Lipcse 1936, 95. [Vö. „Leviathan”, Budapest 1970, 85.]

³³ Spinoza: „Ethik”, LV. rész, Előszó, Phil. Bibl., Lipcse, é. n. 174. és köv. [Vö. „Etika”, Budapest 1952, 256. és köv.]

³⁴ Vö. MEGA, I, 5, 386. és következők.

rejlő ellentmondásosságot saját dialektikája tudatos ellentmondás-tanának alapjává tegeye. Ez az ontológiailag egészséges törekvés sohasem ment nála teljesen veszendőbe. Filozófiatörténetében például rátér a sztoikusok hasznosság-felfogására, és józan bírálattal megmutatja, milyen hamis „előkelőséggel” utasítja el ezeket a kategóriákat az idealizmus, és miként lehet és kell mégis megőriznie magát a hasznosságnak — mint megszüntetett mozzanatként — a gyakorlat magasabbrendű értékformáiban. Hegel ezt mondja itt: „Ami a hasznosságot illeti, a morálnak nem kell olyan ridegen ellene szegülnie; ugyanis minden jó cselekvés valójában hasznos is, vagyis valósága van, valami jót hoz létre. A jó cselekvés, amely nem hasznos, nem cselekvés, nincs valósága. A jó magábanvaló haszontalansága a jónak mint valóságnélküliségnek az absztrakciója. Nemcsak meg szabad, hanem meg is kell szerezni a hasznosság tudatát; mert igaz, hogy hasznos tudni a jót. A hasznosság nem más, mint tudni, mit teszünk, mint tudatosan cselekedni.”³⁵

Az érték ontológiai eredeténél tehát abból kell kiindulnunk, hogy a munka, vagyis a használati értékek (javak) termelése során a szükséglet kielégítése szempontjából való használhatóság vagy használhatatlanság alternatíváját mint a hasznosság problémáját, mint a társadalmi lét aktív elemét tételezzük. Ha tehát az érték objektivitásának kérdéséhez közeledünk, akkor rögtön láthatjuk, hogy az érték tartalmazza a helyes teleológiai tételezés igenlését, jobban mondva: a teleológiai tételezés helyessége — a helyes megvalósítás esetében — a mindenkori érték mindenkori konkrét realizálását jelenti. A konkrétságot nyomatékosan hangsúlyozni kell az értékviszonyban. Az értékek idealista fetisizálásának elemei közé tartozik ugyanis objektivitásuk absztrakt eltűlése a ráció már tárgyalt eltűlésének mintájára. Az érték esetében is hangsúlyoznunk kell társadalmi-ontológiai „ha . . . akkor”-jellegét; egy kés akkor értékes, ha jól vág stb. Az az általánosítás, hogy az előállított tárgy csak annyiban értékes, amennyiben helyesen, a lehető legjobban tudja szolgálni a szükséglet kielégítését, nem emeli a „ha . . . akkor”-nak ezt a szerkezetét elvont-abszolút szférába, csupán a törvényszerűsége irányuló absztrakción belül fogja fel ezt a viszonyt. Ebben az értelemben vitathatatlanul objektív az érték, mely a munkában használati értéket újratermelő folyamatként jelenik meg. Nemcsak azért van ez így, mert a termék mérhető a teleológiai tételezésen, hanem ez maga is kimutathatóan és bizonyíthatóan objektíve létezik és érvényes a szükséglet kielégítéséhez való „ha . . . akkor”-viszonyában. Itt tehát szó sem lehet arról, hogy az értékelések mint egyedi tételezések konstituálnák az értéket mint olyant. Ellenkezőleg. A folyamatban megjelenő, a folyamatnak társadalmi tárgyiasságot kölcsönző érték dönt afelől, hogy vajon a teleológiai tételezésben és megvalósításában jelentkező alternatíva megfelelt-e az értéknek, tehát helyes, értékes volt-e.

Természetesen a helyzet itt, mint már korábban a Legyen esetében, sokkal egyszerűbb és egyértelműbb, mint a bonyolultabb formáknál, amelyek már nem kizárólag a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének szférájához tartoznak, hanem inkább, e szférát mint alapot folyton feltételezve, egy társadalmivá vált világban működnek. Ezt a kérdéskomplexust is csak későbbi összefüggésekben tárgyalhatjuk megfelelő módon; itt csak egy példát választunk, hogy módszertanilag megmutassuk az újonnan kialakult közvetítések

³⁵ Hegel: „Geschichte der Philosophie”, II, Glockner kiadás, XVIII, 456. és köv [Vö. „Előadások a filozófia történetéről”, Budapest 1959, II, 297. és köv.]

és megvalósítások jellegét és irányát. Nézzük legáltalánosabb formájában azt, amit Marx „az áruk metamorfózisának” nevez, az áruk egyszerű vételét és eladását. Ahhoz, hogy csereérték és pénz alapján egyáltalán lehetséges legyen az árucseré, társadalmi munkamegosztásra van szükség. De, mondja Marx, az árutulajdonos „Munkáját a munka társadalmi megosztása ugyanolyan egyoldalúvá teszi, mint amilyen sokoldalúvá teszi szükségleteit.” A munkamegosztásnak ez az elementáris és ellentmondásos következménye olyan helyzetet teremt, amelyben a tárgyilag összetartozó műveletek, a vétel és az eladás gyakorlatilag szétváltnak egymástól, egymáshoz képest önállókká, egymással szemben véletlenszerűekké válnak, „senkinek sem kell azonnal vásárolnia, amiért ő maga eladott” — mondja Marx. Láthatjuk tehát: „Az, hogy az önállóan egymással szemben fellépő folyamatok belső egységet alkotnak, éppannyira azt is jelenti, hogy belső egységük külső ellentétekben mozog.” És Marx ezen a helyen arra is rámutat, hogy ezek a formák magukban foglalják „a válságok lehetőségét, de csakis a lehetőségüket”.³⁶ (Valóságuk persze olyan viszonyokat követel, amelyek még csak nem is létezhetnek az egyszerű áruforgalom szintjén.)

Már e csekély számú, de persze fontos mozzanatról is kitérünk, hogy mennyivel bonyolultabb a valóságos, mindig társadalmibbá váló gazdasági folyamat, mint az egyszerű munka, a használati értékek közvetlen termelése. Ez azonban korántsem zárja ki az itt létrejött értékek objektivitását. A legbonyolultabb gazdaság is alternatív formákban jelentkező egyedi teleológiai tételezéseknél és szintén alternatív megvalósításaiknál eredményez. Persze az általuk létrehozott okozati láncolatok összmozgása, közvetlen és közvetett kölcsönhatásai révén társadalmi mozgást eredményez, melynek végső meghatározásai előrehaladó totalitássá összegeződnek. Ezt azonban a tételző és alternatíván döntő gazdasági szubjektumok egy bizonyos foktól kezdve nem foghatják fel olyan közvetlenül, hogy döntéseik teljes bizonyossággal az érték szerint orientálódnak, mint a használati értékeket alkotó, egyszerű munka esetében. Sőt, az emberek a legtöbb esetben saját döntéseik következményeit sem igen tudják helyesen kiszámítani. Hogyan alkothatnák meg akkor érték-tételezéseik a gazdasági értéket? Maga az érték azonban mégis objektíve jelen van és éppen objektivitása határozza meg — ha objektíve nem is adekvát bizonyossággal, szubjektíve pedig nem adekvát tudattal — az értékre irányuló, egyedi teleológiai tételezéseket is.

Részben már a Marx-fejezetben jeleztük, és később még többször visszatérünk arra a kérdésre, hogy miként termel ki magából értékeket a mind bonyolultabbá váló társadalmi munkamegosztás. Itt csak arra utalunk, hogy a csereérték által közvetített és mozgásba hozott munkamegosztás az idő jobb kihasználásának segítségével kitermeli az idő fölötti uralom elvét. „Gazdálkodás az idővel — mondja Marx — ebben rejlik végül minden gazdaság. A társadalomnak éppúgy célszerűen kell beosztania az idejét, hogy össz-szükségleteinek megfelelően termeljen, mint ahogy az egyénnek is helyesen kell beosztania idejét, hogy megfelelő arányban szerezzen ismereteket, vagy hogy kielégítse a tevékenységével szemben támasztott különféle igényeket. Gazdálkodás az idővel, valamint a munkaidőnek a termelés különböző ágazataiban való tervszerű elosztása — ez marad tehát a közösségi termelés alapján is az első gazdasági törvény.”³⁷ Marx itt mint a társadalmi termelés törvényéről beszél

³⁶ „Kapital”, I, 70, 77, 78. [Marx és Engels Művei, 23, 105, 111, 112.]

³⁷ „Grundrisse”, 89.

erről. Joggal teszi ezt, mert a különböző jelenségek okozati hatásai ilyen törvénnyé összegeződnek, és így meghatározóan hatnak vissza az egyedi aktusokra, és az egyénnek, ha nem akar elpusztulni, alkalmazkodnia kell ehhez a törvényhez.

Az idővel való gazdálkodás azonban egyúttal értékviszonyt is jelent. Már az egyszerű munka is, amely csak használati értékre törekszik, alávetette a természetet az ember által az embernek, részint oly módon, hogy szükségleteinek megfelelően formálja át, részint úgy, hogy saját pusztán természeti ösztönei és indulatai fölébe kerekedik, és ennek segítségével kialakítja specifikus emberi képességeit. A gazdasági törvényszerűségnek az időmegtakarításra való objektív irányulása közvetlenül a társadalom mindenkori optimális munkamegosztását juttatja érvényre, tehát mindenkor a mind tisztábbá váló társadalmiság magasabb szintjére emeli a társadalmi létet. Ez a mozgás tehát objektív, független attól, ahogy az érdekeltek felfogják, lépés afelé, hogy a társadalmi kategóriák kezdeti magábanvaló létükből egy mind gazdagabban meghatározott, mind hatékonyabb magáértvaló létté fejlődjenek át. De a kibontakozott, önmagához megérkezett társadalmiság magáértvaló létének adekvát megtestesülése maga az ember. Nem az általában vett elszigetelt ember elvont, soha és sehol sem létező bálványképe, hanem a konkrét társadalmi gyakorlatában megnyilvánuló ember, aki tetteivel, tetteiben megtestesíti, valóra váltja az emberiséget. Marx mindig tisztán látta ezt az összefüggést a gazdaság és a között, amit a gazdasági élet magában az emberben idéz elő. Gondolatilag közvetlenül az idővel való gazdálkodásról mint gazdasági értékelvről szóló imént idézett helyhez kapcsolódva ezt írja: „A valódi gazdaság . . . a munkaidő megtakarításában van; . . . ez a megtakarítás azonban a termelőerő fejlődésével azonos. Tehát semmiképp sem *lemondás az élvezetről*, hanem a termeléshez szükséges erő és képességek fejlesztése, és ezért azoknak a képességeknek a fejlesztése is, amelyek az élvezet eszközei. Az élvezés képessége ugyanennek feltétele, tehát első eszköze, és ez a képesség egy egyéni hajlam, egyéni termelőerő fejlődése. A munkaidő-megtakarítás a szabad idő növelését jelenti, vagyis az egyén teljes fejlődését szolgáló időt, mely mint a legnagyobb termelőerő ismét visszahat a munka termelőerejére.”³⁸ Csak az utolsó fejezetben foglalkozhatunk behatóan azokkal a konkrét problémákkal, főként a szabad idő és a munka termelőereje közti viszonytal, amelyeket Marx itt felvet.

Magát Marxot ezúttal elsősorban nem az itt felmerülő egyedi problémák érdeklik, hanem az objektív gazdasági fejlődésnek és az ember fejlődésének általánosan szükségzerű, elválaszthatatlan összefüggése. A gazdasági gyakorlatot az emberek hajtják végre, alternatív műveletekben, e gyakorlat totalitása azonban objektív dinamikus komplexus, amelynek törvényei, minden egyes ember akarását meghaladva, az emberrel objektív társadalmi valóságaként, a valóságra jellemző ridegséggel állnak szemben, de objektíve előrehaladó dialektikájukban mind magasabb fokon produkálják és reprodukálják a társadalmi embert; pontosabban: egyaránt produkálják és reprodukálják azokat a viszonylatokat, amelyek lehetővé teszik az ember továbbfejlődését, és magában az emberben azokat a képességeket, amelyek az ilyen lehetőségeket megvalósítják. Ezért folytathatja így Marx imént idézett meghatározásait: „Ha nagyjában és egészében vesszük szemügyre a polgári társadalmat, akkor

³⁸ Uo. 599.

a társadalmi termelőfolyamat végső eredményeként mindig maga a társadalom jelenik meg, vagyis maga az ember a maga társadalmi viszonylataiban. Mindaz, aminek szilárd a formája, például a termék stb., csak mozzanatként, múlékony mozzanatként jelenik meg ebben a mozgásban. Maga a közvetlen termelőfolyamat is csak mozzanatként jelenik meg itt. A folyamat feltételei és tárgyasulások is szintűgy ennek mozzanatai, és csak az egyének jelennek meg ennek szubjektumaiként, mégpedig egymáshoz való viszonylataikban, amelyeket éppűgy újratermelnek, mint újonnan termelnek. Állandóan mozgásban vannak, amelyben éppűgy megűjűlnak, ahogyan megűjűjtják a gazdaság világát, amelyet ők teremtenek meg.³⁹ Érdekes összevetni ezt a fejtegetést a korábban már idézett hegeli felfogással, mely hangsűlyozza, hogy a munkaeskűzők a munka objektíve tartós mozzanatai, ellentétben a szükséglet mindenkori kielégítésével, amelyet ezek tettek lehetővé. A két kijelentés szembeszűkű ellentéte azonban csak látsűzűlagos. Hegel, magát a munka aktusát elemelve, hangsűlyozza, hogy a szerszűm a társadalmi fejlűdés szempontjából tartósan hatékony mozzanat, döntűen fontos közvetítési kategűria, amelynek következtében a munka egyedi aktusa meghaladja egyediségét, és amely e műveletet a társadalmi folyamatosság mozzanatává emeli. Hegel tehát elsőik közt jelzi, hogyan válhat a társadalmi újratermelés mozzanatává a munka aktusa. Ezzel szemben Marx a gazdasági fejlűdést kibontakozott dinamikus totalitásában veszi szeműgyre, és itt az ember szükségképpen az összefolyamat kezdeteként és végként, kezdeműnyezűjeként és végeredműnyeként jelenik meg, és noha gyakran — és egyediségében mindig — elmerűlni látsűzik ennek az összefolyamatnak az áramában, de dacolva minden mégoly indokolt látsűzattal, ő e folyamat valódi lényege.

A gazdasági érték objektívítűsa a munkának mint a társadalom és az ember közötti anyagcsereének a lényegén alapul, de értékjellegének objektív valósága messze túlmutat ezen az elementűris összefűggésen. Már a munka űsformája is, mely a hasznosságot mint terméke értékét tételűzi, noha közvetlenül a szükséglet kielégítésére vonatkozik, de az űt elvégző emberben olyan folyamatot indít meg, mely objektíve — mindegy milyen mérűvű tudatossággal — az ember valódi tovűbbfejlesztésére irányul. A gazdasági érték minűsűgileg magasabbrendű, mint az az érték, mely a használati értéket előállítű, egyszerű tevékenységgel már immanensen adva volt. Ellentmondásos kettűs mozgás alakul ki itt: egyrészt az érték hasznosság-jellege egyetemessé fokozűdik, eluralkodik az egész emberi életen, és ezzel egyidűben a hasznosság mind elvontabbá válik, azáltal, hogy a mindig közvetített, általánosságga emelt, magában ellentmondásos csereérték az emberek közötti társadalmi érintkezésében átveszi a vezetű szerepet. Sohasem szabad persze szem elűl téveszteni, hogy a csereérték ervűnyrejutása mindig alapjaként feltételűzi a használati értéket. Az új tehát a keletkezűskor már meglevű eredeti meghatározások ellentmondásos, dialektikus kibontakozása, nem pedig egyszerű elvont tagadásuk. Másrészt maga ez a fejlűdés, mely a kapitalizmushoz és szocializmushoz hasonló, valóban társadalmi formációk megalkotására vezetett, űnmagában, fölűttébb jelentékenyen és gyűműlcsűzűn ellentmondásos: a termelés kibontakozott társadalmisűga a gazdaság immanensen űnmagát mozgató, űnmagában zűrt rendszerét hozza létre, amelyben valódi gyakorlat csak úgy lehetsűges, ha immanens gazdasági célkitűzésekre és eszkűzkutatásokra tűreksűzik. A „homo oeconomicus” műszű megszűletése korántsem véletlen és nem is pusztű félre-

³⁹ Uo. 600.

értés; pontosan és szemléletesen fejezi ki az embernek a társadalmivá vált termelés világában közvetlenül szükségszerű magatartását. Persze csak közvetlen magatartását fejezi ki. Hiszen mind a Marx-fejezetben, mind pedig jelenlegi fejtegetéseink során meg kellett állapítanunk, hogy nincs olyan gazdasági művelet — az eredeti munkától a tisztán társadalmi termelésig —, amelynek alapját egyúttal ne a benne ontológiailag immanens emberréválási intenció alkotná, a szó legtágabb értelmében, vagyis az eredettől a kibontakozásig. A gazdasági szférának ez az ontológiai jellege megvilágítja e szféra viszonyát az emberi gyakorlat más területeihez. Mint más összefüggésekben már ismételtelen láttuk, a gazdaságnak jut itt az ontológiailag elsődleges, megalapozó szerep. És noha ezt is többször tárgyaltuk már, mégsem felesleges talán, ha még egyszer hangsúlyozzuk: ez az ontológiai elsődlegesség nem tartalmaz semmilyen értékhierarchiát. Csak azt a szerény, létszerű tényt hangsúlyozza, hogy a lét egy meghatározott formája alkotja a másik forma megszüntethetetlen ontológiai alapját, és ez a viszony nem fordított vagy kölcsönös. Az ilyen megállapítás magában véve teljességgel nélkülözi az értékrendet. Csak a teológiában és a teológiai színezetű idealizmusban képviseli az ontológiai elsődlegesség egyúttal a magasabb értéket is.

Ezzel az ontológiai alpnézettel megadtuk annak irányát és módszerét is, hogy miként kell egy létszférán belül genetikusan felfogni a magasabbrendű (bonyolultabb, közvetettebb) szemléleti és gyakorlati kategóriáknak az egyszerűbb, megalapozó kategóriákból való kifejlődését. Elutasítandó a kategóriák (itt: az értékek) felépítésének, elrendezésének minden „logikai levezetése”, mely elvontan felfogott általános fogalmukból indul ki. Ez ugyanis az összefüggéseknek és minőségeknek, melyeknek sajátosságai ontológiailag valóságosan társadalmi-történelmi eredetükre épül, a fogalmi-rendszeres hierarchia látzatát kölcsönöznék, és ez az igazi lét és az állítólag meghatározó fogalom diszkrepanciája következtében meghamisíthatná konkrét lényegüket, konkrét kölcsönhatásukat. És ugyanígy el kell utasítani a vulgármaterialista ontológiát is, amely a bonyolult kategóriákat egyszerűen az elementáris-meghatározó kategóriák mechanikus termékének tartja, és így egyrészt elzárja magát a bonyolultabbak különös sajátosságainak megértésétől, másrészt hamis, állítólag ontológiai hierarchiát teremt köztük, amely csak az előbbieknél tulajdonít tulajdonképpeni létet. Különösképpen akkor fontos elutasítani mindkét téves felfogást, ha helyesen akarjuk megérteni a gazdasági értéknek a társadalmi gyakorlat (és a vele legszorosabban összefüggő elméleti magatartás) egyéb értékeihez való viszonyát. Láttuk már, hogy az érték elválaszthatatlanul összefügg a társadalmi gyakorlat alternatív jellegével. A természet nem ismer értéket, csak okozati összefüggéseket és a dolgok, komplexusok stb. ezek által létrehozott változásait, másléteit. Az érték tényleges szerepe ezért a társadalmi létre szorítkozik. Megmutattuk már, hogy a munkában és a társadalmi gyakorlatban miként orientálódnak az alternatívák az olyan értékek felé, amelyek korántsem csupán eredményei, összegezései stb. az egyedi szubjektív értékeknek, hanem ellenkezőleg objektivitásukban a társadalmi léten belül döntenek az értékekre irányuló alternatív tételezések helyes vagy téves voltáról.

Korábbi fejtegetéseinkben utaltunk már arra, hogy a pusztán használati értékre törő munka eredeti alternatívái és a magasabb fokokon végzett munka alternatívái között a döntő különbség főként azon alapul, hogy az előbbi természet-átformáló teleológiai tételezéseket tartalmaz, míg az utóbbi elsősorban

más emberek tudatának befolyásolását tűzi ki célul, hogy a kívánt teleológiai tételezésekre bírja őket. A társadalmilag fejlett gazdaság területén mindkét értéktételezés sokféleképpen fonódik össze, és az ilyen komplexusban az előbbieik is, eredeti lényegük elvesztése nélkül, variációs változásoknak vannak alávetve. Ezzel a gazdaság területén már az érték és az értéktételezés nagyobb gazdagsága jött létre. De ha a nem-gazdasági területekre térünk át, akkor még nagyobb, minőségileg megváltozott problémákkal kerülünk szembe. Ez semmiképp sem jelenti azt, hogy megszűnt volna, vagy elvesztette volna hatékonyságát a társadalmi lét folyamatossága. Egyrészt világos, hogy a társadalmi gyakorlatnak a történelem során önállóvá fejlődő fajtái és szabályai lényegileg pusztán közvetítő formák és eredetileg mint ilyenek jöttek is létre, hogy jobban szabályozzák a társadalmi újratermelést; gondoljunk csak a jog szférájára a szó legtágabb értelmében. Láttuk azonban, hogy ennek a közvetítői funkcióknak, éppen hogy a legtökéletesebben teljesíthesse feladatát, a gazdaságtól önállósult, vele szemben különmemű szerkezettel rendelkező felépítéshez kell jutnia. Ismét kiderül itt, hogy mind az idealista fetiszizálás, mely valami tökéletesen öntörvényű képződményt akar csinálni a jog szférájából, mind pedig a vulgáris materializmus, mely mechanikusan a gazdasági szerkezetből akarja levezetni ezt a komplexust, szükségképpen figyelmen kívül hagyja a tulajdonképpeni problémákat. Éppen a jog területének a gazdaságtól való objektív társadalmi függősége, valamint így előidézett különmeműségük együtt határozzák meg dialektikus egyidejűségükben az érték sajátosságát és társadalmi objektivitását. Másrészt a Marx-fejezetben és itt is láttuk, hogy a tisztán gazdasági tételezéseket lehetetlen volna gyakorlatilag végrehajtani, ha nem alakulnának és fejlődnének ki az egyes emberekben, egymáshoz való viszonyukban stb. — egészen az emberiség valódi létrejöttéig — olyan emberi képességek (bizonyos körülmények között persze csak e képességek lehetőségei az arisztotelészi dűnamisz értelmében), amelyeknek következményei messze túlhaladnak a gazdasági szférán, de amelyek — az idealista elképzelésekkel ellentétben — mégsem hagyhatják el soha a társadalmi lét talaját. Minden utópia tartalmát és irányát az a társadalom határozza meg, amelyet elvet, történelmi-emberi ellenképei a társadalmilag-történelmileg létező hic et nunc meghatározott jelenségére vonatkoznak. Nincs olyan emberi probléma, amelyet végső soron nem a társadalmi lét valódi gyakorlata váltott volna ki és határozott volna meg.

Az ellentétesség itt csak az összetartozás fontos mozzanata. A Marx-fejezetben már részletesen beszéltünk arról, hogy az emberi fejlődés legnagyobb eredményei gyakran — és korántsem véletlenül — ilyen ellentétes formákban jelennek meg, és ilymódon, objektíve társadalmilag, elutasíthatatlan érték-konfliktusok forrásaivá válnak. Gondoljunk például az emberiség egyedül igazi és valódi létrejöttének ott idézett történetére. Éppen mert a gazdaságban végbemenő fejlődés a maga totalitásában nem teleológiai tételezett, hanem — noha az egyes emberek egyedi teleológiai tételezésein alapul — spontánul szükségszerű okozati láncolatokból áll, a bennük történelmileg mindig konkrétan szükségszerű megjelenésmódok kifejezhetik a gazdaság — és ezért az emberiség — objektív haladása és ennek emberi következményei közt megmutatózó igen éles ellentéteket. (Talán fölösleges megismételni, hogy véleményünk szerint a jelenségvilág a társadalmi valóság létező része.) Az öskommunizmus felbomlásától a manipuláció jelenlegi formáig a történelemben mindenütt találkozunk ezzel az ellentétességgel. Rögtön megfigyelhetjük itt,

hogy míg magával a gazdasági fejlődéssel kapcsolatos alternatív állásfoglalás, csaknem az egyszerű munka modellje szerint, messzemenőig egyértelmű, a gazdaság életet meghatározó következményeivel kapcsolatos erkölcsi állásfoglalásokban, úgy látszik, az értékek antagonizmusa uralkodik. Ennek az az oka, hogy ahol a gazdasági-társadalmi folyamat okozati törvények által meghatározott egyértelműséggel halad előre, a reá való alternatív reagálások szintén szükségképpen — közvetlen — érték-egyértelműséget idéznek elő. Balzac, a franciaországi kapitalizmus legmélyebb történésze, Birotteau magatartásában ábrázolja a csődöt a kapitalizmus akkoriban szokásos üzanszaival szemben, és noha Birotteau lélektani-erkölcsi indítékai tiszteletreméltóak, a csőd mégis negatív értékhangsúlyt kap, míg segédje és derekas veje, Popinot, aki ugyanezeket a gazdasági problémákat meg tudja oldani, joggal pozitív értékelésben részesül. Nem véletlen, és Balzac tisztánlátására jellemző, hogy Popinot későbbi fejlődésében kíméletlenül negatívaknak ábrázolja gazdasági sikereinek emberi-erkölcsi árnyoldalait.

A gazdasági és már-nem gazdasági, emberi-erkölcsi alternatívák megkülönböztetésében azonban távolról sem lehet olyan éles egyértelműséggel meghúzni a határt, mint annak a munkának az esetében, amely csupán egyszerű anyagcsere a természettel. Ilyen egyértelműség csak akkor válhat időszerűvé, ha a gazdasági folyamat a maga objektivitásában, bizonyos mértékig mint „második természet” működik, és ha egyszersmind az illető egyén alternatíváinak tartalma teljes mértékben vagy túlnyomórészt a tulajdonképpeni gazdasági területre összpontosul. Különbözik magának a gazdasági folyamatnak és társadalmi-emberi megjelenésmódjainak — gyakran kifejezetten antagonisztikus — ellentmondásossága válik szükségképpen uralkodóvá. Lucanus már a régi Rómában világosan megfogalmazta az itt jelentkező érték-dilemmát: „*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.*” Vagy gondoljunk Don Quijote alakjára, akiben koncentráltan jelenik meg ez a feszültség egyrészt a szenvedélyesen elutasított objektíve haladó társadalmi fejlődési szükségszerűség, másrészt az emberi nem erkölcsi integritásának éppily szenvedélyes vállalása között, még ha ez a vállalás véglegesen letűnt formák közt zajlik is le, oly módon, hogy a groteszk hóbortosság és a fennkölt lelki tisztaság egy személyben egyesül. Ezzel azonban még távolról sem értünk el ennek az ellentmondásosságnak a gyökereihez. A gazdaság immanens törvényszerűsége nemcsak folyamatának objektív lényege és az emberi életben mindenkor megmutatkozó jelenségformái között termel ki ilyen antagonizmusokat, hanem az antagonizmust magának az összfejlődésnek egyik ontológiai alapjává avatja, azáltal, hogy például az őskommunizmust gazdasági szükségszerűséggel az osztálytársadalom váltja fel, és ezzel az osztályhelyzet és az osztályharcban való részvétel mélyrehatóan meghatározza a társadalom minden tagjának életbevágó döntéseit. Így alakul ki, mihelyt az alternatívák tartalma határozottan túlmegy a társadalom természettel folytatott anyagcseréjén, a konfliktusokkal terhes jelenségek mozgástere. Sőt, az értékek megvalósítására irányuló alternatívák ilyenkor gyakran a megoldhatatlan kötelesség-konfliktusok alakját öltik fel, mivel ezekben a konfliktus nemcsak az értéknek, mint a döntés Mi?-jének és Hogyan?-jának az elismerésén belül zajlik le, hanem mint konkrét, konkrétan érvényes értékek konfliktusa a gyakorlatot is meghatározza; az alternatíva egymással küzdő értékek közti választásra irányul. Úgy látszik tehát, mintha fejtegetésünk Max Weber már említett tragikus-relativista koncepciójához vezetne vissza, amely szerint az értékeknek ez a konfliktusok-

kal terhes, megoldhatatlan pluralizmusa az emberek társadalmi gyakorlatának alapja.

Ez azonban csak látszat. Nem a valóság rejlik mögötte, hanem egyrészt megtorpanás annál a közvetlenségnél, amelyben a világ jelenségei megmutatkoznak, másrészt az értékek túlracionalizált, logizált, hierarchikus rendszere. Ezek az egyformán hamis végletek, mihelyt mozgásba hozzák őket, vagy tisztán relativisztikus empirizmushoz vezetnek, vagy pedig egy, a valóságra nem megfelelően alkalmazható ész-épülethez; egymásra vonatkoztatva azt a látszatot ébresztik, hogy az erkölcsi ész tehetetlen a valósággal szemben. Itt nem foglalkozhatunk konkrétan és behatóan ezzel a kérdéskomplexussal; ez az etika feladatai közé tartozik. Csak ott lehet majd illően megkülönböztetni egymástól a változás és a változásban való önmegőrzés formáiban megjelenő igen különböző értékeket és megvalósításokat. Itt csak egészen általánosan jelezhetjük ezt a folyamatot, egy jelentős alternatíva társadalmilag helyes eldöntésének példájával. Egyedül az a feladat itt, hogy a lehető legrövidebben felmutassuk annak az ontológiai módszernek a legfontosabb vonásait, amellyel ehhez a komplexushoz közeledni kell. A szubsztancialitásnak abból a meghatározásából kell itt kiindulnunk, amelyről más összefüggésekben beszéltünk már. A létről szerzett új felismerések szétrombolták a szubsztancia statikus, megváltoztathatatlan koncepcióját; ebből azonban korántsem következik, hogy tagadni kell a szubsztanciát az ontológiában, hanem csak fel kell ismerni lényegileg dinamikus jellegét. A szubsztancia az, ami a dolgok örök változásában, változva is, meg tudja őrizni folyamatosságában önmagát. Ez a dinamikus önmegőrzés azonban nincs feltétlenül „örökléthez” kötve. A szubsztanciák keletkezhetnek és elmúlhatnak, és továbbra is szubsztanciák maradnak, ha csak egy időszakban is dinamikusan megőrzik önmagukat.

Minden igazi érték fontos mozzanat a társadalmi létnek abban az alapvető komplexusában, amelyet gyakorlatnak nevezünk. A társadalmi lét léte szubsztanciaként őrződik meg az újratermelési folyamatban, ez azonban olyan teleológiai műveletek komplexusa és szintézise, amelyek nem választhatók el tárgyilag valamely érték helyeslésétől vagy elvetésétől. Így minden gyakorlati tételezés — pozitív vagy negatív módon — egy értékre tör, ami azt a látszatot keltheti, mintha maguk az értékek csak e műveletek társadalmi szintézisei volnának. Csak annyi igaz ebből, hogy az értékek nem juthatnának a társadalomban létszerű jelentőségre, ha nem válnának szükségképpen ilyen tételezések tárgyaivá. Az értékmegvalósításnak ez a feltétele azonban nem azonos egyszerűen az érték ontológiai eredetével. Az eredet igazi forrása inkább annak a társadalmi létnek a szakadatlan szerkezeti változása, amelyből közvetlenül fakadnak az értékmegvalósító tételezések. A marxi felfogás alapvető igazsága, mint láttuk, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem tehetik ezt magukválasztotta körülmények között. Az emberek maguk válaszolnak — többé vagy kevésbé tudatosan, többé vagy kevésbé helyesen — azokra a konkrét alternatívákra, amelyeket a társadalmi fejlődés mindenkori lehetőségei tárnak eléjük. Ez azonban implicite már tartalmazza az értéket. Kétségbevonhatatlan, hogy például az embernek a munka eredményeképpen kifejlődött uralma saját indulatai fölött: érték, ez azonban magában a munkában rejlik, és társadalmilag valóra válhat úgy is, hogy nem ölt feltétlenül rögtön tudatos formát, és nem érvényesíti érték-jellegét a dolgozó emberben. Akkor is a társadalmi lét mozzanata és ezért valóságosan létező és hatékony, ha csak tökéletlenül vagy egyáltalán nem tudatosítják.

Társadalmilag persze a tudatosodás sem véletlenszerű. Különösen hangsúlyoznunk kellett a függetlenségnek ezt a mozzanatát, hogy az érték társadalmi-ontológiai létjellegére kellően felhívjuk a figyelmet. Az érték társadalmi viszony cél, eszköz és egyén között, és mint ilyen, társadalmi léttel rendelkezik. Ez a lét persze egyúttal a lehetőség elemét is magában foglalja, mivel magában véve csak a konkrét alternatívák megoldásának játéktérét, társadalmi és egyéni tartalmát, a benne foglalt kérdések megoldásának irányait határozza meg. Az érték magábanvaló léte az őt beteljesítő cselekvésekben bontakozik ki valódi magáértvaló létévé. Jellemző azonban az itt fennforgó ontológiai tényállásra, hogy ez az érték végső valósága szempontjából nélkülözhetetlen megvalósítás továbbra is elválaszthatatlanul magához az értékhez kapcsolódik. Az érték nyomja rá bélyegét a megvalósítására, és nem megfordítva. Ezt nem szabad úgy értelmezni, mintha az értékből gondolatilag „levezethető” volna megvalósítása, mintha a megvalósítás egyszerű emberi „munka terméke” volna. Az alternatívák a társadalmi-emberi gyakorlat megszüntethetetlen alapjai, és az egyéni döntéstől csak elvonatkoztatva lehet őket elválasztani, valóságosan soha. De hogy az ilyen alternatív megoldás mit jelent a társadalmi lét szempontjából, az az értéktől, pontosabban valamely társadalmi-történelmi hic et nuncra való gyakorlati reagálás valódi lehetőségeinek mindenkori komplexusától függ. Azok a döntések tehát, amelyek ezeket a valódi lehetőségeket legtisztább formájukban — értéket igenlően vagy tagadóan — megvalósítják, a mindenkori fejlődési foknak megfelelően pozitív vagy negatív értelemben példaképszerűekké válnak. Kezdetleges fokon ez közvetlenül, szájhagyomány útján tartja fenn magát. Azokból lesznek a mitikus hősök, akik a törzsi élet ilyen — értékekben kulmináló — alternatíváira az emberi példaképszerűség olyan magas szintjén válaszoltak, hogy ez a válasz — pozitív vagy negatív értelemben — példaadó módon egy ilyen élet újratermelése számára társadalmilag tartósan fontossá vált, és ezért ennek a változó és önmagát megőrző újratermelési folyamatnak alkotóeleme lett.

Ezt a megőrződést nem kell külön bizonyítanunk; hiszen közismert, hogyan tartották fenn magukat társadalmi alternatívák ilyen személyes megoldásai már a mítoszteremtő koroktól egészen napjainkig. De ez csak a folyamat egyik oldalát fejezi ki. Éppolyan fontos annak megállapítása, hogy e fennmaradás csak akkor lehetséges, ha a mítoszt szakadatlanul át lehet értelmezni; vagyis ha a mindenkori jelen gyakorlata mindig másképpen alkalmazhatja mint példaképet. Az alapvető tényálláson mit sem változtat, hogy ez az első időkben a szájhagyomány útján történik, később a költői-művészi megformálás stb. segítségével. Mindezekben az esetekben ugyanis arról van szó, hogy valamely társadalmi alternatívára irányuló cselekvés, konkrét részleteinek, ezek értelmezésének stb. szakadatlan változásai ellenére, mégis lényeges marad a társadalmi lét szempontjából. Az itt megvalósítandó érték specifikus jellegét ez fejezi ki, hogy mindez az egyéni alternatíva formájában zajlik le, és nem a törvények vagy tilalmak formájában, mint más értékterületeken; ennek az értéknek a tendenciája közvetlenül az ember személyiségéből fakad, önmagát mint az emberi nem benső magvának folyamatosságát igazolja. A valódi társadalmi összefüggés mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a változás vitathatatlanul döntő mozzanata, az értelmezés mindig a mindenkori jelenkor társadalmi szükségleteiben gyökeredzik. Ezek a szükségletek döntenek afelől, hogy az így rögzített alternatívákat miként és hogyan értelmezik. Nem az esetleg felmerülő történeti igazság felfedezése a döntő itt.

Pontosan tudjuk, hogy a legendák Brutusa nem felel meg a történelmi igazságnak, ez azonban a legcsekélyebb mértékben sem csökkenti a Shakespeare-figura hatását, és ellentétes értékelések (Dante) szintén koruk szükségleteire épülnek fel. A változást és az állandóságot tehát egyaránt a társadalmi fejlődés idézte elő, kölcsönös vonatkozásuk a szubsztancialitásnak azt az új formáját tükrözi, amelyről e gondolatmenet kezdetén beszéltünk, és amelynek szerves alkotóeleme a társadalmilag objektív érték.

Az értékek objektivitása tehát azon alapul, hogy ezek a társadalmi összefejlődés mozgó és mozgató alkotóelemei. Így aztán ellentmondásosságuk, az a vitathatatlan tény, hogy nagyon gyakran nyilvánvaló ellentétbe kerülnek gazdasági alapjukkal és egymással is, nem az értékek végső viszonylagosságára vall, mint Max Weber véli, és még kevésbé mutat ebbe az irányba, hogy lehetetlen hierarchikus-táblázatos rendszerbe besorolni őket. Létezésük, mely egy társadalmilag tényszerűen kötelező Legyen formájában nyilvánul meg, amelyhez bensőleg szükségszerűen hozzá tartozik pluralitásuk, egymáshoz való viszonyuk, a különműségtől egészen az ellentétességig, post festum racionalizálható ugyan, de éppen ez fejezi ki a társadalmi-történelmi összefolyamat ellentmondásos egységét, egyenlőtlen egyértelműségét. Ez az összefolyamat objektív okozati meghatározottságában mozgalmassá teljességet alkot, mivel azonban alternatív-teleológiai tételezések okozati összegezéséből épül fel, valamennyi e folyamatot közvetlenül vagy közvetve megalapozó vagy gátló mozzanatoknak ilyen alternatív-teleológiai tételezésekből kell állnia. E tételezések értékét valódi, gyakorlatban objektívvá vált szándékuk dönti el, mely lényeges vagy továllanó, haladó vagy gátló stb. tartalmakra irányulhat. Mivel a társadalmi létben valóban léteznek és hatnak mindezek a tendenciák, mivel ezért a legkülönbözőbb irányú, szintű stb. alternatívákat válthatnak ki a cselekvő emberekben, a viszonylagosság megjelenési módja korántsem véletlenszerű. Ez is hozzájárul ahhoz, hogy a kérdésekben és feleletekben, legalábbis részben, eleven maradjon a törekvés a valódiságra, hiszen a mindenkori gyakorlat alternatívája nemcsak egy meghatározott érték igenlésében vagy tagadásában nyilvánul meg, hanem egyúttal abban is, hogy éppen milyen érték a konkrét alternatíva alapja és milyen okokból kifolyólag foglalnak velük kapcsolatban így vagy úgy állást. Tudjuk: a gazdasági fejlődés a tényleges haladás gerince. Ezért a folyamatban megőrződő döntő értékek — tudatosan vagy öntudatlanul, közvetlenül vagy esetleg távoli közvetítésekkel — mindig erre vonatkoznak; adódnak azonban objektíve fontos különbségek, aszerint, hogy a mindenkori alternatíva melyik mozzanatát tűzi ki és találja meg az összfejlődésnek. Így őrződnek meg az értékek a szakadatlanul megújuló társadalmi összefolyamatban, így válnak, a maguk módján, a társadalmi lét újratermelődési folyamatának létező alkotóelemeivé, a „társadalmi lét” nevezetű komplexus elemeivé.

Szándékosan választottunk ki ennek az ontológiai helyzetnek a megvilágításához egy olyan értéket, mely nagyon távol van a munkától mint modelltől. Először is azt akartuk ezzel megmutatni, hogy olyan esetekben is, amikor az alternatíva közvetlenül már tisztán bensővé vált, a döntés szándéka mégis objektív társadalmi létezés-meghatározásokon alapul, hogy tehát a gyakorlatban megvalósított érték szükségképpen mégis társadalmilag objektív jellegű. Emlékeztettünk már Brutus alakjára, akinél az érték kézzelfoghatóan gyökeredik a társadalmi létben. Ugyanígy, vagy talán még világosabban, látható ez, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy Hésziodosz szemében Prométheusz bűnöző

volt, akit joggal büntettek meg az istenek, Aiszkhülosz tragédiája óta viszont fényhozóként és jótévőként él tovább alakja az emberiség tudatában. Ha ehhez hozzáfűzzük még, hogy az ótestamentumi bünbeesés (NB. a munkával, mint büntetéssel), az eredendő bűn keresztényi tanítása felfokozott társadalmi hatékonysággal képviseli a hésziodoszi álláspontot, akkor egyértelműen ki-világlik, hogy az alternatívák tartalma ebben az esetben ez a döntés: vajon az ember magamagát hozza-e létre a munkájában — vagy transzcendens hatalmak szolgáló termékének kell felfognia magát, amiből szükségképpen következik, hogy minden önálló tett, mely magában az emberben, társadalmiságában gyökeredzik, bűntény a magasabb hatalmakkal szemben. Az alternatívákban rejlő társadalmiság érvényesülése szempontjából azonban — másodsor is — ez a szerkezet szélsőséges, persze fölöttébb jelentős eset, amely az emberiség történetében csak viszonylag fejlett fokon válhat hatékonnyá. Az értékek társadalmilag szükséges tételezésének ezért más szerkezetű eseteket is létre kell hoznia. Mivel ezt az egész problémakomplexust csak az etikában lehet megfelelően tárgyalni, csak merőben formális utalásokra szorítkozunk: vannak olyan társadalmi értékek, amelyeknek — esetleg persze fölöttébb különböző formájú — intézményes apparátusra van szükségük ahhoz, hogy társadalmilag érvényesüljenek (jog, állam, vallás stb.), és vannak olyan esetek, ahol a valóság visszatükrözésének objektívációi válnak értékhordozókká, értéktételezések kiváltóivá stb. Itt még csak nem is jelezhetjük azokat a különbségeket, külön-nemű szerkezeteket, amelyek nyílt ellentétességeket idéznek elő, mert mindezek csak valamennyi érték konkrét társadalmi kölcsönhatásaiban és kölcsönös vonatkozásaiban nyilvánulnak meg adekvát módon, és ezért csak a társadalmi gyakorlat, és ezzel a társadalmi lét teljességére törő, valóban szintetikus fejte-getés ragadhatja meg őket.

(Fordította Eörsi István)

AZ EGYÉN POLGÁRI TÁRSADALOMBELI FEJLŐDÉSTENDENCIÁIRÓL

KALOCSAI DEZSŐ

„Az ember csak a történeti folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg mint *faji lény, törzsi lény, társas állat* jelenik meg — bár korántsem mint politikai értelemben vett társas lény. Ennek az elkülönülésnek egyik fő eszköze maga a csere. A csere feleslegessé teszi a nyájszervezetet és felbomlasztja azt . . .”

(Marx)

1. AZ INDIVIDUALIZMUS ÉS AZ EGOIZMUS TÁRSADALMI-GAZDASÁGI LÉNYEGÉRŐL

A polgári társadalomban az emberek egymáshoz való viszonyában, amely — mint Marx kimutatja — a tőkés magántulajdon alapján áruvá vált termékek, dolgon, pénzen keresztül közvetítődik, az a lényeges, hogy az egyik egyén a másik számára mint (ilyen vagy olyan formában létező) csereérték birtokosa és fogyasztója van adva. Következésképpen egyéniségük egyéb emberi kvalitásaival, értékeivel szemben közömbösek. A csereviszonyok alapján mindegyik egyén „úgy áll szemben a másikkal, mint a másik szükséglete objektumának tulajdonosa”.¹ Az elkülönült individuumok tehát annyiban nem közömbösek egymással szemben, amennyiben az egyik egyén az áruban vagy valamilyen „szolgálat” formájában tulajdonképpen tárgyiasult szükséglet a másik egyén számára. Ebben fejeződik ki társadalmiságuk, ennyiben nyúlnak túl saját különös szükségletükön is, mint nembeli lények. Ennyiben tudatosan társadalmiságuk, nembeli lény mivoltuk is.

Ám azzal, hogy a vázolt viszonyok alapján az egyik egyén „túlnyúl” saját szükségletén és mások szükségletére termel vagy végez valamilyen formában „szolgálatot”, még egyáltalán nem válik kollektivistává, annak ellenére, hogy e tevékenységével közösségi érdeket is kielégít. Minthogy az egyén számára a mások szükségletének kielégítése mint *uralkodó* tendencia *önmagára* vonatkoztatott, tehát *saját* haszna kielégülésére vonatkoztatott, így uralkodó tendenciaként az egyéni önzés valósul meg, az egoizmus mélyül el.

Marx ezt az egész társadalmi-gazdasági viszonyt és a benne uralkodó egoista tendenciát a következőképpen szemlélteti: „*A* egyén csak annyiban és azért szolgálja *a* áru révén *B* egyén szükségletét, amennyiben és mert *B* egyén *b* áru révén *A* egyén szükségletét szolgálja és vice versa. Mindegyik azért szolgálja (dient) a másikat, hogy önmagának szolgáljon; mindegyik kölcsönösen mint eszközt használja (bedient sich) a másikat. Mármost mindkét egyén tudatában megvan mindkettő: 1. hogy mindegyik csak annyiban éri el célját, amennyiben eszközül szolgál a másikkal; 2. hogy mindegyik csak mint öncél (magá-

¹ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Részletek.); „Magyar Filozófiai Szemle”, 1965/2, 285.

ért-való lét) válik eszközzé a másik számára (másért-való lét); 3. hogy a kölcsönösség, amely szerint mindegyik egyszerre eszköz és cél, mégpedig csak annyiban éri el célját, amennyiben magát mint öncélt tételezi, hogy tehát mindenki másért-való létnek tételezi magát, amennyiben magáért-való lét — hogy ez a kölcsönösség szükségszerű tény, amely a csere természeti feltételeként előfeltételezett, hogy azonban mint ilyen a csere két szubjektuma mindegyikének közömbös, és e szubjektum számára ez a kölcsönösség csak annyiban érdekes, amennyiben az ő érdekét mint a másiknak az érdekét kizárót, erre való vonatkozás nélkül kielégíti.”²

A fontos tehát nem a másik érdekének kielégítése, hanem az önérdeké, következésképpen e viszonyban a *másik ember* alapvetően *eszközként* és nem célként szolgál az öncél megvalósításában, a magánhaszon elérésében.

„Vagyis a közösségi érdek, amely az egész aktus indítékaként jelenik meg, mint tény mindkét részről el van ugyan ismerve, de *mint ilyen nem indíték*, hanem úgyszólván csak az önmagukra reflektált *külön érdekek háta mögött nyomul előre*. Erről az utóbbi oldalról az egyénnek legfeljebb még az a vigasztaló tudata lehet, hogy ellentétes egyedi érdekének kielégítése éppen a megszüntetett ellentétnek, a társadalmi általános érdeknek a megvalósítása. Magából a csere aktusából az *egyén*, a cserélők mindegyike, *önmagára reflektált* mint a csere *kizárólagos* és *uralkodó* (meghatározó) szubjektuma.”³ Minthogy a másokkal való kapcsolatban az egyénnek önmagára mint uralkodó tényezőre való reflektáltsága az alapvető, következésképpen e kapcsolatban eszközzé is azért és annyiban teszi magát, amennyiben önnön érdekét uralkodóként, dominánsként kielégítheti.

Mindebből *egyrészt* az is természetes: minthogy egyénileg mindenki önző érdekét akarja megvalósítani e társadalmi viszonyok alapján, a közösségi érdek tulajdonképpen az önző magánérdekek cseréjében van. A társadalom uralkodó általános érdeke tehát „az önző érdekek általánossága”.

Másrészt, minthogy e társadalmi viszonyok alapján általában és egyénileg mindenkit önző magánérdeke hajt egyéniségének és viszonyainak fejlesztésére, önző egyéni érdekét akarja kielégíteni, az emberek közötti viszonyok alapvető vonatkozása a bellum omnium contra omnes állapot alapján van adva. Ez azonban nem egyszerűen egyének egymás közötti harca, hanem *osztályhelyzetükben* meghatározott egyének konkurrenciaharca az osztályon belül magánérdekeikért, és ugyanakkor különböző formában és különböző — történelmileg erősödő — intenzitással folytatott harc az *osztályok között* is az osztály sajátos helyzetében formálódott közös érdek érvényesítéséért.

Ez a küzdelem, amelyben mindegyik egyén igyekszik a másik létfeltételeit saját érdeke eszközeként korlátozni, elragadni, saját egyéni létfeltételeit mások érdekei ellenében alakítva, szükségképpen termeli ki az individualista egyén (történelmileg változó, mégis egylényegű) típusát.

A csereértékek magáncseréjének polgári rendszere születése pillanatától főleg a *polgári osztályon belül* a tőke szükségletének megfelelő *kettős* tendenciát érvényesít. *Egyrészt* az egyént szellemi és fizikai erői, képességei sokoldalú kifejtésére kényszeríti legalábbis olyan mértékben, amilyen mértékben ez a tudás és képesség közvetlenebbül szerepel tőkeképzőként. Ez konkrétan azt jelenti, hogy a polgári osztály egyéneinek az érvényesüléshez és

² Uo. 286.

³ Uo. 286. (Kiemelés — K. D.)

fejlődéshez megfelelő tudásra, választási készségekre, ember- és helyzetismeretre, jártasságra, ügyességre stb. van szüksége a tőkével való „bánni tudáshoz”, ill. ahhoz, hogy a hozzá hasonlókkal szemben saját osztályán belül is eredményesen tudja megvívni konkurrenciaharcát. Tehát ahhoz, hogy önálló maradjon és fejlődjön, önálló, sajátos egyéniségre és annak fejlesztésére van szüksége. Ezek biztosítják a klasszikus kapitalizmus „emelkedj az emberek fölé” egoista elvének nemcsak egyéniségfejlesztő és gazdagító pozitív tendenciáit, hanem az egyén boldogulásának szubjektív feltételeit is. *Másrészt* ugyanakkor e pozitív egyéni tudás, képesség, ügyesség, ember- és helyzetismeret stb. maga is csereértékké, tárgygyá lesz és a csereértékek cseréjében meghatározott törvényeknek, önző érdekeknek alávetetten érvényesül. Ebben a tényben az egyéniség pozitív fejlesztés-szükségletével együtt már jelen van és mindinkább előtérbe nyomul az emberi elidegenedés, és jelen van az „ember embernek farkasa” viszony is. Ezek együtt, főleg a tőkésosztályon belül, társadalmi szükségletté teszik a „farkas”-természetű egyént. Éppen ebben a kettős — az egyéniség pozitív fejlesztését és egyben antiszociális vonásait is kitermelő — tendenciájában van adva az egyén mindenoldalúságát kieléplő folyamat uralkodó polgári szakasza.

Az egyéniség fejlődésének ez utóbb jelzett tendenciái áthatják a polgári társadalom más osztályait és rétegeit, tehát még a kialakuló munkásosztályt is. Mégis, annak megfelelően, ahogyan a gépipari termelés alapján a munkások osztályá szerveződése végbemegy és főképpen ahogyan — a múlt század harmincas éveitől kezdve Európában — az osztály közös érdekein alapuló szervezettsége és szervezett osztályharca megindul a tőkés ellen, az individualista fejlődéstendenciáknak ellentmondó és a közös osztályhelyzetben és érdekekben megalapozódó együvé tartozásnak, szolidaritásnak kollektivista vonásai mindinkább felszínre kerülnek és megerősödnek.

A klasszikus kapitalizmus gépipari termelése nagyon szűk körű, korlátozott individualizálódási lehetőségeket teremt a munkások számára. Hiszen e korszak gyáripára — lényegében a gépi berendezés fejlődésének mértékében — a kézműiparozhoz képest csökkenti a munkás egyéniségének, szubjektív tényezőinek szerepét a termelésben azzal, hogy a munkást általában „izom”- vagy „robot”-ember mivoltában meglevő tulajdonságaiban működteti mint termelőerőt. A munkás magasabb szintű szakképzettsége, önállósága, alkotókészsége, egyéni véleménye stb. még hosszú ideig társadalmilag alapjában szükségtelen tényezők a tőkés termelés alakulása számára.

Ugyanakkor a kapitalista gépipari termelés mechanizmusa a munkások termelési együttműködésének, szervezésének, egyesítésének és fegyvelésének kialakításával egyszersmind osztályszervezeteik tevékenységéhez, osztályharcuk formálásához is objektív lehetőséget teremt. A közös érdekeken alapuló osztályszervezetei és osztályharca révén ily módon mindenekelőtt a munkásosztály a hordozója a polgári társadalmat uraló egoisztikus-individualista tendenciákat keresztező emberibb, közösségi vonásoknak, életformának. Éppen itt, a tőkeellenes harc szervezett formáiban indulhat fejlődésnek fokozatosan az individualizálódás polgárinál magasabb formája, mindenekelőtt a munkásosztály forradalmi harcát vezető és irányító forradalmárok révén.

A munkásosztály objektív helyzetében és érdekeiben megalapozott szervezett harc teszi ugyanis szükségletté azt is, hogy az ember a polgári társadalom mindent eldologiasító, elidegenítő fejlődéstendenciáival ellentétben közvetlenül közösségi-emberi kvalitásaiban és azok gazdagításában legyen és

maradjon szükséglet az osztály-társai számára. A polgári társadalom fejlődésében azonban természetesen nem ez utóbbi az uralkodó fejlődéstendencia. Az uralkodó tendenciát a tőkés érdekek határozzák meg. Ez a fejlődéstendencia a társadalmi és emberi viszonyok eldologiasodása és elidegenedése irányába mutat, ahol az eldologiasodott nembeliség révén, a pénz hatalma által megvége az egyén mindenoldalúvá válása, gazdagodása. De egyben és tulajdonképpen abban a mértékben, ahogyan „a pénz *menyisége* lesz mindinkább egyetlen *hatalmas* tulajdonsága” az embernek — főleg a monopolkapitalizmus kifejlődésével —, egyre inkább hangsúlyt kapnak az egyént gyengítő, kiüresítő, magányossá tevő, elidegenítő fejlődéstendenciák is.

2. A TÁRSADALMI VISZONYOK ELDOLOGIASODÁSA ÉS A PÉNZVISZONY URALKODÓVÁ VÁLÁSA AZ EMBERI KAPCSOLATOKBAN

Ahogyan a polgári fejlődés minden terméket, emberi tevékenységet, tudást, képességet és általában minden emberi tulajdonságot csereértékké tesz és még inkább a csereérték absztrakt tárgyi kifejezésére, pénzre redukál, lesz az embernek *alapvető* emberi szükségletévé a pénz, és az ember közvetlenül emberi mivoltában, emberi kvalitásaiban tulajdonképpen szükségtelenné. A polgári társadalom előrehaladásában — a tőkés érdekek révén — tulajdonképpen ezt az antihumánus tendenciát tette alapvető társadalmi viszonyvá és a folyamattal együtt az egyén emberi természetének egyik legfontosabb tartalmává, tehát a mindenoldalúsága részévé is.

A pénz közvetítésével történő — és mindenre kiterjedő — értékszemléletet, mint uralkodót a kapitalizmus további fejlődése termelte ki. Ezen értékszemléletnek társadalmilag uralkodóvá válásához ugyanis társadalmi-gazdasági alapként előfeltételeznünk kell az emberek közötti társadalmi kapcsolatok eldologiasodását, továbbá a csereérték fejlődésének azt a tendenciáját, amelyben a termékekben materializálódott emberi értékek, emberi lényegi erők mint áruk, ezen emberi szubsztanciáktól elvált tisztán *dologi* értékévé, általános csereértékké, pénzzé formálódnak. Ebből nyilvánvalóan következik uralkodó társadalmi tényezőként az is, hogy „a pénz az a kötelék, amely engem az *emberi* élethez köt, amely hozzám köti a társadalmat, amely összeköt engem a természettel és az emberekkel”.⁴

Továbbá: „Minthogy a pénz — ahogyan Marx kifejti — nem egy meghatározott minőségre, egy meghatározott dologra, emberi lényegi erőkre, hanem az egész emberi és természetes tárgyi világra cserélődik, ennél fogva hát — birtokosának álláspontjáról tekintve — minden tulajdonságot minden tulajdonságra — neki ellentmondó tulajdonságra és tárgyra is — kicserél.”⁵ Ezért mondja Marx azt, hogy „a pénz minden *kötelékek* köteléke”, olyan köteléke a társadalomnak, amely egyaránt funkcionál általános *szétválasztó* eszközként és a társadalom igazi *összekötő* eszközeként. „A pénznek ez az *isteni* ereje a pénznek a *lényegében* mint az emberek elidegenült, külsővé-idegenné tevő és külsővé-idegenné váló *nembeli lényegében* rejlik. A pénz az *emberiség* külsővé-idegenné vált *képessége*.”

Amire én qua *ember* nem vagyok képes, amire tehát egyéni lényegi erőim nem képesek, arra képes vagyok a *pénz* révén. A pénz tehát e lényegi erők

⁴ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest 1962, 96.

⁵ Uo. 98.

mindegyikét olyasvalamivé teszi, ami magán-valóan nem, azaz *ellenkező-jévé*.⁶

A pénznek ezt a „csodatevő” isteni erejét Marx Goethe „Faust”-jából és Shakespeare „Athéni Timon”-jából idézett részletekkel szemlélteti, és az idézett részleteket elemezve lényegében azt mutatja meg, hogy a pénz mint emberi lényegi erők elvont tárgyasult formája, éppen mint elvont és emberektől elidegenült emberi érték, hogyan teheti a pénz birtokosának egyéniségét ellentétes módon gazdagabbá, szebbé, szellemesebbé stb., mégpedig nem egyéni képességei, tulajdonságai, hanem a pénz képességei és tulajdonságai — mindenekelőtt az általános megvásárolhatóság — révén.

„A pénz tulajdonságai — írja Marx — magamnak — a birtokosának — tulajdonságai és lényegi erői. Azt tehát, ami *vagyok* és amire *képes*, semmiképpen sem egyéniségem határozza meg. Rút *vagyok*, de megvásárolhatom a *legszebb* asszonyt. Tehát nem *vagyok* rút, mert a *rútság* hatása, elriasztó ereje a pénz révén megsemmisült. Én — egyéniségem szerint — *béna* vagyok, de a pénz 24 lábat szerez nekem; tehát nem *vagyok* béna; rossz, becstelen, lelkiismeretlen, szellemtelen ember *vagyok*, de a pénzt tisztelik, tehát a birtokosát is. A pénz a legfőbb jó, tehát a birtokosa jó, a pénz ezenfelül mentesít attól a fáradságtól, hogy becstelen legyek; tehát becsületesnek fognak vélelmezni; *szellemtelen* vagyok, de a pénz minden dolgok *valóságos szelleme*, hogy lenne a birtokosa szellemtelen? Mindehhez még megvásárolhatja a szellemes embereket, és ami a hatalom a szellemesek fölött, nem szellemesebb-e, mint a szellemes? Én, aki a pénz révén *mindenre*, amire csak az emberi szív vágyik, képes *vagyok*, nem rendelkezem-e minden emberi képességgel? Nem változtatja-e tehát a pénzem minden képességnélküliségemet az *ellenkező-jévé*?”

Nyilvánvaló tehát, hogy a pénz birtokosa nem elsősorban egyéni-emberi kvalitásai révén, hanem a pénz kapitalizmusbeli társadalmi kvalitásai révén gazdagszik emberileg is. Az, hogy a pénz általános csereértékként funkcionál, hogy tehát „az egész emberi és természetes tárgyi világra cserélődik”, *egyrészt* képessé teszi birtokosát, hogy az egyéniségének ellentmondó minden tulajdonságra és tárgyra is szert téve — „a lehetetlent testvéresítve” is — gazdagítsa magát; *másrészt* ugyanebben a társadalmi folyamatban termelődik ki minden emberi érték és tulajdonság általános prostitúciójának lehetősége, csakúgy, mint az emberek általános korrumpálódásának lehetősége.

Abban a társadalmi-gazdasági folyamatban, amelyben a csereérték absztrakt formában, pénzben kifejlődik és uralkodó társadalmi viszonyrá lesz, egyúttal az *egyik* alapvető tendenciaként „az egyéni személyi hajlamok, képességek, tehetségek, tevékenységek” csereértékké válva általánosan (a tőke részeként) társadalmilag hasznosíthatókká, felhasználhatókká formálódnak és ezáltal nemcsak a társadalmi, hanem az egyéni (természetesen mindenekelőtt a tőkés) gazdagság (alapvetően tárgyi gazdagság) kiterbélyesítőiként funkcionálnak. Ennyiben „az általános prostitúció úgy jelenik meg, mint a személyi hajlamok, képességek, tehetségek, tevékenységek társadalmi jellegének egy szükségszerű fejlődési fázisa”.⁸

Ugyanez a folyamat *másik* alapvető tendenciaként az embert emberi mioltában elerőtleníti, kiüresíti, minthogy minden emberi értéket, képességet

⁶ Uo. 97.

⁷ Uo. 96.

⁸ Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonala”, Id. kiad. 281.

arra kényszerít, hogy pénz formában elidegenedve működjék. Következésképpen a tőkés fejlődés alapvetően antihumánus tendenciákat érvényesítő tartalma abban az ellentmondásban is kifejezhető, hogy olymódon fejleszti az emberi tehetséget, tudást, képességet stb., hogy közben az ember mint ember „túlad” magán, „túlad” közvetlenül emberi személyi jellegű szükségletein és kötelékein. Közvetlenül emberiként jelentkező szükségleteit, vonatkozásait sorvasztja, miközben sokrétű tárgyivá tett és tulajdonképpen pénzre redukált szükségleteit mérték nélkülivé gazdagítja.

A polgári társadalom napjainkig terjedő fejlődésében a klasszikus kapitalizmustól napjaink állammonopolista kapitalizmusáig sokrétű változás mutatható ki, de e társadalom nem változtatta meg alapvetően *antihumánus természetét*, sőt — az osztályharc által kikényszerített bizonyos humanista tendenciák ellenére — még inkább megmutatkozott lényege, az, hogy a pénz szükséglete az egyetlen igazi emberi szükséglet.

A monopolitőkés fejlődés előrehaladásával, annak alapján tehát, hogy az embernek „a pénz *menyisége* lesz mindinkább egyetlen *hatalmas* tulajdonsága”, az egyén fejlődését gyengítő tényezők kapnak mind nagyobb hangsúlyt a polgári osztályon belül is. A tőke koncentrációja, a monopóliumok kifejlődése a gazdasági élet legkülönbözőbb ágaiban legalábbis korlátokat szab a kis- és középtőkések személyes kezdeményezésének; az egyre kisebb számú monopolitőkés csoport társadalmi-gazdasági és állami nyomása következtében fokozódik a létüket és fejlődésüket fenyegető kiszolgáltatottság és bizonytalanság. Az egyének egymás közötti konkurrenciaharca nem az egymáshoz hasonló és relatíve önálló és független partnerek versengése többé a tőkésosztályon belül sem, hanem a nagy monopóliumoknak és konszerneknek egyre jobban kiszolgáltatottak konkurrenciaharca is, amelyben az egyének személyes kvalitásainak milyensége egyre inkább alárendelt szerepet játszik.

3. A FOGYASZTÓI JELLEG ELURALKODÁSÁNAK ÉS AZ EGYÉN KIÜRESEDÉSÉNEK TENDENCIÁI

A tőke általában úgy teremt és termel az emberek számára szükségleteket, hogy abban *mindenekelőtt saját maga* találja meg önhasznú szükségletének — a profitnak — kielégítését, mégis a felszínen mint általában a társadalomért levő, mint a fogyasztók szükségletei kielégítéséért létező és tevékenykedő — mutatkozik.

Igaz, egy-egy új termék, amit ez a társadalom előállít, mint új emberi szükségletteremtés, tehát mint a mindenoldalúság teremtésének egy újabb mozzanata létezik. De a monopolitőke fennhatósága alatt levő társadalomban egyúttal minden új emberi szükséglet mint új áldozatra kényszerítés, mint új idegen hatalom, tehát mint a pénztől egyre közvetlenebbül és mindenoldalúbban történő függés eszköze működik, főleg a dolgozó tömegek vonatkozásában.

A tőke a mai monopolkapitalizmus legfejlettebb országaiban a termelési struktúra átalakítása alapján alapvetően önérdekében rendkívüli szélességűvé és minden eddiginél változatosabbá gazdagította az ember *anyagi* szükségleteinek körét és kitérítette azoknak a dolgozó rétegeknek a határait, amelyek a tartós fogyasztási szükségletek egy részét is elérhetik. Ám ezzel a tendenciájával egy régebbi ellentmondását tette közvetlenebbül nyilvánvalóbbá; főleg a munkásosztályon belül, de az ún. középrétegekben is mind tágabb azoknak

a tömege, akik közvetlenebbül és intenzívebben érzik és tudatosítják a szükségletek növekedése és a pénz szűkössége közötti ellentmondás embertelenítő hatásának fokozódó tendenciáját: azt tehát, hogy minden új termék új szükséglet a pénzre is, de az emberi jelleg kifosztásának is új potenciálja.

A monopoltőke tehát mindenekelőtt önértékében szélesíti, gazdagítja a fogyasztási javak, az emberi szükségletek körét. Ennek következtében az emberi szükségletek gazdagítása alapvetően egoista, antihumánus indíttatású, mégis e folyamat a felszínen, mint a tőke humánuma mutatkozik meg.

Továbbá minthogy a földuzzasztott anyagi-társadalmi szükségletek elérése egyes emberek vonatkozásában mindenekelőtt pénzkérdés, ezért a soha nem látott gazdagságú emberi szükségletekre való igény mint az embertől elidegenedett növekvő hatalom működik vele szemben. Hogy az ember egyre többet tegyen magáévá belőlük, hogy tehát *ellenséges* lényegén úrrá legyen, egyre több pénzre van szüksége. Márpedig az emberiség jelentősen nagyobb számú munkás és dolgozó tömegénél olyan ellentétes tendencia érvényesül, hogy míg a modern technika felhasználásával folytatott termelés növekedésével az emberi tárgyak és fogyasztási szükségletek köre rendkívüli mértékben kitágul, még nagyobb arányban növekszik a pénztelenség, a pénz szűkössége és vele a pénz emberek fölötti hatalma.

Ezért — ahogyan fentebb erre már utaltunk — a pénz szükséglete minden eddiginél intenzívebben lesz a legfőbb emberi szükséglet, hiszen csak általa, közvetítésével érheti el az ember egyéb emberi szükségleteit is. Az tehát, hogy mi lesz egyéni-emberi szükségletté, általában a társadalmi osztályhelyzet, kulturáltság stb. kérdése, de ezen belül mindenekelőtt pénzkérdésre redukálódik. A legfejlettebb tőkésországok (a jól fizetett munkásrétegek kivételével) a munkások többségének *szükségletét* azonban még korunkban is a *fizikai* élet sok vonatkozásban szűkös fenntartására korlátozzák, és lényegében ami ezen kívül van, az elvetendő, mert elérhetetlen fényűzősként jelenik meg; a munkások többségének *tevékenységsszükségletét* pedig lényegében a fejlett gépi technika követelményeinek megfelelő monoton, mechanikus termelő munkára redukálják.⁹

A tőke egészen napjainkig terjedő és a legfejlettebb monopolkapitalista országokban elért fejlődése alapján is a munkást mindenekelőtt csak a fizikai élete közvetlen fenntartásával összefüggő fogyasztási (közte néhány tartós

⁹ Ferdinánd Lunberg — akit nem lehetne kommunista elfogultsággal vádolni — „A gazdagok és szupergazdagok” c. könyvében az agyonreklámozott amerikai jólétről aprólékos munkával készített statisztikai adatokkal alátámasztott érveléssel rántja le a leplet és mutatja meg, hogy e legfejlettebb tőkésország, ahol a leginkább összefonódott a gazdagság és a politikai hatalom, a gazdagság és a bűnözés, a legkitartóbban állt ellen minden humanizálási szükségletnek. Ugyanakkor „a legtöbb amerikai, a világ leggazdagabb, leghatalmasabb országának polgára — írja — általában nem rendelkezik többel, mint háztartási eszközökkel, néhány mutató tárgygyal, így autóval és televíziós készülékkel — rendszerint részletre vásárolták, vagy másodkézből — és a ruhákkal, amelyeket viselnek. Az amerikaiak tömege, sőt talán a többsége viskókban, barakkokban, a viktoriánus korszakból megmaradt ronda épületekben, roskatag bércaszárnyákban él.

Ugyanakkor egy maroknyi amerikai dúskál a pénzben, mint az ezeregy éjszaka hercegei. Propagandistái pedig elkábítják a megzavart világot dieshimnuszaiikkal, amelyeket a magántulajdon előnyeiről és a gazdagok növekvő hatalmáról zengenek. Hazánk polgárainak nagy többsége azonban — írja — a hatvanas években aligha mondhatna kevesebbet magának, ha az Egyesült Államok lakossága már hosszú ideje az alattvalóit kihasználó diktatúrában élne.” („Die Zeit”, 1969. ápr. 28.)

fogyasztási) javak vonatkozásában tette emberi szükségletek kielégítésére érzékenyebbé.

A tőkés fejlődés alapján teremtett és az ember (elsősorban mint fogyasztó) fizikai életét érintő szükséglet-gazdagodás is ellentmondást rejt magában. A kapitalizmus az előállított fogyasztási javakat, mint *minden* ember fogyasztási szükségletét reklámozza, minden emberben felkelti és felfokozza a vágyat és igényt minden újabb termékre, de egyben eltakarja az igény és kielégíthetőségének *valósága* közötti ellentmondás feszültségét. Eltakarja tehát azt, hogy a gazdag szükségletekre való igény és e szükségletek valóságos egyéni kielégíthetősége végső fokon az osztályhelyzet, a munkamegosztásban elfoglalt hely, tehát a valóságos életviszonyok függvénye.

Miközben a tőkés társadalom a rafináltan hatásos és változatos reklám segítségével kialakítja és felfokozza a vágyat pl. munkás és dolgozó emberek tömegeiben is, hogy jobban éljenek, hogy a választékos gazdagságú javakból egyre többet megszerezzenek, birtokoljanak és fogyasszanak vagy használjanak, a pénzeszközök relatív szűkítésével és a létbizonytalanságuk fokozásával emberi méltóságukban sérti meg őket, mert kicsinyes lemondásokra, sziszifuszi küzdelmekre, megtakarításokra, számításokra, irigységekre, kapzsiságokra stb. kényszeríti őket.

A modern kapitalizmus „fogyasztói társadalma” alattomosan közelíti meg az embert, mert az általában vett humánus jegyében szívélyesen ajánlva lopja be minden ember, a dolgozó tömegek legfőbb törekvéseinek és vágyainak világába is, a változatos gazdagságú áruk és tárgyak birtoklásának elérhetőségét és felhasználásának tág terű lehetőségeit; mert a fogyasztási szint szüntelen növelésére irányuló törekvést teszi — a valóságos osztályviszonyokat és osztályellentmondásokat elhomályosítva — egyetemes alapvető életigénnyé, miközben ugyanennek a társadalomnak alapvető törvényeként kényszeríti őket a szűk lakás, mindennapos étkezés, szerény nyaralás, „ha nem is nyomorúságos, de . . . meglehetősen korlátozott valóságába”.¹⁰

A változatos javak sohasem kielégíthető bőségének birtoklásáért, felhasználásáért, a jobb életért, az „életszínvonalért” türelmetlen, az egész életet átfogó, egoisztikus küzdelemben a munkások, a dolgozók között is kialakul az egyénnek az a típusa, amely „túladd” a közös osztályérdekben megalapozott, tágabb és mélyebb értelemben vett kollektívabb, emberséges életen, és egyben „túladd” a kollektív érdekek megvalósításán alapuló emberies tulajdonságai és érzelmei gazdagításán és voltaképpen azon a lehetőségen is, hogy az ember mint „embernek szükségele szükségeletté váljék”.¹¹ Ahogyan az élet legfőbb emberi lényege, tartalma a létfenntartási eszközök, a „javak”, a „dolgok” bőségének magánérdekű, individualista jellegű bírására redukálódik, „az összes fizikai és szellemi érzékek helyébe — írja Marx — ennél fogva az összes ilyen érzékek egyszerű elidegenülése, a *bírás* érzéke lépett. Erre az abszolút szegénységre kellett redukálni az emberi lényegét, hogy belső gazdagságát magából kivajúdjá.”¹²

Mai, fejlettebb szakaszában a kapitalizmus általában olyan ellentmondást hoz tehát létre munkás és dolgozó egyén fejlődésében is, hogy előbb mint individuumnak, mint a polgári talajon formált *fogyasztónak* felfokozottan élet-

¹⁰ Georges Perec: „A dolgok”, Európa 1965, 14.

¹¹ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, 72.

¹² Uo.

tartalmává teszi „a dolgok” megtermelt gazdagsága alapján kialakított *egyéni* birtoklás vágyát, a szerzés vágyát, miközben elszegényíti, „némává” törekszik tenni a munkás sokoldalú kollektív érdekű közéleti tevékenységben adott értelmesebb, emberiesebb célokban gazdagabb és szebb élet iránti igényét és főképpen ennek realizálását. Ebben a fejlődéstendenciában a magán- és a közélet között feszülő diszharmóniában tulajdonképpen szintén a tőkés társadalom apologetikus szükséglete fejeződik ki. Ugyanis az egyénnek az a típusa, amelyik az élet alapvető tartalmává, az élet voltaképpeni élvezésévé a „javak” gazdag magánérdekű és egyéni birtoklását és fogyasztását teszi meg, a kapitalizmus érdek-horizontján belül mozgó konformista típusává változik, olyan emberré, akinek érzelmei, gondolatai és életvitele az egyéni „életszínvonal”, a „dolgok” egyéni birtoklása függvényeként manipulálhatók. A „dolgok”-nak és általában a fejlett nyugati monopolkapitalizmus menedzserei kifinomult és változatos manipulációinak kiszolgáltatót átlagegyénből aztán szinte természetesen hal ki függetlenségének és szabadságának az a felismerése — amiről G. Perc fent említett munkájában beszél —, hogy nemcsak életszínvonalával, hanem azon tülemelkedve individuális emberi karakterével is elégedetlen és türelmetlen legyen, vagy — amiről Erich Fromm tesz említést. — elfelejti, hogy az *ember* „jelent valamit önmaga és a világ számára”.¹³

4. A KONFORMIZMUS ÉS ELMAGÁNYOSODÁS TENDENCIÁI. UTÓPISTA KIÚTKERESÉSEK

Az individualistának ez a „fogyasztó” típusa, akit David Riesman egy bizonyos vonatkozásban helyesen nevez „kívülről irányított”¹⁴ típusnak, azt a monopolkapitalizmus utóbbi évtizedeiben kialakult fejlődéstendenciát jelzi, hogy a munkás és alkalmazott — magánérdekeinek realizálása miatt — nem csupán munkaerejét és képességeit kell hogy a munkapiacra vigye, hanem egész egyéniségét, jellemvonásait is magánérdekében kell működtetnie. Így az egyén nemcsak a manipuláció, hanem az *önmanipuláció* tárgyává is teszi személyiségét: magánérdeke szolgálatában állandóan arra kényszerül, hogy magatartásváltoztatással, szerepcserével mondjon le személyiségéről, és idegenítse el azt magától. Ennek a „kívülről irányított” individualista típusnak a tekintete mindig a kortárs csoport magatartására, fogyasztói stb. igényére irányul, és külsőségekben csak úgy, mint belső élményeiben velük akar azonosulni, hogy elnyerje tetszésüket, elismerésüket és támogatásukat. Ez a típus alkalmazkodási törekvésében valóban valamiféle nyáj-erkölcsöt tükröző normákat szül, olyanokat, amelyekben ilyenféle szabályok szerint cselekednek az emberek: ha nem akarsz konfliktusokat, légy olyan, mint a többiek; mindig úgy cselekedj, hogy a többieknek is tetszék stb.

Ez az egyéniség-típus mind általánosabb lesz a legfejlettebb monopolkapitalista országokban (mindenekelőtt az Egyesült Államokban), olyan viszonyok között — amint ezt E. Fromm is kifejti —, ahol „a legtöbb ember számára nem maradt más hátra, mint hogy alkalmazkodjék, felvegye a lépést, és együtt meneteljen, mint egy katona, ugyanazon ütemben mozogjon, mint

¹³ Erich Fromm: A szabadság kettős arca és a modern ember; „Korunk”, 1968/10, 1454.

¹⁴ David Riesman: „A magányos tömeg”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1968.

a futószalagot kiszolgáló segéd munkás”.¹⁵ Ám azzal, hogy az egyén, „felveszi a lépést” és „együtt menetel” a többiekkel, nemhogy elkerülné a konfliktusokat, hanem minden eddigénél mélyebb és megoldhatatlanabb konfliktusokba bonyolódik. Hiszen az az ember, aki tulajdonképpen sohasem „használhatja” valódi énjét, akaratát, érzelmeit, gondolatait, akinek mindig arra ügyelve kell cselekednie, gondolkodnia és éreznie, hogy elnyeri-e mások, főleg a függőségi szálak kézbentartói elismerését és tetszését, bizonytalan, amorf egyéniséggé változik.

A problémát csak mélyíti, hogy a monopolkapitalizmus társadalma az antagonisztikus létérdekű csoportok megszámlálhatatlan sorát és változatát termeli ki, amelyek mindegyike alkalmazkodást igényel, tehát az egyéntől magánérdeke kielégítése érdekében állandó tájékozódást, informálódást és ezeknek megfelelő magatartásváltozást és szerepcserét követel. A *társadalmi* igénynévé vált alkalmazkodási szükséglet azonban nem egyszerűen azzal jár, hogy az egyén elveszti, felőrli személyiségét, hanem azzal is, hogy a magánérdek követelte magatartásváltozás és szerepcsere szétszaggatja és felőrli a stabil személyes, emberi-baráti jellegű kapcsolatok lehetőségét és ezzel az emberek mind nagyobb számú tömegét egyedülmaradásra, magányosságra ítéli. A magány pedig minden eddigénél intenzívebbé fokozza az egyén — Kierkegaard-tól Camus-n keresztül Franz Kafkáig terjedően oly sokoldalúan vázolt — tehetetlenségét, gyötrődését, kiüttalanságát, nihilizmusát a világban.

Miközben a mai monopolitokés világ apologetái e világ egyéneinek függetlenségét, szabadságát és gazdag lehetőségeit hirdetik, addig ugyanennek a világnak valóságos, monopolitokés érdekeket kifejező törvényei az egyén mind teljesebb elszigetelésével jelentéktelenségét, tehetetlen parányiségének érzését fokozzák be nem láthatóvá még a kis- és középpolgári rétegek tömegeinél is. Sajátos történelmi paradoxona ez a tőkés társadalom történelmi mozgásának.

Ahogy a tőke monopolitokésévé fejlődött — lényegében a technika, az elnyomó állami-politikai gépezet, a tömegtermelés stb. kiterjedése és jelentőségének növekedése arányában —, egyre inkább veszendőbe mentek a polgári individualizmus egyéniséget fejlesztő tényezői, és mindinkább hangsúlyt kaptak az individualista egyént kiüresítő, beszűkítő és velük az egyén jelentőségét degradáló tendenciák. Az ember által teremtett és lenyűgöző hatalommá duzzasztott „dolgok” világában e „dolgok”-nak, a monopolitokés érdekeknek tehetetlenül kiszolgáltatott elszigetelt egyén meg van fosztva egyéniségétől és emberségétől is. A monopolitoke intézményrendszere pedig mindent elkövet azért, hogy megrögzítse őt elszigeteltségében és távoldartsa a haladó mozgalmaktól, attól, hogy rátaláljon a társadalmilag helyes perspektívát felmutató útra.

A monopolitokésnek korunkban változatos és hatékony társadalmi gépezet áll rendelkezésére arra a célra, hogy *magánérdekeik* alapján még azokat is integrálja rendszerébe, akik már eljutottak a kapitalizmus elidegenítő hatásának felismeréséhez és kritikájához, de a szocializmus alternatíváját legalábbis problematikusnak ítélik meg vagy éppen tagadják. Ezen az alapon a „beépítés” sikeréhez számos tényező járul hozzá, amelyek között igen jelentős az, amelyre Lukács György a „Neues Forum”-nak adott nyilatkozatában utal Adorno kritikája kapcsán: „Adorno negatív dialektikája lényegében azt jelenti: „Mint intelligens ember úgy látom, hogy a kapitalizmus emberhez méltatlan és meg-

¹⁵ Erich Fromm, 1454.

alázó rendszer. Mivel azonban ma csak negatív dialektika van, nem pedig pozitív, mint az elavult Marxnál, ily módon ebben a rendszerben kitűnően élhetnek. A rendszer is kész arra, hogy integráljon engem és kész arra, hogy ebben a vonatkozásban a legmagasabb megbecsülést megadja nekem.”¹⁶

A rendszer következetes kritikájának és vele egy a polgári társadalmon túlmutató, ebben az értelemben *társadalmi távlatot* eredményező *katarzisz*nak a lehetőségét elfedni segíti a hétköznapiaság szintjén tartó és magánérdeken alapuló „fogyasztói orientációjú” „kitűnően élhetnek” szemlélet is, amit csak erősít a Riesman által is érintett „adásvételi-információk”, manipulációk özöne.

Mindezek alapján igaznak tűnik az, hogy a fejlettebb társadalmi távlatokat elzáró tehetetlen elszigeteltséget az átlagember nem is igen érzékeli: „El-takarja — ahogyan E. Fromm írja — mindennapi munkájával, azzal a biz-tonságot nyújtó elismeréssel, amellyel magánéletében vagy társadalmi kap-csolataiban találkozik, mindenféle ‚kicsapongással’, ‚szórakozással’, ‚ismeret-séggel’, ‚kalanddal’, ‚kiruccanással’.”¹⁷ Mindezekhez említett könyvében Ries-man és idézett nyilatkozatában Lukács hozzáteszi (természetesen más szinten), hogy tulajdonképpen elenyésző az olyan irodalmi, művészeti és tudományos alkotásoknak a száma, amelyek a lét legfontosabb kérdéseit „praktikus szint” fölé emelnék és ezzel hozzásegítenének ahhoz, hogy a magánérdekét követő, a haladó társadalmi perspektívák felismerésétől elzárt embert szembesítsék mai önmagával, és hogy kiemelnék a társadalmi távlat nélküli szokások kény-szerű, tehetetlen kényelméből.

Kétségtelen, hogy a haladó mozgalmak és társadalmi perspektívák iránt elkötelezett irodalom, művészet és tudomány ideológiai előkészítő szerepe korunkban — pl. „a több szabadidő” értelmes felhasználásának lehetőségével is — minden eddiginél jelentősebbé vált. Igaznak kell tekintenünk Lukácsnak azt az álláspontját, hogy a „mi történik a szabadidőben?” kérdése a polgári társadalomban is növekvő jelentőségű ideológiai és *politikai* kérdés. Mert amennyiben az egyén tehetetlen elszigeteltségét és kiszolgáltatottságát a magánéletben vagy a társadalmi kapcsolatokban a Frommtól fentebb idézett értelemben a megnövekedett szabadidejében is mindenféle „kicsapongással”, „szórakozással”, „ismeretséggel”, „kalanddal”, „kiruccanással” takarja el, ezzel mit sem változtat a kapitalizmus rendszerébe „beépült” kilátástalan helyzetén, inkább „beépültségét” fokozza.

Ebben az értelemben a polgári társadalom elszigetelt egyéne nemcsak hogy nem jutott túl Franz Kafkának „A kastély” című regényében megformált erőtlensül, kétségbeesetten kiutat kereső, de azt soha meg nem találó emberén, hanem a monopolizáció még inkább felfokozta és kiszélesítette a felette uralkodó idegen hatalmakat, „zűröket”, a kompenzációs kiutat kínáló „zűrös” ideológiá-kat és ezáltal az *egyéni* útkeresés nehézségeit, sőt a hiábavalóság érzését is.

Ami a társadalmi kiútkeresést illeti, tulajdonképpen a zavart növelték pl. azok a jóhiszemű baloldali ideológusok és ideológiák is, amelyek bár több vonatkozásban mélyreható, leleplező kritikáját adják a monopolizáció embert elidegenítő világának, sok tekintetben találó diagnózissal szolgálnak, de a probléma megoldásában utópikus elgondolásokat sugallnak.

Az olyan elgondolások, mint például Riesmané, mely szerint a *konformista*

¹⁶ „Neues Forum”, XVI. Jahr, Heft 185. Wien, Mai 1969. 360.

¹⁷ Erich Fromm, 1454.

karakterrel szemben az „*autonóm*” karaktert kell a társadalom domináns típusává tenni, mert az felül tud emelkedni a fogyasztói társadalom elidegenítő tendenciáin, *utópikus* szabadulási kísérlet csupán. Ez az álláspont és megoldási kísérlet még mindig csak a „negatív szabadság” (Fromm) felé tett lépés.

Riesman álláspontja annyit jelent, hogy az egyén reagálhat, védekezhet a kapitalizmus embertelenítő nyomásával szemben úgy, hogy egyéni eszközeivel (autonómiájával) küzd ellene, amely azonban inkább azt jelenti, hogy autonómiája alapján megerősítheti magában a függetlenség illúzióját. Hiszen a történelmi tapasztalat mégiscsak azt mutatja, hogy az individuális alapon, individuális eszközökkel történő lázadás rendkívül erőtlen e viszonyok leggyűrűsítéséhez, ezért végső soron inkább a fatalista belenyugvást, a küzdelem hiábavalóságának érzését erősíti. De szolgálhat az ilyenfajta ideológia az egyén társadalmi jelentőségű képességeinek illuzórikus felnagytítására is. Valahogy úgy, mint az amerikai Mickey-Mouse filmekben: „valami kis dolgot fenyeget és veszélyeztet valami lenyugzóően erős és hatalmas dolog — hogy Fromm példájával éljünk —, meg akarja semmisíteni vagy fel akarja falni; a kicsi elszalad, sikerül elmenekülnie, talán még kárt is tud tenni a gonosz ellenségben . . .”¹⁸ És ahogyan a néző a film „végén azzal a vigasztaló megnyugvással” tér haza: mindenek ellenére „mégiscsak megmenekül, sőt még le is győzi a roppant erőt”,¹⁹ hasonló illúziókat ébreszthetnek az utópista baloldali ideológiái a monopoltőkés társadalom manipulált individualista egyénében.

Az individuum függetlenségének és szabadságának elérése nem lehet csupán egyéni erői magánfelhasználásának, bármennyire is haladó magánakcióinak kérdése. A haladó egyéni cselekvésigénynek — amelynek felkeltésében a társadalmi haladásért elkötelezett irodalom, művészet és tudomány távlatokat mutató ideológiai előkészítésének is felbecsülhetetlen jelentősége van — éppen azért, hogy társadalmilag is hatékony valóságos tényező tudjon lenni „a lenyugzóően erős és hatalmas” ellenséggel, a monopoltőke világával szemben, osztályjellegű, szervezett és a társadalmi alapok megváltoztatását célzó kollektív társadalmi erővé kell alakulnia. Vagyis a szervezett, kollektív cselekvést, a kollektív érdekeket képviselő küzdelmet is vállalva, tudományosan meg-alapozott osztályállásponttól kell tagadnia a monopoltőke embert elidegenítő világát. E világ tagadása pedig — bármit hirdetnek is a Marxot elavultnak bélyegző mai polgári és reformista-revizionista elméletek — korunkban is a munkásosztály objektív érdekeit következetesen hordozó mozgalmak és a munkásosztály érdekeit következetesen kifejező tudományos ideológiák alapján lehet a legteljesebb és a leghatékonyabb.

5. AZ INDIVIDUALIZMUS MEGHALADÁSÁNAK LEHETŐSÉGE A POLGÁRI VILÁG KOMMUNISTA ÉS MUNKÁSMOZGALMÁBAN

A monopoltőkés rend embertelenítő individualista világának legteljesebb és legkövetkezetesebb megtagadása és az új, a tudományos alapokon nyugvó társadalmi perspektíva megteremtése, csakúgy mint az érte való következetes és hatékony harc, azért lehetséges egyedül a munkásosztály objektív érdekeire alapozott, mert a tőkés társadalom korunkban is a munka és a tőke *alapvető*

¹⁸ Erich Fromm, 1454.

¹⁹ Erich Fromm, 1454.

ellentmondásában mozog (bármilyen magas legyen is egyes munkásrétegek életszínvonala egyes nyugati országokban). A kapitalizmus egész fejlődésére — korunkban még fokozottabban — igaz az a Marx által kifejtett ellentmondásos mozgástendencia, hogy a termelőerők forradalmi fejlődése, „az általános gazdagság”, a javak, a szükségletek, a tudás stb. gazdagsága és fejlődése végső fokon mint a munkásosztályból „kimunkált” jelenik meg; úgy jelenik meg, mint amelyekben „a dolgozó egyén túlad magán”; olyan viszonyként jelenik meg, ahol a munkás a belőle kimunkáltakhoz nem mint az ő saját, hanem *idegen gazdagságnak* és az ő saját szegénységének feltételeihez viszonyul. Ez az ellentétes forma maga azonban elmúló, és kitermeli a saját megszüntetésének reális feltételeit.

Mint hogy a munka és a tőke ellentmondásos előremozgásában tehát a munkásosztály az a társadalmi tényező, amely a legteljesebben „elszegényíti” emberi feltételeit, és pedig éppen az emberi-társadalmi gazdagságot teremtő munkája által, egyúttal, ugyanezen ellentmondásos történelmi mozgásban, ez az osztály teremti meg létérdekeiben a legteljesebben az objektív feltételeket és az objektív szükségleteket arra is, hogy a szervezett osztályharc alapján leküzdje az embert elidegenítő, kizsákmányoló világot, leküzdje a tőkés világ embert elszigetelő, magányossá és erőtlenné, kiúttalanná tevő viszonyait, az individualizmust társadalmilag újratermelő antiszociális és anti-humánus viszonyokat. Ily módon az individualizmus leküzdésének és a szervezett közösségteremtésnek objektív történelmi feltételei és szükségszerűsége is a munkásosztály objektív helyzetéből eredő céljában és az objektív történelmi célt realizáló osztályküzdelseiben tételveződnek.

A tőkés fejlődésnek tehát éppen a tőke és a munka mindent átfogó alapvető ellentmondásában — jöllehet ez az ellentmondás a mai „modern” kapitalizmus világának a felszínén igen változatos formákat ölt és bennük olykor „elrejtőzik” — nemcsak az elidegenedést és az individualizmust oly (fasizmus, magasfejllettségű haditechnika, fajelmélet, elitelméletek stb. formájában) hatalmassá tevő tendenciái működnek, hanem *ugyanebben* az ellentmondásban létrejön az elembertelenedés, elidegenedés, a „fogyasztói” szemléletű individualizmus leküzdésének, az emberies közösségteremtésnek a szükséglete és objektív lehetősége is. Ebben a társadalomban az ilyen közösség-szükséglet, amely a tőkés viszonyok felszámolásáért és az új társadalom megteremtéséért, mint tudományosan megalapozott célok megvalósításáért folytatott harcban realizálódik, a munkásosztály osztályszervezeti formájában fejeződik ki és teremtdődik meg.

Marx zsenialitása abban is megmutatkozik, hogy a munka és a tőke alapvető ellentmondásában nemcsak a *negatív*, hanem a *pozitív* történelmi tendenciákat is felfedte. A kapitalista termelés és kizsákmányolás mechanizmusában nemcsak a proletariátus nyomorának, elnyomásának és szolgaságának társadalmi formáit fedte fel, hanem *ugyanebben* a mechanizmusban fellelte szervezésének, egyesítésének és fegyelmezésének olyan lehetőségeit is, amelyekben mintegy benne rejlik a proletariátus forradalmi képességei kialakíthatóságának objektív alapja is.

A gyári, üzemi munkában összehangolt terv alapján történő termelői együttműködés egyúttal a proletariátus tömegerejét is szervezi és fejleszti, mintegy előkészíti az utat egy pozitív új társadalmi kapcsolat, a proletár szolidaritás és kollektivizmus magasabb szintű kialakítása számára. Még akkor is így van ez, ha a szolidaritásérzés kifejlesztésének és a közösségteremtésnek

ez az előkészítése maga is ellentmondásos folyamat. Az üzemben a munkások szervezett együttműködése *mint termelőalakulat* a kapitalizmus hatalma, tehát mint rajtuk kívül álló és velük szemben működő idegen erő is egzisztál. De — ahogyan fentebb már említettük — ez a szervezett együttműködés egyben objektíve előkészíti a magasabbszintű, a proletariátus érdekeiből kiinduló emberi szolidaritásérzés és kollektívateremtés fejlesztésének lehetőségeit a tőke elleni harc különböző formáiban és szervezeteiben.

Ezekkel a lényegesebb objektív okokkal magyarázható, hogy a múlt század második felétől kezdve tulajdonképpen a munkásmozgalom formájában bontakozik egyre intenzívebben ható társadalmi-politikai erővé a kollektíva — és vele egy emberibb individuumeremtés szükséglete. A kapitalizmus viszonyai között tehát mind a társadalmi, mind az egyéni fejlődés szükséglete — *tömegek* emberi fejlődését biztosító és eredményező közösségteremtés szükségleteként — elsősorban a munkásosztály objektív helyzetében és objektív érdekeiben, új, magasabbrendű társadalmat teremtő céljaiban alapozódik meg legteljesebben.

De általános elvként nem tévedés azt állítani, hogy a munkásosztály társadalmi-politikai céljait megvalósítani törekvő konkrét közösségformák — munkáspártok, szakszervezetek stb. — lényegében annak megfelelően hordoznak pozitív társadalmi értéktartalmakat, hogy mennyire teljesen és átfogóan képesek a munkásosztály objektív érdekeit konkrétan is kifejezni és gyakorlati harcuk sajátos feltételeinek megfelelően azt mint megvalósítandó célt következetesen képviselni és alkalmazni, valamint a tömegeket e cél megvalósítására — a történelmi lehetőségeknek megfelelően — szervezni, mozgósítani.

Ebben a relációban a munkásosztály érdekeit ilyen vagy olyan mélységgel kifejező, képviselő és érte harcoló politikai közösségformák között is kifejeződik bizonyos *értékhierarchia*. Ennek az értékhierarchiának a csúcán ma is a munkásosztály történelmi érdekeit a legteljesebben, legátfogóbban és legkövetkezetesebben képviselő, a társadalmi folyamatokat tudományosan elemző, marxista—leninista elveken nyugvó kommunista és munkáspártok állnak.

Mindezek alapján az is nyilvánvaló, hogy a társadalom bajainak egy *társadalmilag is hatékony* megoldásútja megtalálásához az egyénnek is a munkásosztály objektív érdekeit hordozó és tudományosan kifejező közösségek tevékeny, elkötelezett részesévé kell válnia. Az egyén értékeinek ez a társadalmi jelentőségű, történelmileg pozitív célok megvalósítása érdekében való felhasználása, működtetése és értékelése tulajdonképpen az a bázis, amelyen az egyénben helyes önbecsülésével együtt kialakul egy társadalmi értékű igényesség individuális emberi karakterével szemben is.

Ebben az értelemben az egyén kollektív tendenciájú emberi fejlődésének legteljesebb szervezett társadalmi-politikai formája a kommunista párt és általában a vezetése alatt álló munkás- és ifjúsági mozgalom — már a kapitalizmus feltételei között folytatott szervezett küzdelmeiben is. Ez a küzdelem jelenti tulajdonképpen és különösen a munkás számára a *közéletiségnek* a kapitalizmus körülményei között elérhető olyan formáját, amelynek alapján az egyén a leghatásosabb pozitív befolyást gyakorolhatja a társadalmi eseményekre és osztályközössége közvetítésével önmagára is. Ugyanis a kommunista mozgalom ideológiája és gyakorlati politikai tevékenysége tartalmazza mindazokat az elemeket, amelyek az egyén osztálytudatos emberi kvalitásainak fejlesztését jelentik. Az osztálytudatosságnak az a foka, amelyre a kommu-

nista közösségek az egyént „rávezetik”. — a munkásosztály objektív érdekeiben megalapozott haladó emberi célok tudományosan feltárt felismerése, egyéni meggyőződéssé érlelése és elkötelezett, cselekvő vállalása alapján — az egyéniség pozitív emberi feltételeinek és emberi kvalitásainak kibontakoztatását is tartalmazza. Ezért a kapitalizmus mindent elidegenítő világában az emberek a szervezet révén léphetnek olyan viszonyokba egymással, hogy együttműködésük az osztályérdekükben adott saját hatalmukat, *saját* szellemi és fizikai képességüket növeli és fejleszti, nem pedig a tőke velük szembenálló hatalmát és képességét. Hasonlóképpen tudományos eszméik is, mint „az általános történelmi fejlődés kvintesszenciája” (Marx), a közösség szervezett tevékenysége révén jelennek meg *saját* társadalmi erőiként.

Természetesen amíg a dolgozó egyén a tőke érdekei által teremtett feltételek és viszonyok között kell hogy biztosítsa közvetlen létfeltételeit, a munkásmozgalomhoz való csatlakozásnak, a közösségi jellegű emberi természet alakításának és a magasabb szintű önmegvalósításnak az igénye tulajdonképpen egy, a magánélet és a politikai közéletiség antagonisztikus osztályellentmondásos feszültségében jelentkezik, és ebben a feszültségben érvényesíti az egyén autonómiáját, valósítja meg egy bizonyos színvonalon választási és cselekvési szabadságát. Ez a legfejlettebb tőkésországokban lényegében és általános szinten egyfelől a magánérdekeken alapuló, „fogyasztói” orientációjú „nyugodtan” és „jól élhetek” életmód stabilizálása, másfelől az értelmesebb — bár mint „fogyasztó” jól élhetek, de *mint teljesebb ember* méltatlanak és megalázónak érzem társadalmi helyzetemet, ezért inkább vállalom az osztályérdekeken alapuló emberibb társadalomért való küzdelmet akár a szolid egzisztencia feladása árán is — életforma irányába mutató alternatívákba épül be.

INTENZIONÁLIS UNIVERZUMOK

GEROLD STAHL

Az alábbi tanulmány eredetileg a *Philosophy and Phenomenological Research* c. folyóiratban (Vol. XXX, No. 2, December, 1969, 252–257) jelent meg angol nyelven, „Intensional Universes” címmel; a magyar nyelvű fordításnak a Magyar Filozófiai Szemlében való közlését a szerző és az idézett folyóirat kiadójának szíves hozzájárulása teszi lehetővé.

A cikk szerzője a Chilei Állami Egyetem (Santiago) tanára. A szerző szakterülete a szimbolikus logika és a matematika filozófiája. Több egyetemi tankönyvet és számos tudományos cikket publikált. 1970 őszén a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem vendégeként előadást tartott a matematika filozófiájáról.

Gerold Stahl cikke a modern logika egyik eleven, forrongásban levő, még megoldatlan problémájához csatlakozik. Annak érdekében, hogy a szerző gondolatai minél szélesebb körben hozzáférhetővé váljanak, rövid bevezetőt iktattunk a cikk elé, abban a reményben, hogy ez némileg megkönnyíti a tanulmány nálunk alig ismert témájának megközelítését.

Cikkünket, tudományos jelentősége mellett, szerény hozzájárulásnak szánjuk a hazánk és Chile közötti tudományos kapcsolatok fejlődéséhez.

EXTENZIONÁLIS ÉS INTENZIONÁLIS PROBLÉMÁK A LOGIKÁBAN

A klasszikus kétértékű logika logisztikai kalkulusai — a szokásos interpretáció mellett — jellegzetesen *halmazelméleti* felépítésűek. Egy predikátum (tulajdonság) kifejezésére azon individuumok halmaza szolgál, amelyekre a szóban forgó predikátum igaz (ezt a halmazt az adott predikátum *terjedelmének* nevezik). Egy (kéttagú) relációt azon párok halmazával reprezentálnak, amely párok között a szóban forgó reláció fennáll (ez a halmaz a reláció *terjedelme*). Hasonló a helyzet a kettőnél több argumentumú relációk ábrázolásával is. Ugyancsak halmazelméleti jellegű a *függvény* értelmezése is: egy függvény olyan párok halmaza, melyekben az első komponens az értelmezési tartomány egy eleme, a második komponens a hozzá rendelt függvényérték (kikötve, hogy egy elemhez csak egy érték lehet hozzárendelve). Mivel az elemi logikai műveleteket (negáció, konjunkció stb.) mint *igazságfüggvényeket* értelmezzük, a függvény fogalmán keresztül végül e műveletek is bizonyos halmazokkal ábrázolhatók. Ezért szokás azt mondani, hogy e kalkulusok *extenzionális* (terjedelmi) alapozású logikai elméletek.

Valóban, e kalkulusokban minden fogalom extenzionális jellegű. E tény az azonosság Cantor-féle halmazelméleti fogalmának teljes átvételén alapszik. E szerint két halmaz azonos, ha ugyanazon dolgok az elemeik, és két individuum azonos, ha ugyanazon halmazoknak az elemei (ha az egyik eleme valamely halmaznak, akkor a másik is eleme ugyanazon halmaznak). Az az azonosságfogalom, amelyet ezek az ún. *extenzionalitási axiómák* fejtenek ki, bizony messze esik a Leibniz-féle *identitas indiscernibilium* fogalmától, amely szerint az azonosak minden tulajdonságukban megegyeznek, és minden összefüggésben *salva veritate* (az igazság megőrzésével) helyettesíthetők egymással. Pontosabban szólva, a két azonosságfogalom egybeesik, ha *dolgokra* (vagy legalábbis ha konkrét fizikai dolgokra) alkalmazzuk őket, hiszen *két dolog* sohasem lehet azonos: bármely dolog *csak önmagával* azonos. A problémát azonban az okozza, hogy a dolgokat bármilyen névvel illetjük, s egy dolognak több neve is lehet. Az „ $a = b$ ” alakban szimbolizált logikai azonosságrelációban *a* és *b* nem mint fizikai dolgok, hanem mint *nevek* szerepelnek. A halmazelméleti felfogásban *a* és *b* azonossága csupán azt jelenti, hogy e két név egyazon dolgot nevez meg (így a két név lehet különböző is), a leibnizi felfogásban pedig azt, hogy e két név bármely állításban fölcserélhető egymással anélkül, hogy az állítás logikai értéke

(igaz vagy hamis volta) megváltozna. A leibnizi azonosságfogalom tartalmazza a can-
torit, de nevezetes példák cáfolják a fordított irányú tartalmazást. Lássunk néhány ilyen
példát.

A halmazelméleti felfogásban a következő azonosságok igaznak számítanak:

- (1) Hajnalcsillag = Alkonycsillag
(hiszen mindkettő ugyanazt az égitestet, a Venus bolygót nevezi meg),
(2) a Waverley szerzője = Walter Scott,
(3) dr. Jekyll = Mr. Hyde

(úgy értve, hogy Stevenson „Dr. Jekyll és Mr. Hyde különös esete” c. regényében e két
név ugyanazt a szereplőt jelöli).

De ezek az azonosságok a leibnizi felfogás szerint hamisaknak bizonyulnak. Mert
vegyük pl. ezt a mondatot:

- (4) Valamikor nem tudták, hogy a Hajnalcsillag azonos az Alkony-
csillaggal.

Ez a mondat nyilván igaz. Helyettesítsük benne a „Hajnalcsillag”-ot az „Alkonycsillag”-
gal, (1) szerint:

Valamikor nem tudták, hogy az Alkonycsillag azonos az Alkony-
csillaggal.

Ez a mondat viszont hamis, az (1)-ben szereplő két név tehát nem helyettesíthető egy-
mással az igazság megsértése nélkül.

Történeti feljegyzések szerint a következő mondat is igaz:

- (5) IV. György angol király egyszer megkérdezte, igaz-e, hogy Scott
írta a *Waverley*-t.

Helyettesítsük e mondatban „Scott”-ot „a Waverley szerzőjé”-vel, a (2) azonosság
szerint:

IV. György angol király egyszer megkérdezte, igaz-e hogy a *Waverley*
szerzője írta a *Waverley*-t.

Ez a mondat bizonyára hamis, ilyen butaságot még egy angol király sem kérdez. Az
„azonosak” tehát ebben a példában sem helyettesíthetők egymással az igazság meg-
sértése nélkül. Hasonló ellenpélda a (3) azonosságra:

- (6) Stevenson regényében dr. Jekyllt mint közkedvelt orvost ismerik
az emberek.

Ez is igaz mondat. Helyettesítsünk benne a (3) azonosság szerint, eredményül hamis
mondatot kapunk.

Az (1)–(3) azonosságok *referenciálisan* igazak: bármelyikben a két név azonos indi-
viduumra utal. De, mint a példák mutatják, a referenciálisan azonosak nem minden
mondatban helyettesíthetők egymással az igazság megsértése nélkül. Referenciális azo-
nosság helyett *extenzionális* azonosságot is szokás mondani, arra gondolva, hogy ha *a* és
b azonos referenciájúak, és *a* eleme egy halmaznak (egy predikátum *terjedelmének*), akkor
b is eleme ugyanazon halmaznak.

Az individuumnevekre vonatkozó példák után lássuk most a problémát predikátum-
nevekre. A halmazelméleti felfogás szerint az „európai arab ország” és a „svájci tenger-
alattjáró” azonos predikátumok, mert mindkettőnek terjedelme üres, (tehát extenzióban
azonosak). Persze, ezek sem helyettesíthetők egymással az igazság megsértése nélkül.
Mert pl. a

- (7) Szükségszerű, hogy minden svájci tengeralattjáró vízijármű

állítás igaz (hiszen a tengeralattjáró, fogalma szerint, vízijármű), de ha e mondatban a
„svájci tengeralattjáró” predikátumot a vele azonos terjedelmű „európai arab ország”-gal
helyettesítjük, hamis állítást kapunk:

Szükségszerű, hogy minden európai arab ország vízijármű.

(Bár jelenleg nincs európai arab ország, ilyen létezése nem lehetetlen, és ha lenne ilyen
ország, az aligha lenne vízijármű.)

A *szűkebb* vagy *elsőrendű* predikátumkalkulusban csak individuum- és predikátum-
nevek szerepelnek. Elvontabb összefüggések logikai elemzéséhez predikátumok predi-
kátumai, majd ilyenek predikátumai stb. is szükségesek lehetnek; ezeket a másod-

harmad- stb. rendű predikátumkalkulus keretében vizsgálhatjuk. Mindezekben a magabbrendű kalkulusokban változatlanul megmarad az azonosságok *extenzionális* jellege, s ezzel együtt a fenti probléma is.

Alonzo Church az idevágó probléma megoldását úgy látja, hogy Frege nyomán meg kell különböztetnünk a név *referenciáját* és *értelmét*. Primitív tulajdonnevek esetén ez a különbségtétel nyilván eszik (pl.: a „Duna” név referenciája egy bizonyos folyó, s a névnek más értelme nincs, mint hogy épp azt a bizonyos folyót nevezi meg), a kettőt egyszerre ismerjük vagy nem ismerjük. Már más a helyzet összetett (más nevből alkotott) nevek esetében. Előfordulhat, hogy egy ilyen név értelmével tisztában vagyunk (pl. ha ismerjük a „fővárosa” relációt, és a „Tatár Autonóm SzSzK” fogalmát, akkor ismerjük „a Tatár Autonóm SzSzK fővárosa” név értelmét), referenciáját azonban nem ismerjük (pl. nem tudjuk, hogy az említett név referenciája azonos a „Kazán” primitív tulajdonnév referenciájával). A név értelme mindig egy fogalom, s ha a fogalomnak is van neve, akkor e név referenciája maga a fogalom, tehát az eredeti név értelme. De egy tárgyat megjelölő név fogalmának megnevezésére rendszerint ugyanazt a szót használjuk, mint magának a tárgynak a megnevezésére. Ennélfogva különbséget kell tennünk közönséges és *idézett* (oblique) névhasználat között: az idézett használat esetén a név referenciája ugyanaz, mint közönséges használat esetén a név értelme. Church szerint a fentebbi helyettesítési példákban a közönséges és az idézett névhasználat összekeverése okozza a zavart. Az (1)–(3) azonosságok a *referenciák* azonosságait fejezik ki, ennélfogva a bennük szereplő nevek csak olyan mondatokban helyettesíthetők egymással, amelyekben közönségesen használtaknak (helyettesítés előtt is, után is). Pl. a (4) mondat precíz megfogalmazása ez volna:

Valamikor nem tudták, hogy a „Hajnalcsillag” referenciája azonos az „Alkonycsillag” referenciájával —

és így már szemléletes, hogy mindkét név *idézett* használatú. Az alkalmazott helyettesítés tehát szabálytalan volt.

Az (5) mondatban a „Scott írta a *Waverleyt*” részmondat kétségtelenül idézett használatú. Itt a szabály megsértését e mondatnak az „a *Waverley* szerzője írta a *Waverleyt*” mondattal való helyettesítése jelenti, mert bár e két mondat referenciája azonos (amennyiben egy mondat referenciáján a logikai értékét értjük), értelmük különböző. Hasonló eredményre vezetne a többi példa elemzése is.

Az (5) példa fenti elemzése mutatja, hogy a Church-féle diagnózis csak akkor helyes, ha a referencia és az értelem megkülönböztetést mondatokra (kijelentésekre) is átvisszük. Ez a Frege-től származó eljárás kissé mesterkéltnek tűnik. Más megoldás is van. E szerint az idézett mondatok kivétel nélkül *modális* kijelentések, és így teljes elemzésük a klasszikus kétértékű logika területén kívül esik. A modális jelleget a (7) mondatban világosan mutatja a „szükségszerű” predikátum explicit fellépése; a többi mondat az ún. episztemika (az ismeretre vonatkozó) modális logika keretében elemezhető. E megközelítés esetén azt kapjuk, hogy az azonosság Cantor-féle és Leibniz-féle felfogása a klasszikus logikában egybeesik, a modális logikában azonban nem. Quine ezt a modális logika lehetetlenségének bizonyításaként értékelte, Hintikka pedig — elfogadván az azonosság extenzionális (halmazelméleti) fogalmát — úgy értékelte, hogy a Leibniz-féle helyettesítési elv a modális logikában nem érvényes.

A logikai kalkulusok szemantikai megalapozásában a kiindulást mindig egy ún. *tárgyalási univerzum* megadása jelenti. Ez az univerzum tartalmazza, a klasszikus felfogás szerint, a tárgyalásban szóba jöhető összes individuumot. Ha az univerzumnak n eleme van, akkor részhalmazainak száma 2^n , az elemeiből képezhető párok száma n^2 , így a párok halmazának 2^{n^2} eleme van.¹ Így az n elemű univerzumon az extenzionális felfogás szerint 2^n különböző egyargumentumú predikátumot, 2^{n^2} kéttagú relációt, és általában 2^{n^k} k -tagú relációt lehet értelmezni. Az ilyen univerzum elemei az individuumnevek referenciái, részhalmazai a predikátumok terjedelmei stb.

Elképzelhető azonban olyan tárgyalási univerzum is, amelyben az elemek nem az individuumnevek referenciái, hanem e nevek *értelmei* (azaz a nevek kifejezte *fogalmak*). Az ilyen univerzumot, a szokásos *extenzionális* jellegű univerzumokkal szembeállítva, *intenzionális univerzumoknak*, elemeiket *intenzionális objektumoknak* szokták nevezni. Több szerző kísérletezett az azonosságprobléma (és más, az extenzionális megközelítésből származó probléma) intenzionális univerzumok, ill. objektumok segítségével való megoldásával. Egy ilyen megoldás vázlatát mutatja be Gerold Stahl cikke.

¹ Ezek az összefüggések akkor is érvényesek, ha n valamilyen végtelen számosságot jelöl.

Egyes logikusok szívesen hangoztatják azt a nézetet, hogy az extenzionális megalapozású logikai elméletek számára bizonyos logikai problémák, amelyeket gyűjtőnéven intenzionális problémáknak neveznek, teljesen hozzáférhetetlenek. (Az intenzionális problémák lényegében a nevek és a mondatok értelmére — vagy ha úgy tetszik, intenziójára — vonatkozó összefüggések.) Az extenzionális alapozást a szimbolikus logika jellemző, sőt elengedhetetlen vonásának véelve, egyesek a szimbolikus logika csődjéről és bukásáról beszélnek. A szimbolikus logika alapvető vonása azonban nem az extenzionális alapozás, hanem a *matematikai eszközök és módszerek használata* a logikai kutatásokban. Ezeknek az eszközöknek a használata szinte az első nekifutamodásra átütő sikereket hozott az extenzionális logika területén, és az intenzionális összefüggések feltárásában eddig elért részeredmények, különösen az utolsó 15 év eredményei, nagyon biztatóak. Am függetlenül a jövő eredményeitől, egy megállapítást biztosan tehetünk: Egy logikai problémának vagy van matematikai precizitását, egzakt megoldása, vagy *nincs* megoldása. És teljesen világos, hogy az egzakt megoldáshoz (ha van ilyen) csak a megfelelő eszközök használatával juthatunk el. A technika mai korlátaiból fakadó problémákat és nehézségeket nem a kőkorszakba való visszatéréssel, hanem csakis a technika továbbfejlesztésével, tökéletesítésével lehet leküzdeni.

Ruzsa Imre

A cím ellenére e cikk anyagát gyakorlatilag extenzionális módon fogjuk kifejteni. Bizonyos tárgynyelvi² kifejezéseket — amelyekről gyakran fölteszik, hogy intenzionális kezelést igényelnek — extenzionálisan formalizálunk itt anélkül, hogy a tradicionális bonyodalmakba ütköznénk. Ezt alapvetően úgy érzük el, hogy olyan tárgyalási univerzumokat használunk, amelyek a szokásos univerzumok minden egyes individuuma helyett több mint egy individuumot tartalmaznak. Az alábbiak alkalmazhatók intenzionális problémákkal kapcsolatos kifejezésekre, függetlenül az intenzió típusára, tehát nincs szükség az „intenzió” vagy „az intenzió azonossága” specifikus definíciójára, feltéve hogy (a) a kifejezések és az intenziók között fonnál egy *sok—egy* reláció, (b) a probléma kontextusa alapján világos, hogy mely intenziókat kell és melyeket nem kell különbözöeknek tekinteni, (c) ha két kifejezés extenziója különbözö, akkor intenziójuk is különbözö (ez teszi lehetővé, hogy kifejezések egy adott halmazának intenziói és extenziói között *sok—egy* megfeleltetést létesíthessünk).

Az említett gondolatok kifejtéséhez tekintetbe kell vennünk, hogy az (azonossággal bővített) szűkebb predikátumkalkulus alkalmazható bármely egy vagy több elemű tárgyalási univerzumra, ha az egyszerű típuselmélet korlátozásait³ figyelembe vesszük. Ha mármost adott a közönséges nyelv kifejezéseinek egy halmaza, az individuumokra vonatkozó intenzionális problémákkal (az individuumnevek idézett használatával), akkor bevezetjük a következő sematikus denotációs szabályt, amely *sok—egy* megfeleltetést létesít az individuum-kifejezések⁴ és az individuumok között: ha két individuum-kifejezés intenziója (a nem-formális felfogás szerint) azonos, akkor azonos individuumot neveznek meg, ha viszont intenziójuk különbözö, akkor különbözöeket. Így az Alkonycsillag különbözni fog (\neq) a Hajnalcsillagtól, Scott a Waverley szerzőjétől, Jekyll doktor mr. Hyde-től, Trója színhelye a megfelelő törökországi

² Egy formalizált nyelv kifejezéseiről van szó, megkülönböztetésül a nyelvre vonatkozó, ún. metanyelvi kifejezésektől. Pl. ha a tárgy nyelv az aritmetika nyelve, akkor $'2+3'$ egy tárgynyelvi, $'az\ összeadásjel'$ pedig egy metanyelvi kifejezés. (Szerk.)

³ E korlátozás lényege röviden az, hogy egy univerzum elemei között saját részhalma-
zai nem szerepelhetnek. Ennek megsértése paradoxonokhoz vezet. (Szerk.)

⁴ Olyan kifejezések, amelyek individuumot jelölnek. Pl. a szűkebb predikátumkalkulusban a szabad (kvantorral le nem kötött) individuumváltozók. (Szerk.)

helytől stb. Mindezen individuumok különbözőek, mert úgy tekinthetők, mint amelyek különböző predikátumokat elégítenek ki, az intenzionális problémák kifejezéseinek halmaza szerint (pl. amiről úgy tudjuk, hogy hajnalonként, ill. amiről úgy tudjuk, hogy alkonyatkor látható; akiről IV. György tudta, ill. akiről nem tudta, hogy azonos Scott-tal; akit tekintélyes orvosnak, ill., akit gyilkosnak ábrázol a regény; amit Schliemann keresett, ill., amit nem keresett stb.).

Az ily módon alkotott kibővített univerzumot „intenzionális univerzumnak”, a definíciójához használt azonosságot pedig „intenzionális azonosságának” nevezhetjük (az intenziók azonosságának megfelelően), beleértve azonban, hogy mindkettő egy teljesen extenzionális eljárás része. Az intenzionális univerzum bizonyos individuumaik között fönnáll egy speciális kétargumentumú reláció, amelyet az „ $=_e$ ” szimbólummal jelölhetünk, és „extenzionális azonosságának” nevezhetünk. Ez megfelel a szokásos univerzumok azonosságának, ahol az Alkonycsillag és a Hajnalcsillag stb. azonosak. Képezve az extenzionálisan azonos individuumok ekvivalenciaosztályait⁵, az ezen ekvivalenciaosztályok alkotta tárgyalási univerzum *egy-egy* megfeleltetésbe hozható a szokásos eljárásban a megfelelő univerzummal.

Tekintsünk egy szokásos univerzumot, mely m individuumot tartalmaz, és a neki megfelelő kibővített univerzumot $m + n$ individuummal. Az előbbin 2^m , az utóbbin 2^{m+n} különböző egyargumentumú elsőrendű predikátum (részosztály) definiálható; hasonló igaz kétargumentumú elsőrendű predikátumokra is.

Ha magasabb rendszert használunk, úgy ezek a megfontolások magasabb rendre is kiterjednek. A magasabbrendű predikátumkalkulus axiómáinak, jelesen az extenzionalitási axiómáknak feladása nélkül így juthatunk osztályok és relációk olyan megkülönböztetéséhez, amely lehetővé teszi a közönséges nyelv kifejezései bizonyos halmazainak formalizálását osztályokra és relációkra vonatkozó intenzionális problémákkal (osztály- és relációnevek idézett használatával). Mindez teljesen *extenzionális rendszerek* (a szűkebb vagy valamely magasabbrendű predikátumkalkulus) *intenzionális univerzumokon* való használatával érhető el (ahol ezek az intenzionális univerzumok önmagukban szintén némileg extenzionálisak).

Természetesen nem állítjuk, hogy intenzionális problémák alkotta kifejezések bármely halmaza formalizálható extenzionális rendszernek intenzionális univerzumra való alkalmazása útján. De két lépéssel tovább mehetünk az itt jelzett irányban, és így egészen közel juthatunk az intenzionális problémákra vonatkozó kifejezések totális formalizálhatóságához. Az első lépés volna az extenzionalitási axióma feladása, megengedvén, hogy egy adott n elemű intenzionális univerzumban 2^n -nél több osztály is lehetséges (így A és B különböző osztályoknak számíthatnának akkor is, ha az intenzionális univerzum ugyanazon individuumaikat tartalmazzák) stb. Ez a nem-standard magasabbrendű predikátumkalkulus nevezhető „szűkebb intenzionális rendszernek”. A második lépésben ezt a szűkebb intenzionális rendszert átalakítjuk egy többértékű rendszerré, mely intenzionális igazságfüggvényeket tartalmaz (ebben két igazságfüggvény, mely azonos argumentumokhoz azonos értékeket rendel, nem mindig számít azonosnak). Ezzel valami olyasmit kapunk, amit „radikális intenzionális rendszernek” nevezhetnénk.

⁵ Két individuumot akkor és csak akkor tekintünk ekvivalensnek, ha extenzionálisan egyenlők. Az ekvivalenseket soroljuk egy osztályba, a nem ekvivalenseket különböző osztályokba. Az így kapott osztályok lesznek a jelzett ekvivalenciaosztályok. (Szerk.)

A jelen cikkben nem foglalkozunk az utóbbi típusokba tartozó rendszerekkel, csupán a közönséges nyelv olyan intenzionális problémákat érintő kifejezéseinek halmazai, amelyek intenzionális univerzumokra épült extenzionális rendszerekben formalizálhatók.

Az Alkonycsillag, Scott, Jekyll doktor stb. fentebb említett esetei most könnyen megoldhatók. Az „Alkonycsillag” és a „Hajnalcsillag” kifejezések az intenzionális univerzum különböző objektumait jelölik, amelyek ennél fogva — *teljesen extenzionális alapon* — nem helyettesíthetők többé egymással annak kockázata nélkül, hogy a helyettesítés megváltoztatja az őket tartalmazó mondatok igazságértékét.

Speciális probléma az ismeret relációja. Az egyszerű típuselmélet szerint előfordulhat, hogy az x individuum (rendszerint egy személy) ismeri az y individuumot (formalizálva: xKy), vagy az F osztályt (xKF), vagy egy elsőrendű kétargumentumú relációt stb., vagy (magasabbrendű nyelvben) egy kifejezést stb. Vegyük a legegyszerűbb esetet, amelyet „ xKy ” szimbolizál, az ismeret egyéb relációi hasonlóan kezelhetők. Az intenzionális univerzum individuumai között nemcsak személyeket és fizikai tárgyakat, de úgynevezett „szituációkat” is megengedve, nyerjük a következőket: x ismeri az Alkonycsillagot (anélkül, hogy szükségszerűen ismerné a Hajnalcsillagot), x ismeri mr. Hyde-ot, x ismeri Caesar halálát stb.

A szituációk individuumokként való bevezetése némi kommentárt igényel. Tegyük föl, hogy adott egy formális nyelv vagy egy élő nyelv igaz mondatainak⁶ egy halmaza, azzal az egyetlen megkötéssel, hogy valamennyien a nyelv egyazon szintjéhez tartoznak.⁷ Egy lehetséges megoldás az, hogy e halmaz minden egyes u mondatához kölcsönösen egyértelműen hozzárendelünk egy s_u objektumot, melyet „az u leírta szituáció”-nak nevezünk; azaz ha két mondat mint jelsorozat különböző, akkor a megfelelő szituációk is különbözőeknek számítanak. A mindennapi nyelvben a „Caesar halott” mondatnak megfelelő szituáció Caesar halála, a „Brutus megölte Caesart” mondatnak pedig az a tény, hogy Brutus megölte Caesart stb. Ennélfogva az a tény, hogy Brutus megölte Caesart, különbözőni fog attól a ténytől, hogy Caesart Brutus ölte meg. Ám a szokásos intenzionális problematikában mindkét esetben azonos szituációról beszélnek. Ennélfogva, általános stratégiánknak megfelelően, pontosan azok a szituációk lesznek különbözőek, amelyek az intenzionális problémákra vonatkozó specifikus kifejezések szerint különbözőeknek tekintendők.⁸ Az említett mondatok és a szituációk közötti *egy—egy* megfeleltetés helyett ilyen módon egy *sok—egy* megfeleltetést kapunk. A szituációk redukált halmazát aztán befoglaljuk az intenzionális univerzumba.

Jelöljük az u és a t mondatoknak megfelelő szituációkat rendre s_u -val és s_t -vel, tegyük föl, hogy xKs_u , és hogy u maga után vonja t -t. Ezekből nem következik xKs_t , még a legegyszerűbb esetben sem (ha $s_u \neq s_t$); vagyis x

⁶ Olyan megközelítés is lehetséges, amelyben hamis mondatok is megengedettek (az ezekre vonatkozó ismeret állítása persze hamis), vagy akár olyan szabályos kifejezések is, amelyek nem mondatok, sőt a rendszeres elemzés szempontjából ezek megfelelőbbek is.

⁷ Ez a korlátozás a szemantikai paradoxonok elkerülése érdekében szükséges.

⁸ Ez nem azt jelenti, legalábbis a szokásos intenzionális problematikában nem, hogy az ekvivalens mondatoknak megfelelő összes szituációt azonosítjuk (kétértékű tárgyalásban ekkor csak egy szituáció maradna). A mondatok és a szituációk közötti viszony nem azonos a denotáció viszonyával; a szituációkat bizonyos individuális kifejezések jelölik, míg a mi extenzionális tárgyalásunkban a mondatok igazságértékeket jelölnek (vagy velük *egy—egy* megfeleltetésben levő dolgokat).

tökéletesen ismerheti az u -nak megfelelő szituációt anélkül, hogy ismerne egy olyan másik szituációt, amely u egy következményének felel meg. Még az is előfordulhat, hogy xKs_u , és hogy az u mondatban az intenzionális univerzumban szereplő valamely a személy is említésre kerül, anélkül hogy xKa főnévállana.

Általánosságban, egy személy ismeretei, vagy személyek egy csoportjának ismeretei közötti összefüggéseket nem kezelhetjük úgy, mint a logikai bizonyítás anyagát; csak valami empirikus jellegű kutatás alkalmazható helyesen az ilyen ismeretek meghatározásához.

A K reláció empirikusan elemezhető. Egy pszichológus bizonyára megkülönböztetné a következőket: K_d (direkt ismeret, személyes érintkezés és élő tapasztalat alapján), K_r (ismeret referálás: hallomás, olvasás alapján), K_a (ismeret analízis alapján) stb. Csak ha eltekintünk a tényleges tudástól, és a tudás egy idealizált típusát tekintjük (pl. azt, ami elvileg megismerhető), csak akkor fogja a premisszák ismerete maga után vonni a konklúzió ismeretét.

Természetesen ez nem zárja ki a K relációra vonatkozó levezetéseket (bármely értelemben), mint ahogyan más relációkra is vonatkoznak bizonyos levezetések. Így pl. „ xKa ”-ból következik, többek között⁹ „ $(Ey)xKy$ ”.

Intenzionális univerzumokkal foglalkozva, érdekes osztályok egész sorát kapjuk automatikusan; közülük kettőt említünk. Az elsőt „a tulajdon személyek osztályának” nevezzük („Prop”)¹⁰, elemei: Szókratész, Caesar, Abelard . . . (vagyis személyek tulajdonneveik szerint). A második „a történelmi aktivitású személyek osztálya” („Hap”)¹¹, elemei: Plátón tanítómestere, a római szenátusban megölt ember, Heloise szerelmese . . . (vagyis a valamely történelmi cselekedetük alapján tekintett személyek). Ezek az osztályjelek, az extenzionális azonosság „ $=_e$ ” jelével együtt lehetővé teszik a közönséges nyelv bizonyos bonyolultnak tűnő kifejezéseinek könnyű formalizálását, pl. „ x tudja, hogy kicsoda Plátón tanítómestere”, azaz „ $(Ey) (Prop y \& y =_e \text{Plátón tanítója} \& xKy)$ ”,¹² vagy „ x tudja, hogy kicsoda Abelard”, azaz „ $(Ey) (Hap y \& y =_e \text{Abelard} \& xKy)$ ”.

Az u individuumbként kezelt szituációkat eddig s_u , s_t stb. szimbolizálták. Mélyebb elemzésükhöz részletesebb szimbolizáció szükséges, amely „ $s\{ \dots \}$ ” alakú lehet, ahol a pontok helyére az u , t stb. jelű mondatok írandók. Mint láttuk, az „ $xKs\{a \text{ filozófus}\}$ ” mondatból nem vezethetjük le az „ $xKs\{(Ey)y \text{ filozófus}\}$ ” mondatot; de intuitíve teljesen helyesnek tűnik az elsőből a „ $(Ey)xKs\{y \text{ filozófus}\}$ ” mondat levezetése. Ilyen típusú levezetésekhez speciális formulaképzési szabályokat tartalmazó rendszer szükséges.¹³ Semmi akadá-

⁹ Az itt és a későbbiekben használt logikai jelek: „E” az egzisztenciális kvantor, „ \sim ” a negáció, „ $\&$ ” a konjunkció jele. (Szerk.)

¹⁰ Eredetileg a „proper persons” rövidítése. (Szerk.)

¹¹ Eredetileg a „historical activity persons” rövidítése. (Szerk.)

¹² Az unicitás esete analóg, ehhez csupán a *Prop* egy részosztályára van szükség (pl. a *fő* tulajdon személyek osztályára), amely minden történelmi aktivitású személyhez pontosan egy tulajdon személyt tartalmaz; ez fontos az olyan esetekben, mint Voltaire—Arouet esete.

¹³ Pl. a szűkebb predikátumkalkulus megengedett kifejezéseit (a szokásos definíció szerint) nevezzük „0 fokú szabályos kifejezéseknek”. Ilyen kifejezések befoglalása az „ $s\{ \dots \}$ ” jelbe „0 fokú szituációs kifejezést” eredményez. Az $n + 1$ fokú individuum-kifejezések a legfőbb n fokú szituációs kifejezések, és a 0 fokú szabályos kifejezésekben előforduló individuumkifejezések. Az $n + 1$ fokú szabályos kifejezések ugyanúgy jönnek létre az $n + 1$ fokú individuum-kifejezések fölött, mint a 0 fokúak a 0 fokú individuum-kifejezések fölött. Az $n + 1$ fokú szituációs kifejezéseket az $n + 1$ fokú

lya ilyen rendszer bevezetésének. Az említett típusú levezetésekhez itt fölöslegességek azok a korlátozások, amelyeket Quine [3] vagy Hintikka [2] említ: Abból, hogy „ x tudja, hogy a Pegasus egy szárnyas ló”, következik, hogy „Van olyan dolog, melyről x tudja, hogy szárnyas ló”, mert ez nem alapja egy reális létezésnek, csupán az intenzionális univerzumhoz való tartozásnak (még nem-intenzionális univerzumok is tartalmazhatnak „reális” objektumokon kívül másokat is, pl. [6]).

Nehézség nélkül kezelhető a reflexív ismeret is, pl. „ $bK_s \{bK_s\}$ ”, azaz „ b tudja, hogy $ó$ (b) ismeri az s_u szituációt”, és ez a nyelvnek ugyanazon szintjéhez tartozik, mint maga az u mondat. Hasonló módon, ahogyan az ismeret logikai aspektusát elemeztük, kezelhetjük a „véli”, „sejti”, „kétli” stb. kifejezésekkel kapcsolatos problémákat is. Egyetlen eltérés: az individuumok közé nemcsak szituációkat, de antiszituációkat is föl kell vennünk; ez utóbbiak a hamis mondatokhoz *egy – sok* megfeleltetéssel hozzárendelt objektumok.

Ugyancsak igen tanulságosnak bizonyul a megfelelő modális problematikára alkalmazott extenzionális rendszer intenzionális univerzummal. Itt csak *de re* modalitással foglalkozunk.¹⁴ Így pl. „ $9 \neq$ a bolygók száma” – és „ $9 =_e$ a bolygók száma”. Továbbá „a bolygók száma nagyobb mint 7” és „ \sim (a bolygók száma szükségszerűen nagyobb mint 7”, ahol a *szükségszerűen nagyobb* reláció a *nagyobb* relációnak egy rész-relációja; e részreláció esetünkben csakis két puszta szám között állhat fenn (mint pl. 9 és 7 között), de nem állhat fenn alkalmazott szám (a bolygók száma) és puszta szám (7) között. Látjuk, hogy speciális számosztályaink vannak, mint a puszta számok és az alkalmazott számok (utóbbiak tovább osztályozhatók), hasonlóan a tulajdon személyekhez és a történelmi aktivitású személyekhez stb.

Az itt kifejtett rendszerben a szükségszerű azonosság egybeesik az intenzionális azonossággal, az utóbbi pedig rendszerünkben *az* azonosság. E reláció rész-relációja az extenzionális azonosságnak, és ügyelnünk kell arra, hogy amikor a köznyelv az „azonosság” kifejezést használja (a „szükségszerű” jelző nélkül), rendszerint az extenzionális azonosságot érti rajta.

(Fordította Ruzsa Imre)

IRODALOM

- [1] Church, A., *Introduction to Mathematical Logic*. Vol. I, Princeton, 1956.
- [2] Hintikka, J., *Knowledge and Belief*. New York, 1962.
- [3] Quine, W. V., *From a Logical Point of View*. Cambridge Mass., 1953.
- [4] Reichenbach, H., *Elements of Symbolic Logic*. New York, 1966.
- [5] Stahl, G., „General considerations about modal sentences”, *Zeitschrift. f. Math. Logik u. Grundl. d. Math.*, V. (1959), 280–290.
- [6] —, „Le problème de l'existence dans la logique symbolique”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, I (1960), 97–104.
- [7] —, „Logical terminology and theory of meaning”, in: Bunge, M., *The Critical Approach to Science and Philosophy*, New York—London, 1964, 178–185.
- [8] —, „Linguistic structures isomorphic to object structures”, *Philosophy and Phenom. Research*, XXIV (1964), 339–344.

szabályos kifejezéseknek az „ $s\{. . .\}$ ” jelbe foglalásával nyerjük. Végül az új megengedett kifejezések a bármilyen véges fokú szabályos kifejezések.

A szűkebb predikátumkalkulus axiómáit és bizonyítási szabályait nem szükséges módosítani, csak a „szabad” és a „kötött” fogalmakat kell természetes módon kiterjeszteni a szituációs kifejezésekre.

¹⁴ Kijelentésekre vonatkozó és *de dicto* modalitásokról lásd [5].

SADE MÁRKI ÉS SZERENCSETLEN ÖRÖKSÉGE. II*

ALMÁSI MIKLÓS

ÉLVEZET, SZEKUALITÁS, ELIDEGENEDÉS

Sade nevét jobbra abból a fogalomból ismerik, melyet nevéből képeztek: a szadizmusból, a szexuális öröm perverz eltorzulásainak eme rém-formájából, a kínzás, voyeurség, kegyetlenkedés jelenségének címszavából. Más kérdés, hogy e pszichopata viselkedésmódhoz kb. annyi köze van, mint Amerigónak a róla elnevezett földrész felfedezéséhez: csak nevét adta egy jelenséghez. Szomorúbb, hogy ez a címszóvá degradálódott vezetéknev eltakarja valódi érdemét: azt a körülményt, hogy ő teremti meg az *első modern értelemben vett élvezetfilozófiát*. Az utókor csak a patológikus élvezetgyakorlat modelljét látja benne, hogy ne kelljen észrevennie: ez csak másodlagos következménye egy eredeti teljesítménynek, *a modern társadalom élvezetmodellje satirikus-cinikus leírásának*. Mert Sade a maga fantáziadús módján az elidegenedett élvezet különböző, lehetséges abszurdításait írja le.

Számaára csak az önélvezet létezik, a külvilág, a társak, a szeretők csupán tárgyi kellékei az egyén örömeinek. A „másik” nem is látszik, mert csak dologi minőségében lehet jelen, a libertinus hősei ezzel a sokszínű, sokszorosan jelenlevő tárggyal, ezzel az emberből dologgá, dologból lárvaszerű emberré, „élvezetgéppé” változtatott lénnel azonosulnak. Ez a libertinus passzió az *elidegenedés mámorra* és leleplezése egyszerű: hiszen ha a nő pusztá tárgy, ha csak objektumként juthat szerephez, úgy a férfi is tárggyá változik, csak ebben az eltárgyasulásban lelheti fel magát. A kegyetlenség, az élvezet szolipszizmus, a fantázia képeinek valósággá változtatása — a későbbi fejlődés elidegenedésszimpptomáinak előlegezése, cinikusan *őszinte dicsékvés* egy fájdalmas perspektívával.

Ezt az őszinte pillanatot úgy lopta el a történelemtől: pár évig tart az a korszak, melyben szinte tobzódó nyíltsággal lehet szólni ezekről a jelenségekről: nem zavarja már az ancien régime felhőtlen-bukolikus erotikafelfogása, sem a napóleoni korszak képmutató ájtatossága. Sade ezt a korszakot használja ki, s teremt kortársai bátoratlan erotikus regénykísérleteiből egy élvezetfilozófiai dömpinget. Mert kortársai között megtalálhatjuk műfajának és gondolatainak csíráit: említettük már Mirabeau írásait, az „*Eroticon biblion*”-t, vagy a neki tulajdonított „*Education de Laura*” c. regényt, sorolhatnánk Casanova „*Emlékirat*”-ait, melyet egy évvel a forradalom előtt kapkodnak szét, Restif de la Bretonne szeméremsertően szemérmes regényeit, melyet a kor irodalmi ízlése oly magas szinten jegyez. (Schiller pl. Goethének dicséri alakbőségét, érzéki sokszínűségét, 1789. jan. 2-án kelt levelében.) Sorolhatnánk az

* A tanulmány első része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1971/5–6. számában jelent meg. — Szerk.

élvezetrő írott kisebb-nagyobb traktátusokat is La Mettrie-től Reynierig. Sade filozófiai újításának őseit azonban hiába keressük bennük: csak a téma, azonos — a gondolat különbözik. Sade az ember elrothadását fedezi fel, az öröm korrumpálódását, az élvezet elidegenedését — ott ahol író társai a szóra-
kozható irodalmat gyártják. Nála válik először kritikai filozófiává — jöllehet még elméleti műveiben is szószátyár gondolathalmaz — a polgári hedonizmus gyakorlata. Valójában ő képviseli tiszta típusában azt a fejlődést, melyet Marx a felvilágosodás élvezetelvének társadalmi kétarcúságával jellemezett: a hedonizmus „tulajdonképpen filozófiává csak a forradalmi burzsoázia néhány írójának keze alatt válik, akik egyfelől részesei voltak az udvari nemes-ség műveltségének és életmódjának, másfelől osztoztak a burzsoáziának ez osztály általánosabb feltételein nyugvó általánosabb szemléleti módjában”. (MEM 3, 411.) Sade nemcsak szemléletileg, de származásában is örzi ezt a kettős meghatározottságot: márki és forradalmár, a forradalom tagadója és anarchista apostola, az élvezet meghirdetője és elidegenedési jelenségeinek első leleplezője. Ami Bretonne-nál, Mirabeau-nál, Casanovánál reflexiómentes életérzés és epizód tömeg — az nála a felvilágosodás vívmányainak filozófiai összefoglalása. Ezenkívül azonban ismeri a polgári köznapok ellentmondásait, a képmutatás mögötti élvezetsóvár életet, sőt ennek embertelen megnyilvánulási formáit is. Ezért nem Mirabeau és Restif *folytatója*, hanem *Fourier* elődje, annak a Fourier-nak, aki megírta a szerelem utópisztikus kiteljesítésének vízióit is, többször is idézve Sade gondolatait. („Le nouveau monde amoureux”, 1825.)

A felvilágosodásnak nem volt élvezetfilozófiája, még kevésbé élvezetkritikája. A puritán polgári szemléletmód nem engedti szóhoz jutni az élvezetel ellentmondásait, s ez csak a hatalomrajutás után bukkan elő — de akkor már csak ájtatos képmutatás fogadja jelentkezését. Sade élvezetkritikájának mégis van előnye. Bár La Mettrie-t szokás említeni előfutáraként, ez azonban csak részben igaz. Írt ugyan dolgozatokat az élvezet jogáról („Az élvezetről”, „Az élvezés művészetéről”, 1775.), de ez a proklamáció csupán a polgári szabadságeszmény alkalmazása volt a privát élet területére: eredménytelen felszabadulási kísérlet a puritanizmus és vallás kettős szorításából. La Mettrie még semmit sem látott a polgári hedonizmus dialektikájából: az élvezet felfokozásának és embertelenedésének ellentmondásaiból. Ezt csak Diderot közeli meg, aki a „Rameau”-ban kimondja a gonoszság axiómáját, miszerint csak nagyon rossznak érdemes lenni, mert a kis bűnösöket eltapossák, míg a nagyokat tisztelik. A bűn és élvezet azonosításával, az élvezet örömeinek és az erények hervadtságának feltárásával olyan ténytet tudatosított, ami a polgári lét és tudat alapelve lett. Ráadásul mindezt frivol dialógusokban, ahol az állítás és tagadás, tézis és kritika szinte megkülönböztethetetlen. Ez a nyílt hang azonban a forradalmi szigor számára is elfogadhatatlan. Az élvezet valami titkolnivaló, olyasmi, ami négy fal között ugyan tenyészthető, de nyilvánosan illik *megtagadni*.¹ Ez a puritanizmus természetes következménye, a forradalomra készülők fegyelmének, a főúri cinizmustól való elhatárolódás hevességének. Azonban ez a magatartás egyúttal a speciálisan polgári élvezetmozgást felismerését akadályozta: annak a gyakorlatnak arcúlatá maradt árnyékban,

¹ Robespierre 1794-ben — a Legfőbb Lény vallásának bevezetésekor — éles hangon ítélt el az epikureizmust, összekapcsolva azt az Enciklopedisták elleni támadásával. (Vö. Robespierre: „Textes choisis”, Paris 1958, 170. és köv.)

mely már a Thermidorban szinte korlátlanul felszínre tört: elidegenedettségben és nyílt agresszivitásában egyaránt.

Sade-ot nem kötik ezek a béklyók, s ezért tud messzebb látni, ezért kíméletlenebb, ezért látszik — vagy valójában az? — hedonisztikusabbnak. Nem az élvezet humánus lehetőségeiről ír — erről nem is tud sokat —: fonák érvényesülési formái, embertelen gyakorlatának hirtelen elszabadulása érdekli, az az *élvezetkultusz*, mely néhány évre nyíltan, majd ájtatosságba burkolózva vezérli a polgári életet.

Bár az elidegenedett élvezet jelenségeiből csak a csírákat láthatja, mégis erre koncentráta figyelmét: a kék csúcsa az a gyönyör, mikor a partner már pusztán tárggyá változik, s ebben a tárggyá redukálásban önmagát is tárgyként élvezheti. Ezért olyan fontos eleme a sade-i orgiáknak a *tárggyá alázás*, az ökonómiai fetisizmus barbár áttelepítése az erotikába. Az ember-társ jelenléte ugyanis csak zavarhatja a kék *szolipszizmusát*, azt az érzést, mely az egoizmus végső felfokozásában születik. „Nem találja-e sokkal izgalmasabb érzésnek azt a gőgöt, amit a nő élvezetének elfojtásában érzünk, azt a törekvést, hogy *pusztán csak mi élvezhessünk*, hogy csupán a magunk örömével lehessünk elfoglalva? A zsarnokság nem sokkal izgatóbban hízeleg a gőgnek, mint a jócselekedet?” (J. 218.) A kizárólagosság csupán jobban megragadható fogalom, hogy eredetét, az egoizmuselvet könnyebben lehessen felismerni: embertelensége világosabb. Így Sade mondja ki azt a kapcsolatot, ami az angol felvilágosodás végének szubjektív idealizmusát és szolipszizmusát összeköti a francia egoizmusetikával: minden önzésre alapított *társas viszony* az individualizmus kizárólagosságára, szoliptikus önmegvalósítására törekszik. A sade-i gyönyörelemzések újra meg újra visszatérő sajátosága a nő partnermivoltának kíméletlen lehántása, majd szerepük *tárgyi mechanizmussá* változtatása. A nők legfeljebb csak *gépszerű dologságukban* lehetnek jelen: a „libertinus számára teljesen közömbös, vajon a nő élvez-e, vagy sem, boldog, vagy szerencsétlen — fontos, hogy ő maga gyönyörködjék. Örültség lenne a tárgy érzelmeivel foglalkozni a magunké kárára.” (J. 219 — 220.) A szolipszizmus ennek a tökéletes egoizmusnak önélvezete: „Az az aktus, melyben viszonzni kell az érzelmeket, megfagyasztja a képzeletet: ezekben az orgiákban arra van szükségünk, hogy élvezni tudjuk annak gyönyörteljes gondolatát, hogy *egyedül tudhatjuk magunkat a földön*.” (HC. 369.)

A tehetetlenség szülte börtönvíziókban, majd későbbi regénymonstrumiban a tárggyá degradálás eme élvezetét írja le, azt a különös metamorfózist, melyben a tárggyá tevő, a megalázó saját objektiválódását és embertelenedését élvezi. Az ember önmagát mintegy *kívülről* kívánja szemlélni — nem az átélés, hanem a reflexió a lényeges, az a körülmény, hogy tárgyként kerüljön szembe önmagával. Ezt az öntárgyasítást csak úgy tudja megidézni, ha a másikat — partnerét — tárggyá silányítja. Nem a szexualitásból, az ösztönök szabadonengedéséből gomolyog elő ez az élvezetelv, hanem a *nem-emberiből*, a tárgyak magasabbrendűségének fetisiztikus élvezetéből. A libertinus ezen a rafinált kerülőúton lesz maga is tárgy, s éri el egyben negatív megvalósítása csúcsát. Mert itt a kék maximuma — „felemelkedés” a pusztá objektum ürességébe.

Sade itt egy olyan jelenséget ír le — gúnyval és élvezettel —, amit a klasszikus német filozófiában Kant vett észre: a polgári *házasság — és szerelem — eldologiasító mozzanatát*. Sade elemzése szinte gondolatról gondolatra egyezik Kant diagnózisával, azzal a különbséggel, hogy Kant, a realista, áldását adja az

eldologiasodás tényére, Sade viszont abszurd társasjátékot csinál belőle. Kant szerint a házasságban „az ember dologgá minősíti vissza önmagát, ami ellentétes humanitásának saját személyében rejlő jogával. Ez a jog csupán egy feltétellel lehetséges: nevezetesen úgy, hogy mialatt a két személy egyikét a másik pontosan mint valami dolgot veszi birtokába, a maga részéről ez is birtokába veszi a másikat: így ismét megtalálja önmagát és helyreállítja saját személyiségét.” Sade a gondolat első felével egyetért, de azt, hogy ha mind a két fél tárggyá változik, akkor ez az emberség kiteljesedését jelentené, már csak szatirikus abszurdumként tudja elfogadni. Ezért legalább az egyik fél számára következetesen végigviszi az eltárgyiasodás folyamatát. Kant persze abból az alapvető gondolatból vezeti le a nemi viszonyt, hogy senki számára sem engedhető meg mások tárgyként kezelése: a házasság viszont legális intézmény, elemzése ezért nem végződhet azzal, hogy embertelen vagy immorális. Ezért egyezik ki az eredménnyel és szentesíti a teljes eldologiasodást egy látszólagos megoldással. A jelenség felfedezésében azonban valóban találkozunk Sade és Kant.

Sade erotikafelfogásának lényege, hogy nála a *test és szexualitás csupán másodlagos szerepet játszik az élvezetben*. Az élvezet forrása nem a test spontán öröme, hanem az egykori emberi méltóság, társadalmi rang, szellemi érték — valamint a jelenbeli, géppé alacsonyított nem-emberség közötti kontraszt. A libertinus úgy csíholja ki gyönyörét, hogy az emberit és embertelent *vonatkoztatja egymásra*. Az egyenrangúnak vagy éppen magasabbrendűnek tartott embert és a megalázottság állapotába taszított lényt vonatkoztatja egymásra — fantáziájában, a kék tudatában. De e két minőség között a *test* teremt egyenlőségjelet, ez köti össze a szokáserkölcstől értékelte humánusmot és a megaláztatásban lealacsonyított lény valóságát. A *test emlékeztető a volt-emberire*, ami a társadalomban egyébként — legalábbis a kialakuló szokáserkölcsek szintjén — egyenlő joga és tulajdona lehetne mindenkinek. A *test* csupán mindama morális, társadalmi, humánus érték tagadásának provokátora vagy emlékeztetője, melynek a megsemmisítése a libertinus öröme. A *tagadás* maga a kék — de ennek a gyönyörnek felfokozója a *test factum brutuma* —, a libertinus csupán ezt a brutális tényét brutalizálja.

A tárggyá degradáltakkal való azonosulás a *bírás örömét* nyújtja: a tulajdon dologi relációjának kéjét. Sade *élvezetfilozófiája* ezen a ponton tűnik át a polgári életmód alapjelenségének, a fetiszizációnak, az általános eltárgyiasulásnak szinte ördögi víziójába: a dolgok elevenednek meg, emberek változnak dolgokká, mindezt a brutalitásnak, racionalitásnak, érzelem nélküli fantáziának olyan kötetlenségével felidézett, ahogy azt egyébként — a normális életben — Jonathan Wild eredeti felhalmozásának világa mutatta. Hősei sokszor elszavalják, hogy az igazi, felsőbbrendű gyönyör a hatalom, az uralom gyakorlása a tulajdonukba kerültek felett. A tulajdon profán gyakorlati jelentése egy olyan azonosulást tételez fel, melyben a dolgokkal és emberekkel azt tehetünk, amit akarunk, s azoknak nem lehet semmi közük szándékainkhoz, tetteinkhez. Ezzel az *önkénnyel* és embertelenséggel az „Emberi jogok dekrétumá”-nak szellemét követi: a 6. artikulus ugyanis azt mondja, hogy „a tulajdon az a jog, melyet minden polgár élvezhet, s ami lehetővé teszi, hogy *tetszése szerint rendelkezék a törvények által számára biztosított javakkal*”. A sade-i élvezetfilozófia és társadalomelmélet alapja ez a „*tetszése szerinti*” élvezet: azt tesz vele (a tárggyal, a nővel, az alárendelttel), amit akar... Cinizmusának kritikai éle csak ott bukkan elő, mikor Sade ezt az azonosulást a férfi—nő viszonyban

mutatja ki. Engels írja, hogy a szerelmi örömben az azonosságban érzett különbözőség és a különbözőségben érzett azonosság élvezete alig választható el. Sade ezt a dialektikát az elidegenedés menetében forgatja ki: hősei a különbözőség minimalizálásában (mindketten tárgyá alakulnak), valamint felnagyításában — az úr—szolga viszony felidézésében — egyszerre élvezik a hamis különbséget és rossz azonosságot. A két forrása a tulajdon abszolutizálása — egy olyan tárgyban, mely — elvileg — nem kisajátítható.

A kisajátítás élvezete egyúttal a *hatalom mámore*. „Az erőszak egyetlen öröme az *erő készségének gyakorlása*, azaz a legteljesebb elnyomás kifejtése: így azt a kéjt, melyet a két nem képtelen egymásban megtalálni, azt az egyik nem — a férfi — megtalálhatja a másik felett gyakorolt uralma maximális kiélésében.” (J. 278.) Sade másutt is hangsúlyozza, hogy a hagyományos szerelmi élvezet gyönyörtelen, mert csak ösztönkiélésre korlátozódik — és ennyiben csak állati öröm. Az igazi élvezet az alávetésből származik. Honnan ered, milyen forrásokra utal ez a hatalmi élménymodell? *Látszólag* a seigneuri szokáserkölc s lefordítása: a despotikus uralom gyakorlása. Ez azonban csak látszat: hőseiknek ugyanis a hatalom gyakorlását újra meg újra ki *kell* vívniok, ez pedig cseppet sem a nagyúri szokásokra utal: a seigneur és szolga számára egyaránt természetes az alávetettség, tehát semmi rendkívülit, kikényszerítendőt, és ezáltal élvezhető nem tartalmaz. Sade hősei viszont már egy olyan korban élnek, ahol ez a viszony elvesztette magától értetődő természetességét, mert Sade márki már nem a feudális rendiségből veszi modelljét, hanem a polgári *egyenlőség* normáit veszi alapul, s ebben mutatja ki az *egyenlőtlenség*, a kiméletlen alávetés *valóságát*. A hatalom mámore abból táplálkozik, hogy olyanokkal szemben érvényesíti brutális elnyomó gesztusait, akikkel szemben egyébként az egyenrangúságnak kellene érvényesülnie. A férfi és a nő *szerelmi egyenjogúsága* talán a legrégebbi spontán polgári tézis, mert e viszonyban szinte biológiai adottság az egyenrangúság — hozzá képest másodlagos a méltóság, a rang, a vagyon teremtette különbség. Sade ezt a természetől fogva egyenlőséget feltételező viszonyt használja arra, hogy az elnyomás szerkezetét és élvezetmózzanátát mutassa ki — azét az uralmi formáét, melynek feltétele — mint a szerelemben — a formális egyenrangúság. A feudalizmusban a férfiuralom olykor kegyetlen megnyilvánulásai sem keltettek megütközést, következésképpen nem is lehetett az élvezet felfokozásának segéd-eszköze. Gilles de Retz rémtetteit ugyan rossz néven vette a kor törvényhozása, de az újabb, bár szintúgy kegyetlen kegyúri kicsapongások java részét a kor normális uralmi viszonyai velejáráóinak tartották. A jobbágyfeleségek „használata”, gyermeklányok „kölcsonadása” még a XVIII. században is természetes „usus” volt, s épp ezért nem is rendelkezett különösebb pikantiériával, tehát nem emelhette az élvezetnívót. Sade-nál viszont más szerepe van az erőszaknak. Olyan korszak írója, melyben megszületett már a női egyenjogúság formális tudata, s vele kezdi érvényét veszíteni az alávetettséget természetesnek elfogadó szokáserkölc s. A felvilágosodás természetjogi vitái, majd alapvető drámatémája — a polgárlányok erényessége — jelen van a köztudatban, mint az egyenlőség-jelszó mellékhajtása: az „Ármány és szerelem” tíz évvel korábban íródik, mint a „Justine”, Lessing bölcs és a férfilogikát „leköröző” hősnői (Minna von Barnhelm, Emilia Galotti) már múlt idejű szomorújáték-alakok. Sade erre az egyenlőségtudatra támaszkodva teremti meg a férfi—nő viszony terrorisztikus uralmi játékait. Hősnői ezért már nem rendelkeznek azzal az önfeladási készséggel, mellyel korábban beletörődtek

megaláztatásukba. Justine erényessége ugyan szatírája ennek a női autonómiának — hiszen ezernyi kudarc cáfolja magatartásának ésszerűségét —, ő mégis fenn akarja tartani emberi méltóságát, s ha a komikum határán is, de ragaszkodik autonóm elveihez. A „Juliette” megalázási jelenetei azokkal a nőekkel folynak, akik uralkodásra születtek, sőt gyakorolták is a libertinus erkölcsöket, akik számára már korántsem természetes, hogy felettük uralkodjanak. Sade nőalakjait tehát, ha nem is az egyenlőség, de az emberi méltóság szenvedélye fűti, ezért nem lehet őket a régi rendben szokásos természetességgel úri paszsiók statisztáivá tenni. Nemcsak felháborodnak azon, hogy pusztán gépszerepet akarnak rájuk osztani, de minden erejükkel ellenállnak ennek az alávetésnek. Persze épp ez az ellenállás adja bírásuk libertinus élvezetét.

Az erőszaknak így két új funkciója lesz. Nem közvetlen viszony — mint pl. az úr és szolga kapcsolata —, hanem a szolgává tevés folyamata a lényeg. Egyrészt a terror segítségével készítik elő áldozataikat, ennek révén ölik ki lelkükből a társadalmi rang adta tartást, majd a női méltóságot, s végül az emberhez méltó magatartást is — miközben a folyamatot magát, a hiábavaló tiltakozás kilátástalanságát élvezik. Másrészt az erőszak alkalmazásával ébresztik fel azt az ellenállást, melyet élvezettel törnek meg: a tiltakozást. A Saint Marie des Bois kolostorban csak addig túrik meg a nőket, amíg él bennük a tiltakozás szenvedélye, amíg morálisan, sőt, világnézetiileg jobban kínlódnak, mint a megtépett test fájdalmaitól. Amint eltompulnak vagy hozzátörődnek a procedurához — elteszik őket láb alól, mert többé már nem alkalmasak a morális megszenteltetés kívánatához. „Az ellenállás — ez a kéj egyedül igaz forrása . . . ezerszer becsesebb, mint a szerelem . . .” oktatja Noirceuil társaságát. (H. III, 168.)

A tiltakozást a terror váltja ki, de a kínzás eszközei ismét „világnézeti” jellegűek: szimbolikus jellegükkel a múltat idézik. A korbács, a láncok, az inkvizíció kínzókampói a középkor relikviáiként szerepelnek — mind a libertinusok, mind áldozataik szemében. A hóhérok és áldozatok egyaránt tudják, hogy ezeknek az eszközöknek kora lejárt, hogy alkalmazásuk nemcsak atavizmus, de a jelen elveinek megsúfolása. De a libertinusok épp ezzel a középkort idéző gépezettel váltják ki áldozataikból a polgári tiltakozás szenvedélyét, az egalitáriánus tudat pátozát, hogy aztán saját egyenlőségelvük indokait — az önzést — olvassák fejükre: az „azt teszek veled, amit akarok”, szinte ellentmondásmentesen következhet az egyenlőség jelszavából. Sade orgiái ezt a jelszót támadják — excesszusai csupán látványos kerülők e tétel társadalmi tartalmának bemutatására. Sade az ideálokban, a forradalmi jelszavakban magukban fedezi fel az ellentmondást, ezért élezi ki kegyetlen jeleneteit az egyenlőség látszatának és a kegyetlen egyenlőtlenítés valóságának ellentétére. A polgári egyenlőségelv rejtett modellje a munkaerőúru paradoxona: a munka és tőkés a piacon mint egyenrangú és egyenlő szerződő fél jelenik meg, de az egyenrangú tárgyalás után — a munkaerő működtetésekor már az egyoldalú kizsákmányolás uralkodik. A látszat az egyenlőség, mint jogi fikció valóban előfeltétele a munkaerő tőkés alkalmazásának, de egyben „valótlan tény” is, mert realitása éppen ellentéte annak, amit hirdet. Marx merő gúnynyal ír erről az ellentmondásról: „. . . Az árucseré területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag . . . Egyenlőség . . . uralkodik . . . Egyenlőség! Hiszen csak mint árutulajdonosok vonatkoznak egymásra, és egyenértéket cserélnek egyenértékért.” (A tőke, I. köt. Bp. 1961,

168.) Az egyenlő feltételek alapján kötött szerződés után a tőkés természetesen *azt csinál a munkaerővel, amit akar*: önkényét legfeljebb üzleti számításai korlátozzák, de elvileg korlátlan a hatalma az eddig még vele egyenlőként szereplő partnere felett. A sade-i túlzás itt is döbbenetesen hasonlít az új társadalmi gépezet működés-szabályára. Nem a kegyetlenség, a kizsákmányolás, eltárgyasítás, alávetés az elsődleges, hanem a felhasználás *közömbössége*: „Teljesen közömbös, mit fog a tőkés kezdeni a munkás munkaerejével.” („*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*”, Berlin 1954, 193.) Itt ugyanaz a kegyetlen tétel hangzik el, ami fellengzős formában az *Emberi jogok tábláján* hirdődött: az ember azt tesz a tulajdonával, amit akar. Mindezt azonban elleplezi a *szerződés*: a munkaerő eladása éppúgy kétoldalú megállapodásnak tűnik — mint a hűsvásárlás. S Sade joggal tiltakozik ezért *minden szerződéselmélet* ellen: cinikusan leplezi le, hogy a szerződés csupán látszat, mert mögötte egy hatalmi-függőségi viszony rejlik. Ez a látszat — mint Marx kimutatja — egészen a gépesítés forradalmáig tart — ami aztán el is söpri ezt a látszatot: többé nem lehet az egyenjogúság látszatát posztulálni. De addig élhet ez a forradalmi eredet ellenére is hamis illúzió. És Sade ezt leplezi le.

Miért élvezik ezek a libertinusok *mások méltóságának* összetöréseit? Milyen öröm származik a tulajdonbavétel ilyen brutális formáiból? Láttuk, Sade az értelmes egoizmusból a kéj szolipszizmusát vezeti le; a „*nő élvezetének elfojtása*” vagy a *góg* sokkalta nagyobb örömmel szolgál, mint a jócselekedet. (J. 218.) De miért jó másokat megfosztani ettől az örömtől? A *góg*, amire Sade hivatkozik, *önigazolás-pótlék*. Már nem a rendi-nemesi habitus sajátja, hanem éppen a tartás *hiányának*, az önmegvalósítás bizonytalanságának következménye. Olyankor jelentkezik, mikor a társadalmi rang már nem képes jelezni az ember valóságos társadalmi értékét, és ezért látszólagos *többletértékeket* kell gyűjtenie — a maga számára is, de mások előtt bizonyítandó is —, hogy elfogadhatóvá tehesse status quóját. A *presztízsvadászat* azoknak műfaja, akiknek állandóan igazolniuk kell, hogy a látszat ellenére, valóban birtokosai rangjuknak. Az újjagdad polgár magatartásformája ez. Az állandó bizonyítás-igény e látszatok ellensúlyozására szolgál: el kell hitetniük — önmagukkal is, ellenfeleikkel, partnereikkel, a társadalommal, hogy értékeik és hatalmi viszonyaik nem azonosak a láthatóval. Többek, mint aminek látszanak, mert a látszat ellenük dolgozik. Voltaképpen a *félig elnyomottak* tartásformája ez: valamilyen függőségi vagy alávetettségi viszonyt kell kompenzálni, az élet olyan területén kell visszafizetni érte, ahol módjukban áll. S Sade itt fedez fel egy ördögi kört: figurái csupán privát viszonyaikban, zárt ajtók mögött, „*házi zsarnokként*” tombolják ki hatalmukat, *mutatják többnek* önmagukat, csak itt élvezhetik ezt a hatalmi többletet — közemlérként alá vannak vetve a társadalmi hierarchiának, ahol maguk is ki vannak szolgáltatva másoknak.² Néhány figurát idézzünk a „Justine”-ből: Dubois útonálló, aki ugyan rettenthetetlenül néz szembe a biztos akasztófával, de a társadalmi hierarchia legalján kell élnie — ezért is van szüksége, hogy kegyetlenséggel vegyen elégtételt ezért a kiszolgáltatottságért. Du Harpin fősvény uzsorás, aki lemondásáért és a jó társaság megveté-

² „Mindazokban az esetekben, mikor nem engeditek meg az embernek, hogy titkon kiélhesse despotikus vágyait, melyeket a természet ültetett szívébe, úgy a kormányoknak fog bajokat okozni. Ezért, ha el akarjátok kerülni ezt a veszélyt, engedjétek valami úton szabad folyást ezeknek a zsarnok hajlamoknak . . . mert, ha az ember *házi zsarnokságában* kielégülhet, úgy . . . nem akarja felforgatni majd azt a kormányt, mely biztosítja neki ezt a boldogságot.” (Ph. 233.)

séért kárpótolja magát a négy fal között űzött rafinált kínzásaival. Bressac, nagynénje vagyónától függ, a Saint-Marie des Bois apátság főpapjai az egyházi hierarchiának vannak alávetve magas állásaikban, de még a társadalmi gúla tetején is megtalálható ez a kompenzáció. Juliette, mint udvarok és hatalmasok kurtizánja, megismeri királyok és uralkodó hercegek, a pápa és titkos társaságok szokásait, s még itt is azt tapasztalja, hogy a *legálisan* nem érvényesíthető hatalom azonnal privát kerülőutakat keres. Mintha csak a frusztráció terméke lenne a kegyetlenség: az öngazolás szükséglete a társadalmi rang emelkedésével nő. Az uralmi rendszerek közös sajátsága ez: a beosztottak a nekik kiszolgáltattakon bosszúlják meg magukat. Az ügyfél, a vevő, az alárendelt baka vagy a kiszolgáltattott fogoly gyötrése éppúgy *privát elégtétel*, mint a szexuális manipuláció, csak a hivatalban, az eladó és őrmester itt a *foglalkozás közegébe* rejtheti el bosszúját, privát öngazolási igényét: hogy támadhatatlan legyen, úgy tesz, mintha helyette csak a hatalmi gépezet működne. Itt tehát nem látszik a „maszek” elégtétel. Ezért választja Sade a szerelmi élet intimitását: itt nem fonódik egybe a társadalmi gépezet önmagában is kíméletlen logikája és a magánbosszú, privát elégtétel kegyetlensége. Itt is jól látható, hogy amit felfedezett, túlnő a *szadizmus pszichológiai reakcióján*: ezt az öngazolást és kisziklott elégtételeformát az élteti, hogy az egyén nem tud oda visszaütni, ahonnan elszenvedte a pofonokat — arra kényszerül, hogy továbbadja a szenvedés mennyiségét. *A kegyetlenség cirkulációja ez, melyet az egyenlőtlenség társadalmi hierarchiája teremtett.*

Sade ennek a modellnek felrajzolásával félre is tolja azt a különbséget, melyet a felvilágosodás a nemesi és polgári büszkeség, a *gőg* és *öntudat* között emelt: nem akar tudni a Miller Lujzák és Valmont vicomte-ok büszkeségének ellentétéről. Ebben az egyszerűsítésben sok igazság van: annak a kornak a jelensége ez, melyben a nemesi hatalom már szertefoszlóban van, ami viszont kiváltja ennek az uralomformának kétségbeesett igazolását; a polgári hatalom viszont még csak rejtett, illegitim, s ezért kell jelenvalóvá kényszeríteni. A büszkeség mind a két esetben más motívumokból születik, de megvalósításának módszereit azonosaknak érzi: az öngazolás magatartásformájaként ábrázolja.

Az elidegenedésről, önélvezetről, és ennek cinikus eszményítéséről beszélünk: a sade-i dezilluzionálás fő formája a brutális és embertelen szexualitás. De ebben az élvezetelvben benne van a felvilágosodás és szentimentalizmus *érzelemfelfogásának* cáfolata is. Sade csupán annyit sejt meg, hogy az új társadalom feltehetően durva korlátok közé fogja szorítani az érzelmi kultúra kibontakozását, s ugyanakkor egyre szenvedélyesebben kelti fel az emberekben az érzelmi igényeket, az individuális szerelem sokszínűségének reményét. Feltehetően angol regény-élményeinek hatására (Smolettet, Richardsont ismerte, Fieldinget, az ellenpéldát idézi is), valamint a forradalmi napok tapasztalataiból — az érzelmek hirtelen felfokozódását, majd devalválódását látva — jut el arra a meggyőződésre, hogy a szentimentális embereszmény hazug illúzió, mely mögött az érzelmek korrumpálása, vagy machiavellisztikus felhasználása a profán valóság. De ha ez így van, akkor csak cinikus profanizálással lehet kezelni: mivel nincsenek érzelmek — ezért még a legnyilvánvalóbb emberi relációban, a szerelemben is csupán a pusztaság szexualitására tanácsos korlátozódni.

Sade az elidegenedett érzelmek kritikája során arra is rájön, hogy a pusztaság szexualitás és birtoklás csak egy embertelen lépésrendű fantázia révén válha-

tik örömmé. Egyáltalán: csak a *fantázia pótlékában* válik a hatalom gyakorlata önélvezetté. Mert csak a fantáziában lép ki az ember a test közvetlenségének, és a másik emberi elsajátításának normális áramköréből, s jut el a világoralmi álmok, hatalmi víziók élvezetéhez.

A csapongó és „bűnös” fantázia a börtön magányában születik, mint természetesen kínálkozó menekülési forma — mégsem csak a zárt intézet pszichológiáját tükrözi: Sade-nak sikerül egy új jelenséget felfedeznie és beépítenie az elidegenedett érzelmek és eszmék kritikájába: a *fantazmagória volta-képp a kor illúzióinak, hamis tudatának kiteljesedése*, olyan érzelempótlék, mely látszólag megőrzi az érzéseket, valójában segít megszüntetni azok emberi formáit. Mert a libertinus fantazmagóriák a világ virtuális kisajátításának, az egyén imaginárius felnagyításának eszköze. Amikor néhány szerencsétlen áldozat alávetésében ezek a fantázia-termelte érzelmek a világ alávetését és birtokbavételét, valami *kozmikus bosszút sugall* hőseinek, úgy egy olyan érzelemforma csúcsára tornázták fel magukat, ahol már megszűntek az emberi érzelmek, jóllehet organisztikusan felfokozódtak. Általa győzhetik le feljebbvalóikat, ellenfeleiket és balsorsukat — s az áldozat, a szexuális „tárgy” csupán azt a kezdő energiát kínálja, melyet az elidegenedett fantázia aztán fel tud transzformálni — egészen a világoralom víziójáig. „Ennek a képzeletnek segítségével a bujaságnak olyan lényeit teremjük, melyeknek valóságos létezése — sajnos — lehetetlen. Valld be, kedves angyal, hogy nem is lehetne fogalmunk ezekről az általunk feltalált lényekről, melyeket mi teremtettünk, azokban az isteni percekben, mikor tűztől áthatott lelkeink többé már csak a bujaság tisztátlan szerveiben élnek . . . az egész föld a miénk ezekben a boldog pillanatokban, egyetlen lény sem tud ellenállni nekünk.” (H. III, 196—197.) A fantázia maga is érzelem, de már a szentimentalizmus érzelmkultuszának nyílt tagadásaként íródik le: a *birtoklás víziójának* érzelmi kísérője. A képzelet tobzódásában és érzelmi felfokozottságában kozmikus méreteket ölt a *bírás-vágy*, a tulajdonra építő monománia.

Persze: amennyire elidegenedett ez az érzelmi pótlék, annyira imaginárius: kilép a valóságból, s alig talál vissza. A fenti idézet ugyanis így folytatódik: „ha élvezni akarunk, az illúziót sokkal inkább kell szeretnünk, mint a valóságot”. (H. III, 198.) A fantázia önállósul, egy ellen-valóságot teremt magának, és foglyait alig engedi vissza a realitásba. Mint a *kábítószer*, úgy fosztja meg az embert a realitástól, környezetének valóságától, s rajta keresztül önmaga valós élvezetétől. Itt hangzik el Sade elidegenedés-kritikája: a tobzódás cinikus képei mögött ennek az életformának kíméletlen kicsúfolása vág grimaszt.

Az elidegenedett fantázia elemzésében azonban felfigyel egy világtörténelmi fontosságú modern jelenségre: az *erotika (és erotikus fantázia) megjelenésére*. Igaz ugyan, hogy Sade a fantáziatípus negatív lenyomatát, cinikusan kifordított változatát vizsgálja, de a jelenség, ami e mögött az elidegenedett kép mögött áll, a modern szerelmi viszonyok új *társadalmi-pszichológiai funkcióján és szerkezetén* alapul. Az *erotika*, s vele az *erotikus fantázia* ugyanis csak az élvezetbeli egyenjogúság alapján alakulhat ki. Előtte csak a szexualitás, és vele a fantázia korcs, kiforrotlan formája létezett. Akkor jelenik meg, mikor a férfi élvezete már nemcsak a pusztá szexualitásra korlátozódik, hanem gyönyörre a nő örömének függvénye lesz. Ezzel kialakul egy másodlagos, *transzponált élvezet*: az erotikus fantáziáé, mely képes kiegyensúlyozni és teljességbe foglalni a szexuálpartner gyönyörének jelzéseit. A másik öröme közvetlenül

nem lehet élvezet forrása, csak a fantázia kiegészítésében, feltranszformálásában. Míg a fantázia arra is képes, hogy elszakítson a másiktól, és annak testi valóságát — az érzéki jelzések elvontsága révén — egy másik, képzeletbelivel helyettesítse, vagy még elvontabb, szinte allegorikus képeket helyettesítsen be. Elemi szerepe azonban a szexualitás *természeti korlátainak* felrobbantása, és az ösztönök emberesítése. Az ember társadalmasításának elemi serkentője. A másik örömeinek tartalmára ugyanis a pusztán szexuális ösztönkielégítés nem tud figyelni: a test önmagára koncentrál, s szinte kizárja a partner emberi mivoltának, *egyediségének* jelenlétét, csak mint szexuális lényt tudja észlelni. Ebben az élvezetmodellben egy még természetesnek mondható elidegenedéseffektus működött: a szexualitás természetes logikája zárta ki a partner egyéniségét, érzelmi és emberi reakcióit, s vette pusztán a szexualitás tárgyi feltételének — akkor is, ha *egyébként* kedvelte. A szexus szférájába itt még nem tudott betörni az *érzelmi* mozzanat: éppen annak önmagára koncentráló jellege miatt. Itt tehát tovább élt az a bizonyos „természeti korlát”, melyről Marx szól: „visszaszorítására” csak az individuális szerelem kialakulásának *második lépcsőjében* kerülhet sor, abban a kölcsönösségi viszonyban, ahol a másik élvezetének lereagálása maga is élvezet forrása lehet. Az erotika — feltevésem szerint — csak ebben az egyenjogú viszonyban születik, s vele együtt alakul ki az erotikus fantázia is, mely már képes „figyelni”, sőt képzeletben követni, és így együttörülni a másik örömeivel, képes „visszakapcsolni” társa élvezetét, s ezzel humanizálni azt a tárgyiasító mozzanatot, mely korábban minden szexuális kapcsolat természetes velejárója volt. A fantázia normális funkciója ennek a természettől adott tárgyasulással humanizálása, az elidegenítés lehántása. Új társadalmi szerepét is ez határozza meg: az ember olyan új, érzelmileg dúsított társas viszonyra talál, ahol legintimebb viszonyaiban is megerősítést, szellemi-érzelmi felfokozódást nyerhet társától — olyan önmegvalósítási energiaforrás alakul ki ezzel, melyet a korábbi szerelmi formák nem tudtak nyújtani.

Ugyanakkor a polgári egalitásvilág kétértelműsége — s vele a női egyenrangúság látszata — az erotikus fantázia születésével annak elidegenedési lehetőségét is magában foglalja. Két irányú lehet ez az élvezetforrás: a tárgyasulás, külsődleges szexualitás levezetésének, valamint a tárgyivá változás, az elidegenedés felfokozásának eszköze. Sade ez utóbbit írja, s ezen belül csak sejteti az *erotika megszületésének* világtörténelmi fordulatát.

Az erotikus fantázia megjelenésével épül ki a híd a *szerelmi viszony intellektualizálása* felé: Sade-nál — és később a modern irodalomban — a testi kapcsolat és az intellektus szinte rövidzárlatban élnek egymással, a testi élvezet elsősorban morális vagy immoralis gesztusként élhető át, mert a fantázia azonnal társadalmi, etikai vívmányt, lázadást vagy kigúnyolást, hóstetet vagy blaszfémiát fog benne láttatni. Ez az intellektualizált vonatkozás a döntő Sade libertinusainak magatartásában: minden erotikus vagy brutális gesztus azonnal transzponálódik erre a morális síkra, azonnal mint a normák áthágásának, felrúgásának, megsemmisítésének *intellektuális élvezete* fogalmazódik meg bennük. De ehhez az intellektuális és immoralis élvezethez a *fantázia* az átvezető híd. „Ne képzelje, Thèrese, hogy a nő szépsége kelti fel a libertinus érzékeit, sokkal inkább annak a bűnnek a fajtája, mely bírásukkal van kapcsolatban. Ezt bizonyítja, hogy mennél bűnösebb körülmények között tesszük magunkévá az asszonyokat, annál jobban lángolunk: annak a férfinak, aki férjétől csábítja el feleségét, vagy apjától szökteti meg a lányt, sokkal

nagyobb gyönyörben van része, mint a férjnek, aki csak a feleségét élvezi. Mennél tisztelteméltóbbnak tekintett köteleket szakítunk el, annál nagyobbra nő a kéj.” (J. 327.) De ezeknek a „tisztelteméltó köteleknek” elszakítása elsősorban a fennálló szokások sztereotípiáival, tehát elképzelhető gesztusrendjével való képzeletbeli leszámolás, melyet e szokásokkal szemben érvényesített tettek valósága tesz izgatóvá. Az elképzelt és valóságban megcsúfolt normák kontrasztja adja a sade-i *libertinizmus intellektuális élvezetét*. S ez a kéj már-már háttérbe szorítja a tárggyá tevés aktusát is — másodlagos értékűvé változik. A normák cinikus vagy nihilista széttörése, mégpedig ennek hatását az áldozatok tiltakozásán mérve, a képzeletben jelenlevő átlagmorál és a valóságban élvezhető megcsúfolás kontrasztja lesz a fontos. Az intellektuális élvezet csupán gyújtólángként használja a szexuális kéjt.

A DIABOLIKUS EMBER ÉS AZ IMMORALITÁS DICSÉRETE

Libertinus hősei elvből és nem földhözragadt érdekből gonoszak: a „tisztá”, desztillált embertelenséget élvezik, ebben keresik magasabbrendűségük igazolását és élvezetét. Az átlagemberek csak hadd éljék a maguk életét, kisszerű érdekeik miatt elkövetett kis bűneik és kis csalásaik unalmában, az *immoralitás arisztokratái* nem alacsonyodnak le ezekhez az örömhöz: az elrettentő bűnöket élvezik. A gonoszság náluk nem kivételes állapot, hanem életforma: „Mennél borzalmasabbnak tűnik egy-egy tett, mennél inkább szembe látszik állni a szokásokkal és erkölcsökkel, mennél szemtelenebbül szakít a korlátokkal, s mennél jobban érti azt, amit a természet és társadalom törvényeinek hiszünk, elkövetésével annál inkább szolgálunk a természetnek . . . Törekedjünk tehát legyőzni ellenérzéseinket, és máris megízlelhetjük üdvözítő hatását. Az ellenérzések különben is csak a természet kokettériájából fakadnak: ezzel fokozza fel bennünk a későbbi győzelem örömét.” (J. 227.) Az „action gratuite” első megfogalmazója: hősei spontán ötleteiket követik, mai barátaitkat holnap halálra kínozzák, míg tegnapi ellenségükkel együtt élvezik testvéreik vagy gyermekeik elegetését — s eközben a kéj aszkétái maradnak: nemcsak az érdekek megvalósításáról mondanak le, hanem tetteik tartalma is másodlagos számukra: nem azt élvezik, ami áldozataikkal történik, nem a vér és szenvedés képei, a fizikailag átélhető borzalmak szórakoztatják őket, hanem a *morál, az emberség, a szokáserkölcs sárbatiprása*, melyhez a fizikai gyötrelmek csak indítékul vagy bizonyítékul szolgálnak. Szinte spirituális világban élnek: a morális kódexek lehetséges összes változatait kiforgatják és módszeresen végigjártsszák az összes variációt az alapvető etikai tételek tagadásában: s ebből táplálkozik élvezetük. Egy spiritualizált gonoszság, a diabolitás elvont papjaként tevékenykednek, látható módon stilizált lények: egy társadalmi gyakorlat cáfolatának megtestesítői. Azt bizonyítják, mennyire lehetetlen elvi korlátokat felállítani az immoralitással és gonoszsággal szemben. Már itt meg kell azonban jegyeznünk, hogy ennek a magatartásnak, elvnek, hitvallásnak gyakorlati megvalósítása csak *többek között* kapcsolódik a szexualitáshoz: a brutalitás, kínzás és szexualitás kapcsolatát jobbra csak a freudista utókor illesztette Sade szélesebb — és jóval pesszimistább, embertelenebb — elméletéhez.

Ez a spiritualizált gonoszság tehát egyfajta *aszkézis*: lemondás a közvetlen haszonról, a test egyszerű örömről: csak szellemi értelemben szabad élvezni

mások szenvedését. Ezért fejti ki több helyen is a *cinikus sztoicizmus* életelvét, mint a jövő emberének magatartását: a hidegvérű kíméletlenség, a szenvedélymentes (mert nem érdekekhez kapcsolódó!) brutalitás fokozza a cselekvés szabadságát és élvezetét. A harag, a bosszú, a féltékenység és irigység, még ha gyilkos tett motívuma is — még *emberi* indíték, s még immorálisnak minősítve is belül van az emberi értékrenden. Az *igazi immoralitás* s vele a modern, nagyvonalú gonosztevő ki kell hogy lépjen ebből a körből: függetlenül kell magát emberi szenvedélyeitől. Valami tárgyiatlan közöny állapotát kell kialakítania, mely aztán bármilyen embertelen tettere képesé fogja tenni. Sztoikus higgadtságot kell megszereznie: „A szenvedélyeknek ez a nyugalma, ez a sztoicizmus engedi meg, hogy bármit meg tudjak tenni, és bármit el tudjak szenvedni, minden érzelmi rezdülés nélkül” majd: „legyen bátorságod más szerencsétlenségének közönyös szemléletéhez, s ahhoz, hogy ebben örömet is találj”. (H. II, 123—124.) Sade ezzel egy olyan *lelki diszpozíció* születését sejtí meg, ami majd később, a polgári életforma kialakulásakor a sikeres életvitel előfeltétele lesz. Csupán annyit mond, hogy a hidegfejű tömeggyilkos és a nagyvonalúan sikeres pénzember morális habitusa között nincs elvi különbség: a siker mindkét esetben ettől a „sztoikus kegyetlenségtől” függ. Ez az a lelki készség, mely lehetővé teszi, hogy pusztán az ügy racionális megoldását kövessük, és ne törődjünk sem humanitárius megfontolásokkal, sem szenvedélyeink követelésével.

A felvilágosodás racionalizmusa teljesebben ki ebben a típusban: az ész csak akkor tudja racionálisan vezérelni az embert, ha az hajlandó lemondani mind a kegyetlenségtől való tartózkodásról, mind a magánszvedélyek kiéléséről. Gépszerű fegyelmet követel, amit a sztoikus közöny tesz lehetővé, ez a hidegfejű rendelkezés *minden* embertelen és emberfeletti eszköz felett. A példát most is az eredeti felhalmozásban, Fielding leírásaiban találta. Mikor a kor tőkése partnerét megfosztja kenyerétől, hajóit és vagyonát tengerbe veszejtí, mikor százakat ítél egyetlen szerződés aláírásával éhhalálra — nem bosszúból vagy haragból cselekszik, mint a keleti despoták vagy az ókori zsarnokok. Ellenkezőleg: szenvedélymentes racionalitással, sakkjátszmához hasonló, hosszútávon gondolkozni képes indulatmentességgel — s főként az emberi szenvedéssel szembeni teljes *immunitással*. Sade kegyetlen gyakorlatai voltaképp *előkészítő iskolák* ehhez a lelki diszpozícióhoz. Rájött már arra, hogy akit megfertőz a szánalom, — az ebben a modern világban alul marad a versenyben: a törvény — kihasználja az embertársak gyengéit, kiszolgáltatottságát, épp azokat tovább kínozni, akiket az élet kereke már amúgy is maga alá tiport. Aki erre képtelen, maga kerül a kerek alá. Ezért kell egy lelki átalakuláson keresztülmenni: az immoralitás arisztokratizmusa elérendő ideál, amit csak kevesen érnek el.

A diabolikus ember cinikus felmagasztalásával kettős célt követ: egyrészt végképp nevetségessé akarja tenni a *szenzimentalizmus emberképét*, fekete-fehér ábrázolását, a „jótét lelkek” és „rossz emberek” sémáit. A felvilágosodás kritizálta ugyan ezt a Richardsontól örökölt, könnyeztetően naív látásmódot, de csak vadhajtasait nyesegette, naív-optimista lényegét nem tudta, vagy nem is akarta cáfolni. Másrészt — s számunkra ez a fontosabb törekvése — be akarja bizonyítani, hogy az emberi gonoszság a civilizáció feltételei között legalább az egyéniség negatív kiteljesedését jelentheti, míg a morál parancsainak engedelmességet részint lehetetlen, részint, ha sikerül, együtt jár az egyéniség elvesztésével. Másszóval megsejtí, hogy a modern polgári társadalom

etikai rendszerei egy *elidegenedett magatartást* foglaltak kódexbe, és elveik megvalósítását is csak az elidegenedés működtetésében keresték.

S ebben a diagnózisában nem tévedett, a felvilágosodás etikai vívmánya a *nyilvánosság privát formájának* felfedezése: az ember erényes viselkedésének biztosítéka, hogy *mások is látják* mit csinál, hogy a szomszédok, társak, konkurensek és irigyek vizsgáló tekintete előtt kell cselekednie. A morális életnek ez a nyilvánossága természetesen nem azonos már a görög polisz társadalmi kontrolljával: ez egy privatizált nyilvánosság, a magánemberek között kialakuló *látszatszféra*. A szomszéd csak azt a bűnt ítélheti el, amit észrevesz, s ki-ki nyilván ügyel arra, hogy minél kevesebbet lehessen látni igazi ügyeiből, s minél többet abból, amit célzatosan közszemlére kínál. A görögöknél fel sem merült, hogy az ember otthon, a négy fal között másképp is viselkedhet, mint a fórumon. Szókratész magányában is kiitta a bürökpoharat. De mikor ez a társadalmi kontroll a privatizált nyilvánosságnak adta át a helyét, mikor már nem az osztársadalom értékein mérődik az egyén, hanem csak egy-egy szomszéd egyedi ítéletén — akkor már csak önvédelemből is kialakul a képmutatás, a látszat eme mesterséges formája.

Ezt a tényt, a modern életforma kiküszöbölhetetlen valóságalelemét veszi tudomásul a felvilágosodás, mikor innen próbálja levezetni a morális viselkedés *biztosítékát*. Jellemző, hogy jóval Rousseau és Kant etikája előtt, az ökonómus Adam Smith mondja ki ezt az alapelvet: „Az erények, melyek különböző, sőt majdnem minden körülmény közepette fennmaradnak, csak egyetlen elv révén ajánlhatják magukat figyelmünkbe: az illendőség érzése révén, egy pártatlannak elfogadott szemlélő figyelembevételük révén.” Ebből a helyzetből adódik a maxima, hogy „cselekedj úgy, hogy egy pártatlan szemlélő szimpatizálhasson tetteiddel”. (Adam Smith: „*Theorie des sentiments moraux*”, Paris 1857, 307.) Ez a sovány végeredmény egy hosszú fejtegetés eredménye, melyben kiderül, hogy sem a lelkiismeretből, sem a „common sense”-ből nem lehet levezetni az erkölcsös viselkedés elveit. Egyetlen *reális* körülmény marad: a „más” által való megítélés viszonylagos általánosítása, melyben nem nehéz felismerni a későbbi, kanti „*kategorikus imperatívusz*” formulájának őseit. Az ember csak akkor cselekszik helyesen, ha „*mások*” helyeslik tetteit. Ebből a tételből azonban már hiányzik az a mozzanat, hogy miképp tud az ember *önmagától*, belső indíttatásból jó lenni.

Ez az ellentmondás lesz Sade támadásának céltáblája is. Először is kimutatja, hogy ennek az elméletnek *jobb véleménye van a megfigyelőről, mint a morálisan cselekvőről*. A cselekvő, autonóm egyén — akinek pedig a moralitás felépítésében vezető szerepet kellene játszania — másodrendű státuszt kap. De milyen alapon „*jobb*” a szemlélő, mint a „*cselekvő*”? Miért a „*kívülálló*” határozza meg az erényt? Sade csak a helyzet abszurditását mutatja ki: az egyén ebben a világképben semmivé válik, fikció, morális értelemben vett értékeit csak a másiknak és nem önmagának köszönheti: nem autonómiájából, hanem annak feladásából következik etikai státusza. (Vö. H. III, 123.) Sőt: mivel ugyanaz az egyén egyszerre lehet cselekvő és megfigyelő, így egyszerre lehet „*erényes*” és gonosz. A példa kézreáll: Fielding „*Jonathan Wild*”-jában — Sade kedvenc olvasmányában — Wild úr akkor háborodik fel a legjobban, mikor éppen azzal van elfoglalva, hogy játékosársra zsebéből kilopja a nyert aranyakat, s közben észreveszi, hogy partnerei csalnak. Az „*ellenőr*” szerep magasabbrendűsége elnyomja — mert elnyomhatja — a cselekvés önértékét.

Sade ezt az ellentmondást csak az esetelemzés szintjén fedezi fel: nem állít

„ellenelméletet” Smith és Kant véleményével szemben. Eközben mégis az elidegenedés morálfilozófiájának első kritikusa lesz. Annak az elméletnek bírálója, mely az egyén semmisségét, az autonómia gyanús ellenőrizhetetlenségét, és az átlagembernek, a „másnak” mindenhatóságát hirdeti. A „más” uralmának kimondása, annak a világnak harmóniáját írja le, melyben az egyén helyére önmaga mása, az elidegenedett társadalmi klisé lép, s melyben boldogan kell tudomásul vennie saját megsemmisülését. Az individualista Sade ezt a morálfilozófiát nem tudja elfogadni: ezért támadja olyan szarkasztikusan annak a „jó embernek” típusát, mely ezen az erkölcsfilozófiai alapon fogalmazódik meg: a szentimentális regények hőseit és a *rousseau-i morálméletet*.

Pedig Rousseau már nem követi a smithi példát: a mérték nála nem a „többiek” ítélete, hanem végre maga az egyén, a lelkiismeret. Ám azt is látja, hogy *csak* erre támaszkodva bizonytalan marad a tájékozódás: nemcsak azért mert a körülmények kelepceje ismeretlen konfliktusokat nyit az ember előtt, hanem azért is, mert túlságosan szubjektív. Ezért az erényt ki kell egészíteni az erkölcsi eszménnyel, melynek bizonyos objektivitását a társadalom gyakorlata biztosítja. (Vö. Heller Ágnes: Rousseau és az Új Heloise; az „Érték és történelem” c. kötetben, Bp. 1969, 220. és köv.) Ebben a követelményben tehát latens formában tovább él a nyilvánosság ama pótléka, melyet Smith még naiv egyszerűséggel fogalmazott: a társadalmiság csak közvetett formában irányíthatja az egyéni életet, ha nem a „másik” ellenőrző szerepe révén, akkor egy elvont eszménnyé kivetített formában. Ez az eszmény azonban csak elidegenedett kifejezése annak a társadalmi igénynek, mely minden etikai követelmény alapja. S ugyanakkor, ezzel az ideális formával szemben az egyén újra csak másodrendű státuszt nyer: mindig fontosabb és igazabb az etikai ideál, mellyel szemben az egyénnek csak alárendelődnie lehet. Sade ezt az összefüggését természetesen csak megsejti a heroikus figurának kritikájában — elsősorban Justine már-már komikus önfeláldozásainak esetében. De ezt a rejtelmet a jakobinus elmélet és gyakorlat sugallja: ekkor érzi meg, hogy a Robespierre által meghirdetett „erény diktatúrájában” a rousseau-i gondolat támad fel, s fordul ismét az egyéniség ellen.

Sade egész morálkritikáját az a gondolat foglalja keretbe, hogy elméletileg és gyakorlatilag lehetetlen megalapozni a jóságot, illetve morális korlátokat állítani a gonoszság ellen. Amint valaki megpróbálja, csak olyan tételekre tud jutni, melyek szemben állnak a tényleges gyakorlattal — tehát képmutatásra kényszerítik az egyént, önmagukban ellentmondók, amennyiben egyszerre követelnek jót és rosszat —, vagy csak úgy tudják biztosítani az erkölcsös életet, ha az egyén elbutul és lemond minden emberi igényéről.

A *morál lehetetlenségét* bizonyítja. Először is észreveszi a polgári etikák alapvető ellentmondásosságát: nem lehet egy lélegzetre *jót követelni* és nem tudomásul venni a *rossz eszközök* — morális és gyakorlati — kikerülhetetlenségét. Egy olyan világban, melyben egyetlen lépést sem lehet tenni ezeknek az immoralis eszközöknek akár öntudatlan működtetése nélkül, nem lehet „jónak” lenni, s nem lehet megvalósítani a moralitás általánosítását. Érzi, hogy maga a *morál szférája* rejt magában azokat az ellentmondásokat, melyek lehetlenné teszik saját parancsai *értelmes* megvalósítását. Másrészt a következő gonoszságban látja a *racionalizmus kiteljesedését is*: számára a morál — a valláshoz és a babonához hasonlóan — vagy a tudatlanság, vagy a butaság maradványa, ha nem a gyengeség ideológiája. Az immoralitás viszont egy „magasabbrendű” embertípus viselkedésmódja. Persze: Sade-nál a helyeslés,

az igazolás sohasem fogadható el névértékben: a gúny, az ironia, és a társadalomkritikai fenntartás is helyet kap benne. Ez a magasabbrendűség tehát az ő szemében egyszerre élvezettel teli és katasztrofálisan értéktelen.

Nyilván nem ő fedezi fel elsőnek a gonoszság társadalmi szerepét — Man-deville és Fielding nem véletlenül sorakozik könyvespolcán —, de ő az, aki ezt az elméletet az *érdek nélküli gonoszság elméletévé* fejleszti tovább. Rájön ugyanis arra, hogy nemcsak a „jóság” lehetetlen, de — a törvények és a közmóráll képmutató szerkezete miatt — a *köznapi értelemben vett gonoszság* is az: ami esetleg keresztülvihető az egyik trükk esetében, egy másik szituációban már csődöt mond. Viszont ha nem kötődik konkrét érdekekhez — ha az ember *általános habitusát* jellemzi —, akkor sokkal nagyobb hatáskörrel lehet alkalmazni az egyedi esetekben is. Így szabadul meg a diabolikus ember a szentimentális regények utolsó színpoltjától is: egy modern méretű bestialitás névében emel szót, s mond ítéletet egyben a polgári rend szerkezetéről is.

A döntő érv természetesen a legegyszerűbb: a diabolikus ember szabadítja fel az élet élvezetét is: nem unalmas magatartás — mint a jóság —, izgalmas és veszélyes. Nem egyhangú, mert fantázia is kell hozzá; nem konvenciók, hanem az ötletek és az önkény vezérli, nem a klisék, hanem a szeszély élvezete adja ízt. Legtöbbször olyasmit igyekszik feltalálni, ami még nem volt, amire mások még nem gondoltak, vagy nem voltak képesek. S ez a magatartás nemcsak etikailag botrányos, hanem a modern üzleti taktika szempontjából is hatékonyabbnak bizonyul. Sade a gonoszságnak ezt a tulajdonságát „*teremtő indulatnak*” nevezi: a jóság csak feléli a már kész normákat, a világot viszont a „rosszak” teremtik, mert csak bennük van meg a változtatáshoz, az átformáláshoz szükséges szenvedély és energia. (Vö. HC. 175.) S végül: a gonoszság enged egyedül teret a *maximális önelvezetnek*: a libertinus azt teszi, amit akar, minden szeszélyt azonnal megvalósíthatja, nem szab korlátot számára a társadalom. Zavartalanul élvezheti képzeletét. Bár a gonoszság társadalmi racionalitásból származik, egyben a képzelet kiteljesedése: Sade hősei a kegyetlenség kitalálásában agyafűrt gonosztettek kidolgozásában olykor önmagukkal is versengenek, egyre mélyebbre ásva az emberelőtti ösztönök, mű-szükségletek felelevenítésében. De ezek a víziók azonnal valósággá válnak: a libertinus, a diabolikus ember nem él kettős életet, mint a nyárspolgár. Nem osztja fel egyéniségét a vágyálmok és a sivár valóság kettősségére. Önmaga próbája a víziók megvalósítása: igazi rangját az adja, hogy nemcsak kitalálni merészeli az embertelen játékokat, hanem végig is csinálja.

De nemcsak magánerkölcsben lett gyakorlati szabály az immoralitás: Sade itt is szakít a szentimentalizmus morálfilozófiájával, mely pusztán a magánéletre korlátozta vizsgálódását és a politikát *eleve* a morál szférájának tartotta. Mivel számára csak a diabolikus ember természetessége létezik, így egyenlőségi jel kerül a privát bűnök és politikai immoralitás közé: mindkettő eredményességének titka a gonoszság. A forradalom egyik tapasztalata ez: az immoralitás pozitívuma és realitása nemcsak a négy fal között jelentkezik, hanem a nyilvánosság új és régi fórumain is. Jóllehet ennek a tapasztalatnak nagyon is töredékes és meglehetősen elfogult összefoglalója marad, két alapvető következtetésével jelentős fordulatot teremt az európai gondolkodásban. Az egyik: a politikai tettek morális megítélhetetlensége. Az egész felvilágosodással száll vitába, mely a jó királytól a köztársasági erényig hitt a politikai szféra teljes moralizálhatóságában. Sade a polgári létforma részeként leplezi le a politika közeget, s ugyanannak az immoralitásnak rendeli alá, mint a privát

bűnöket.³ Ez már a polgári forradalom tanulsága, a *machiavellizmus demokrati- zálása*: a társadalom nem oszlik két, morálisan különböző törvényeknek engedelmeskedő részre, az uralkodók etikáját ugyanazok az egoista motívumok vezérlik, mint az átlagembert. Arisztokratizmusuk legfeljebb következetes- ségükben és a hatalom birtokosainak kivételezett helyzetében keresendő. De ez is csak a privát immoralitás felfokozottságát igényli tőlük; azt a manipula- tív képességet, hogy ismerjék és használják alattvalóik gyengéjét: a bűnök révén könnyebb ugyanis kézben tartani az embereket. Mandeville-i gondolat ez is: „Aki az embert civilizálni és politikai testületbe rendezni akarja, annak alaposan ismernie kell vágyait és szenvedélyeit, alkatának erős és gyenge olda- lait és értenie kell, hogyan fordíthatja legsúlyosabb gyarlóságait a köz javára.” („Méhek meséje”, Bp. 1969, 161.) Sade ezt a manipulatív okosságot fejleszti tovább: az ember hibáit nemcsak kihasználni, hanem termelni is kell, hogy annál könnyebb legyen őket — mintegy a szenvedélyek pórázán — vezetni. A diabolítás nemcsak egy ember tulajdonsága, hanem ki kell terjeszteni a társadalomra is.

Másik következtetése lényegesebb: felfedezi a *politikai szféra* ellentmondá- sosságát. A forradalom teremtett első ízben olyan ideálszférát a politikai cse- lekvések számára, ahol megkettőződik a politikai gyakorlat. A feudalizmus keretei között egy-egy döntés egyúttal a hatalmi eszközök birtokában törté- nik: a nemes úr „magánéletében” is politikai személy. A felvilágosodás állam- elméletében és a forradalom gyakorlatában születik meg először a képviselői rendszer, ahol *szétválik egymástól a népfelséget képviselő politikai testület* (ennek gyakorlata, vitái, hatalmi eszközei) és maga a népi hatalom, az utca, a szek- ciók reális hatalma. A politikai szféra önállósul — s bár *rendelkezik* közvetlen hatalommal (forradalmi bíróságok, dekrétumok, hadsereg stb.), valójában ezt a hatalmat végül is — csak a nép megbízásából gyakorolhatja. Egy convent- beszéd és határozat csupán *ideálisan* érvényes, mindaddig, amíg végrehajtókra nem talál, s ha ezek a közvetlen hatalmi szervek nem vállalják — úgy csupán elvi döntés, ideális követelmény marad. De a politikai szféra önmagában is megkettőződik: a népfelség képviselete mint törvényhozó hatalom — az ideális elvek és eszmények birodalmává változott, morális erővé, míg a végre- hajtó hatalom — a guillotine-nal, hadsereggel, börtönökkel: fizikai erővé, me- lyet viszont az idealizált formulák fedtek, tettek elfogadhatóvá. A politikai szféra eme belső meghasonlottsága nem is egyszer vezet robbanásra a forra- dalom folyamán. (Szeptemberi vérengzés, a Terreur fokozásának vagy csök- kentésének vitája — e körül az ellentmondás körül forog: elegendő-e az ideális népfelség elv, vagy fokozni kell ennek reális érvényesülését, első lépcsőben a terror kiterjesztésével, második lépcsőben a népi gyakorlat szabadonengedésé- vel.) Sade, aki ennek a belső ellentmondásnak maga is szenvedő alánya, első- ként fogalmazza meg ezt a tényt: „*Csak a szuverenitásban összpontosulhat min- den hatalom, s mivel ez a hatalom csupán morális jellegű, mivel fizikai értelemben a népé a valóságos hatalom, ezért a kormányzat csak a despotikus tettek szakadat- lan sora révén szerezheti meg a fizikai hatalmat, mellyel egyébként nem rendelkezik. Különbösen csak ideálisan lesz birtokában ennek a hatalomnak.*” (H. III, 123— 124.) A jakobinus diktatúra tapasztalatai összegeződnek ezekben a sorokban,

³ „Ha megbocsájthatónak tartják a morális vagy politikai okokból elkövetett gyilkos- ságokat, akkor milyen alapon akarjuk büntetni a személyes indokokból való ember- ölést?” (HC. 125.)

a morális és fizikai hatalom szétválásának és mesterséges azonosításának ellentmondásában. A politika immoralitása ebben a szakadéokban születik: a citoyen eszmények és polgári gyakorlat közötti ellentétben, az ideális és reális hatalom szétválásában. A gyakorlati politikust nem kötheti meg nem valósítható eszmény, de nem is vezérelheti a köznapi érdek: cselekvésterülete így az önkény. Ezt az antinómiát — mondja cinikusan — csak a modern *homo politicus*, az érzelmektől és szentimentalizmustól mentes uralkodói típus fogja megoldani: az az ember, aki gátlástalanul fogja érvényesíteni a despotizmusát *mint privátszenvvedélyt* — mert a politikai szféra önállósulása ezt nemcsak lehetővé teszi, de el is várja: csak az a köztársaság bukik meg, ahol gondoskodnak az alattvalókról, ahol tehát a szuverenitás morális tartalma szerint cselekszenek, és nem törekednek kitölteni azt brutális fizikai tartalommal.

Ez a fizikai hatalom egyúttal egybeesik a privát immoralitással, ez Sade *politikai antropológiájának* jóslata.⁴ E jóslat értelmében a diabolikus ember a politikai hatalom gyakorlásában fog igazán megjelenni.

A politika emberét tehát egy gonosz *gépezet* szelektálja: „Azonban ez a gépezet, mely a kormányzatot vezeti, sohasem lehet erényes, mert lehetetlen úgy megakadályozni a bűnöket, úgy védelmet nyújtani ellenük, hogy eközben magunk ne váljunk bűnössé . . . aki romlott embereket vezet, annak magának is romlottak kell lennie.” (H. III, 125.) A hangsúly az új, felszabadult romlottság mesterségesen — politikailag — tényezett immoralitásán van.

A *politikus és a diabolikus ember* azonosítása nyilván cinikus gesztus: Sade-nál részben a kiábrándulás, részben a profécia szülötte: ha az eszmények csak egy véres húsdaráló működtetésére szolgálnak, akkor jobb, ha elvetjük az eszményeket, és a gépezetet egy olyan ember működteti, aki élvezi is ezt a kegyetlenséget. Sade csak a munkamegosztás képmutatását utálja: a szavaló széplelkek és a guillotine működtetőinek elkülönülését. Ha a vér végül is profán érdekek biztosítása érdekében ömlik, akkor azok szavaljanak, akik élvezik is ezt a kegyetlenséget: így legalább tiszta lesz a képlet, és eltűnik a képmutatás maradéka is. A forradalom következetességét kívánja: ne szégyellje magát a Terreur, ha gyilkol — legyen bátorsága a mézszálás élvezetéhez is. Az eredeti felhalmozódás itt, Franciaországban vérben születik — kár lenne ezt elhazudni. A politikus merje hát vállalni diabolikus szerepét: amit a diabolizmus dicsőítésére leír, voltaképp valami közönyös undor, intellektuális tehetetlenség hangulata, s az az élvezet, melyet a politikai vérfürdők leírásában megragadni vélünk írásaiban, inkább cinikus túlzás, a felháborodás elfojtása. Talán ez különbözteti meg a restauráció íróitól, akiknél ugyancsak kedvenc fordulat lett a „diabolikus ember” és a „terrorista politikus” (elsősorban Robespierre) azonosítása. (De Maistre 1797-ben megjelent „Consideration sur la France” c. könyve fejt ki először Robespierre szerepét az „ördögi zsenialitásból”: „csak ez a vértől megittasult férfi, Franciaország ostora volt képes egyesíteni az országot az intervenciók ellen, s így megmenteni a nemzetet a pusztulástól”. [Vö. J. de Maistre: „Consideration sur la France”, Paris 1936, 21—22.] De Maistre azonban csupán átmeneti jelenséget lát alakjának diabolitálásában: történelmi szerepe, hogy a királyság számára tisztítja meg a

⁴ „Csak dolgozzanak az emberek, mint másodrendű gépek a kormányzat virágzásáért, a kormánynak viszont sohasem szabad az emberek javára törekednie. Minden kormányzat, mely az emberrel törődik, gyenge; csak az nevezhető erősnek, mely önmagát mindennek, az embereket pedig semminek tartja . . . Róma beteg és gyenge lett, mihelyt önmagát akarta kormányozni.” (H. III, 123.)

terepet, utána újra a rend és erkölcs kora következik.) Sade ezzel a feketére festett ördög-arccal és restaurációs hátsó gondolattal vitázik: a diabolitás a polgári politikus maradandó tulajdonsága, mert a kegyetlenség *felvilágosult*; morális előítéllettől mentesült gyakorlatát a polgári átlagélet nap mint nap igazolja. Csak éppen vállalni kell ezt a szerepet. A politikai filozófia terén is érvényesíti a felvilágosodás tételeit: mennél inkább emancipálódik a politika a feudális önkénytől, mennél inkább „önállósult gépezetként” kezd működni; mennél jobban levetkőzi a vallás, morál, ideológia sallangjait — annál inkább ki fog derülni diabolitása: az elnyomott osztályokat csak embertelen racionalitással lehet sakkban tartani: ezt nem kell szégyellni vagy elleplezni. Célszerűbb élvezni: hatékonyabb lesz maga a politika is. Az elidegenedés gépezetté változtatja a politikai mechanizmust — a diabolikus ember viszont azonosulhat ezzel a gépezettel, s ha negatív formában is, de embertelenül emberi szenvedélyével töltheti ki. Ez a felvilágosodás következetes szatírája: az uralmi rend racionalitásának keserű jóslata: a politika itt már sem nem önkény, sem nem immorális vérengzés — egyszerűen racionálisan kiszámított lépések gépezetszerű lejátszása —, amit legfeljebb élvezetessé tesz a diabolikus szenvedély. De ez a szenvedély is csak követheti a nagy mechanizmus által előírt lépésrendet.

De miért kegyetlen az ember — túl a társadalmi okokon? Sade e jelenség magyarázatára két érvet ismétel. Az egyik: a kegyetlenség a természet önmagára ismerésének következménye. Az ember csak lejátszsa azt, amit a természet minden élőlénytől megkövetel. Ez a természetes adottság részint ösztöneiben van, részint — a civilizáció csúcsán — a társadalmi szabályokban jelenik meg újra, mint parancs. A másik: a kíméletlenség a racionális gondolkodás kiteljesítéséből adódik, ez szabadítja meg az embert a morális előítéletektől; mivel a ráció csak mint individuális képesség hozható működésbe, és így csak mások legázolásának, az uralomnak és elnyomásnak lesz egyre tökéletesebb eszköze. A két magyarázat össze is kapcsolódik: a természet ugyanazt követeli az embertől, mint a civilizáció vívmányaként megjelenő racionalizmus, s ezzel a kör bezárul, az okos ember ugyanolyan brutális, mint az okatlan állat . . .

E magyarázatokból azonban le kell vonnunk azt, amit az utókor hozzáadott: Sade *elméletileg* nem kapcsolta össze a szexuális ösztönt és élvezetet a kegyetlenséggel: számára ez csak egyik megnyilvánulási területe volt a sok közül. Csak a „Juliette”-et és a „La Nouvelle Justine”-t kell elolvasnunk, hogy lássuk kiélésének ezernyi változatát, a kompenzációból űzött kegyetlenségtől („. . . nagyokat ütök a libám fejére” — mivel más nincs, akire üthetnék . . .) az uralkodói önkényig, bármelyiket kísérheti — vagy esetleg okozhatja — szexuális jellegű élvezetforma felfokozási igénye. Freud és a mélylélektan fedezte fel a szexuális ösztön és a kegyetlenség rokonságát, beteges esetekben az utóbbi helyettesítő szerepét, s adta ennek a jelenségcsoportnak jelzésére a „szadizmus” elnevezést. Az *eredeti* Sade azonban — mint láttuk — szélesebb körben vizsgálta a diabolitást és kegyetlenséget, és nem korlátozta magyarázatát a szexualitás perverzióira. (Nem érezzük magunkat hivatottnak e probléma vizsgálatára: ezért csak a jelenség filozófiai mozzanatait követjük nyomon.)

Sade első magyarázatában a természetesség és embertelenség azonosításában felkődlik már írásaiban az „ösztön”-fogalom őse. Sade, a pesszimista szerző egy *negatív antropológiát* ír: nem hisz abban, hogy a pozitív értékek az emberiség fejlődése során természetivé, szokáson túl is viselkedés-determináló adott-

sággá válnak, abban viszont igen, hogy az állati tulajdonságok — feltételezett — változatlan minőségükben konzerválódnak, legfeljebb tökéletesednek, és a később szerzett *negatív* képességekkel együtt természetivé változnak. A civilizáció negatív következményei ilyen rossz természeti hajlamként határozzák meg az ember viselkedését: megkövesedtek, ösztönné váltak, annyira, hogy sem az etika, sem a szokás nem tudja megváltoztatni. Ennyiben megy túl a természetjogi érvelésen: igaz, hogy az ember természettől fogva sem nem jó, sem nem rossz, igaz, hogy a természet — az emberé is — közömbös az etikai kategóriák iránt, de az ember azért ha valamit, akkor inkább a rosszat örökíti tovább — míg a pozitív értékekkel szemben immunis. A jóságot legfeljebb egyedei öltik magukra, luxusként. Sade az „emberi természet” fogalmán tehát nemcsak az ösztönök impulzusait, az „őstermészet” adta hajlamokat érti, hanem a kultúra által kialakított negatív vonásokat is, mert a természet csak negatív tulajdonságokat örökít meg, s változtat az ember le nem vetkőzhető alapvonásává. Ezzel azonban nemcsak a természetjogi felfogáshoz képest mondott újat, hanem azt a vitát is felújította, mely az ember „eredendő jósága” vagy „rosszasága” körül folyt — Szent Tamástól Rousseau-ig és Kantig. Sade paradoxonával: az ember ugyan rossznak született — ami nem lett volna baj —, a társadalom azonban azzal tette még gonoszabbá, hogy meg akarta javítani. („Az erények nemcsak károsak, de minden bűnnek is forrása” — mondja egy helyen.) Ha viszont olyanak fogadjuk el, amilyenek, tehát megrontottnak és gonoszásra kötelezettek, akkor talán még jó cselekedetekre is vetemedik . . . A természetivé változó gonoszság eredeti felhalmozódása (öröklődése) és bővített újratermelése tehát a civilizáció. Ez a magyarázat azonban csak amolyan csipkelődő abszurdizálása a „természet rendszerének”. Hiszen Sade-nak tudni kellene, hogy az oroszán nem kegyetlen, mikor felfalja az antilopot. — csak éhes; míg a kegyetlenség speciálisan társadalmi jelenség: előfeltétele a jóllakott biztonság, a sértetlenség tudata. Ezért legcinikusabb érveit a *diabolikus racionalizmus* vizsgálatára tartogatja.

Hiszen a *racionalitás és kegyetlenség* rokonításában Sade az öngyilkos emberi értelem modern jóslatának előfutára lett. Szillogisztikus tézise — mint már említettük — úgy szól, hogy a *felsőbbrendű morál* azonos a kegyetlenséggel, viszont ezt a *felsőbbrendű morált* kizárólag a korszerű racionalitás képviseli. Ebben a szillogizmusban — bármily furcsa is — a kiindulópont Kantéval azonos: mindketten a felvilágosodás alapállását, a *racionalizmus mindenhatóságát* fogadják el. Kant is, Sade is kizárólag a rációban látja a moralitás letéteményesét és biztosítékát — s ugyancsak mind a ketten úgy vélik, hogy az immoralitás veszedelmét — az ésszel szemben — a hajlamok és érzelmek képviselik. Az észnek, amennyiben az meg akarja védeni morális irányító szerepét, a hajlamok ellen kell harcolnia. Ezzel aztán vége is a párhuzamnak, mert a sade-i értelemnek kizárólag az ún. *morális érzelmek* ellen kell küzdenie: a felebaráti szeretet, a szánalom, a segítőkészség stb. spontán gesztusai ellen, mivel az ember — átszerelés nélkül — érzelmileg nem tudja elviselni a vér látványát, mások kínlódását. (Sade minden libertinus-növendékének szájába rája, hogy a viszolygás a vér látványától, mások kínlódásának átélésétől csupán alacsonyabbrendű, irracionális érzelem, amit az észnek le kell győznie.) Amikor meg akarja teremteni a bűnözés modern értelemben vett, sztoikus eszményét, a hidegfejű gyilkos típusát, akkor éppen ezt a készséget kell kialakítania tanítványjaiban. S Sade vad cinizmussal tárja fel, milyen nehéz kiölni az emberből ezeket a humanitárius érzelmeket! Sade nem olvashatta Kantot — bár a

„Tiszta ész kritikája” 1781-ben jelent meg, s gondolatai feltehetően már a „levegőben” is voltak. Mégis, mintha a kanti koncepciót akarná cáfolni szenvedély- és rációelméletével: a cinikus Sade tudja — amit az individuális racionalizmusból kiinduló Kant nem tudhatott —, hogy az érzelmek magukban hordozzák az ember társadalmasságának fenntartóit, lehetőségeit, s ezért nem lehet azokat egyoldalúan „rossznak” tekinteni. Érvelésében, melyben épp a „gyanús” érzelmek kiáltanak a „tiszta” ész embertelensége ellen — mintha Kantot akarta volna szatírizálni. Éppen arról a közegről mutatja ki a hagyományos értelemben vett moralitást, melyről Kant egyértelműen elítélően beszélt.

Sade logikáját tehát nem a kegyetlenség öncélú vagy hedonista dicsérete vezeti. Valójában a modern racionalizmus kritikáját írja meg. Az az „ésszerűség”, mely egyaránt magának követeli a társadalom irányítását és az ember moralitásának meghatározását — az individualizmuson alapuló emberi fejlődés egész eddigi történelmének következménye. Olyan konzekvencia, melynek jelei már láthatók — jóllehet teljes egészében még nem bontakozott ki hatása; Sade ezt a jövőt hozza karhossznyira. S nem is humanitárius okokból. Ő sem szereti a társadalmassult érzelmeket: mint anarchista, individualista utasítja el ezeket a „morális érzelmeket”, mert érzi, hogy korlátoznák önkényének kiélésében: ezért áll Kant oldalán, a ráció abszolút uralmának elismerésében és morális fennhatóságának — egy magasabbrendű morálnak követelésében. De azt is tudja, hogy az eddig kialakult ráció kizárólag az *egyéni célszerűség technikai* feltételeit, leghatékonyabb „lejátzásának” lépéseit teremti meg. Ez a diagnózis csak annyira kritikus, mint amennyire cinikus: az *emberiség addigi fejlődése során az ésszerűség csak a legritkább esetekben kapcsolódott kollektív érdekek megvalósításához*, ezért feltehető, hogy csak azokat a működési formáit fejlesztette gazdagabb változatossággal, melyek épp e *társadalmassodás ellenében* hatottak. Sade csak az eddigi emberi fejlődés irányát hosszabította meg, mikor feltételezte, hogy az ész hatalmának további bővítésével végre fel lehet számolni azt a kettősséget, mely egyfelől a társadalmassodást hordozó érzelmek és morális vonzalmak, valamint a pusztán egyéni célszerűséget megtestesítő ésszerűség között eddig uralkodott. Ő persze nevet ezen az ördögi lehetőségen, sőt élvezni is látszik a diabolitás jövőbeli kiteljesedését — egyúttal azonban rá is villant a modern civilizáció alapellentmondására: arra, hogy milyen *egyenlőtlen fejlődést* teremtett az ember etikai kibontakozása, társadalmi volta, „elemberesedése” és technikai-célszerű racionalitása között. Ebben az összefüggésben a „diabolikus ember” nem pusztán a mephistophelesi „rosszság”, tehát valami mesebeli szörny nevelő szándékú felidézése, hanem egy *reális veszedelem* bemutatása: a felvilágosodás a meztelen ésszerűség robbanásszerű kibontakoztatásával hirtelen elhagyja a morál, emberség, érzelmek stb. szféráját, megbontja azt az egyensúlyt, mely azért eddig úgy-ahogy érvényesült a társadalmak életében és olyan előnyt nyújt az individuális racionalitásnak — a társadalom és társadalmassult ember rovására —, melyet nehéz lesz behoznia.

Ez a jóslat tehát nem azt jelenti, hogy *minden* észelv eleve embertelen: nem az emberi ész rejtett elátkozása, hanem a felvilágosodás *polgári* mivoltának kritikája. Sade — filozófiailag kifejtetlen formában — csak azért átkozza el, azaz cinikusan azért dicséri fel a kegyetlen-embertelen ésszerűséget, mert észreveszi, hogy fejlődésének eddigi formái pusztán az individuális, egoisztikus emberideál kiteljesítését szolgálták, hogy tehát *antropológiailag volt egyoldalú*

ez a fejlődés. Adornónak tehát csak a végeredményt illetően van igaza, mikor már idézett tanulmányában (id. mű, 139. és köv.) az ész, „hatalmi-terrorisztikus eszközének” pesszimiztikus következményekkel járó felfedezését tulajdonítja Sade-nak. Valóban: Sade észreveszi, hogy a politikai-uralkodói formák, valamint a magánélet élvezetei egyaránt a racionális célszerűség kiteljesítésének segítségével tökéletesíthetők. De nem az észelvben általában, hanem a racionalitás eddigi fejlődésének egyoldalúságában látja az okot: az individualizmus és racionalitás egymásra találásában, s abban a rendkívül gyors egyoldalú tökéletesedésben, melyet egymás serkentésével értek el.

Az ésszerűség tehát korántsem lett az *általánosság* letéteményese — ahogy Kant, a felvilágosodás vívmányait összegezve hitte —, sokkal inkább egy *pszeudo-általánosságé*, egy egoizmust, individuális érvényesülést az *összes többiek felhasználásával* (vagy azok ellenében!) megvalósító magatartásnak lett gyakorlati eszköze. Eközben persze fenntartotta az elméleti általánosság ideologikus *látszatát*. A kanti filozófia valóságnak fogadja el ezt az általánosságot, s etikájában csupán a reálpolitikus érzékével keresi, miként lehetne ehhez a kényszerű tényhez alkalmazkodni. A racionalitás álvalóságát, pszeudo-általánosságát majd csak Hegel veszi észre, társadalmi-történelmi okait pedig Marx írja le. Sade nem tud ilyen világosan átlátni a jelenségen, de megsejti — bár mint anarchista helyesli is — ezt a tendenciát, csak éppen levonja minden később várható konzekvenciáját: ha ez az ésszerűség-típus fog győzni, úgy az emberiség önmagát ítéli halálra, mert az „erősek kiválasztódásával” a kíméletlen, moralizálástól megszabadított, „felvilágosult” racionalizmus nemcsak a morális hagyományait, hanem *létének feltételeit* is meg fogja szüntetni.

Sade persze nem egy módszeres gondolkozó, nem néz körül, hogy vajon lehetséges-e egy másik típusú ésszerűségelv. Ő csak azt látja, hogy ez a jelenlegi az individualizmuson nevelődött, ennek rendjét örököltette meg, változtatta általános, már-már logikai racionalizmussá, s érvényesítette magával az emberrel szemben. A későbbi olvasókon múlik, hogy találjanak ki egy másik ésszerűség-típust.

A *diabolikus ember* így nem véletlen vagy hóbortos jelenség: az emberiség fejlődésének, az individualizmuson alapuló racionalizmus egyoldalúságának *utópisztikus* következménye. De mondhatjuk-e, hogy ez az utópia csak tévedés, vagy hedonisztikus remény volt? Sade a maga cinikus módján, gondolati bakugrásaival itt is jóslott: egy olyan társadalom közegét sejteti — indirekte —, melyben az ésszerűség vissza tudja szerezni fejlődésének ama egyensúlyát, melyben magába tudja foglalni a teljes embert, s lendítője lehet az embert továbbformáló társadalmasodási folyamatnak is. Szövegeiből persze inkább a cinikus gúnykacaj olvasható ki: ezt akartátok, hát majd ilyen szörnyűség lesz részetek. De a gúny mögött ott van a jelenének és közvetlen jövőjének elutasítása: anarchizmusa nem véletlenül tudott találkozni Fourier utópizmusával. Zavaros gondolkozó? Kétségkívül nem konzisztens, egyetlen gondolati szálon végigfutó teoretikus. A regénygyárosi státusáért nagy árat fizetett. De az idő múlásával olyan mozzanatok is megvilágosodnak írásaiból, melyekre talán még ő sem számított.

SZEMLE

LUKÁCS JÓZSEF „A KERESZTÉNYSÉG ELŐZMÉNYEINEK VALLÁSI TIPOLÓGIÁJÁHOZ” CÍMŰ DISSZERTÁCIÓJÁNAK VITÁJA*

OPPONENSI VÉLEMÉNYEK

A disszertáció témája mind elméleti-filozófiai, mind gyakorlati-politikai (szociológiai) szempontból igen fontos, vagyis a téma kutatása jelentős társadalmi igényt elégit ki. Ilyet elégit ki annak ellenére, hogy a nemzetközi munkásmozgalomban gyakran merültek és merülnek fel olyan „irányzatok”, melyek szerint a vallás kérdéseire nem érdemes túl nagy elméleti és gyakorlati energiát fordítani, hiszen a vallás mint felépítmény úgyis automatikusan eltűnik az alap radikális megváltozása során. Hogy az illetén prakticista, kvietista, passzív álláspont aligha lehet más, mint — enyhén szólva — megideologizált politikai kényelemszeretet, azt már a mindennapi gyakorlat síkján sem kell különösebben bizonygatnunk. De kiváltképpen nem kell bizonygatnunk éppen ennek a gyakorlatnak elméleti, tudományos aktualitását illetően: mind a jelenben továbbélő és újratermelő tudatmaradványok megértése, mind pedig az emberiség „előtörténetének” marxista elemzése elképzelhetetlen a vallási tudatforma filozófiai és történeti kutatása nélkül.

A marxista filozófiai irodalom nem túl gazdag „vallásfilozófiai” művekben. Ennek oka — egyrészt — nyilván az, hogy a klasszikusoknak (bármely gyakran tárgyálnak is vallási kérdéseket) nem volt történelmi és mozgalmi „szabadidejük”, hogy önálló műveket, monográfiákat szenteljenek kizárólag a vallás kérdéseinek. Másrészt az is igen logikus, hogy a kérdésben azok a filozófusok voltak első soron érdekeltek, akiknek a vallás és egyház közvetlen politikai és ideológiai ellenfeleik voltak még, azaz: a haladó polgárság filozófusai, az „écrasez l'infâme” meghirdetői; nagyon is érthető, ha a marxizmus klasszikusai — köztük Lenin is — nagyra értékeli a francia materialisták, valamint Hegel és Feuerbach ateista vagy antiklerikális munkásságát, de egy részletes

vallásfilozófiai kifejtéshez csupán alkalmi vagy más összefüggésben megjelenő megjegyzéseket tesznek, ahhoz csupán vezérelveket fogalmaznak meg. Lukács József vállalkozásának jelentőséget és eredetiséget kölcsönző nagy érdeme az, hogy a marxista klasszikus és szakirodalomnak, mondhatni, teljes ismeretében vállalkozik arra, hogy a vonatkozó részletismereteket most már egy monografikus igényű (és jellegű) szintézisben foglalja össze, másrészt pedig, hogy meghaladva az említett vallásfilozófusoknak polgári pozíciójukból adódó tévedéseit vagy hiányosságait — a ma lehetséges „vélegesség” igényével fogalmazza meg a vallás mibenlétére vonatkozó tudományos álláspontját, az alkotó (és nem csupán bíráló) marxizmus—leninizmus jegyében. Művének éppen ezért fontos értékei közé tartozik a francia materialisták, valamint Hegel és Feuerbach valláskonceptiójának világos, plasztikus bírálata, elemző és felhasználó értékelése. Szerzőnk nem csupán azt állapítja meg, hogy a vallásnak ezek a Marx előtti koncepciói mennyiben helytelenek, hanem nagy gondot fordít arra is, hogy tévedéseik társadalmi meghatározóit is kimutassa, azaz ilymódon — mint egész művében — már a módszertani megállapításokban is követi a lenini alapszabályt, a történeti és logikai mozzanatok megkülönböztető és egyesítő analízisét.

A történeti és logikai vonatkozásoknak ez a komplexitása az, ami a társadalmi jelenségek tudományos, kiváltképp filozófiai vizsgálatát (világnézeti és) módszertani szempontból annyira nehezé teszi. Kikerülni, megkerülni viszont e nehézséget nem lehet a kutatónak, hiszen akkor vagy a szellemtörténet idealizmusában, vagy a deskriptív történetírás lapályain fog kikötni: marxista megoldásnak egyik sem tekinthető. Metodikai szempontból tehát nagyon is megfelel a kutatott téma

*1971. szeptember 8.

természetének, hogy a szerző a történeti és logikai „oldalak” dialektikus egységének jegyében a vallási típusok kutatásának fontosságát ismeri fel: ez mintegy „másodfokú” általánosításnak felel meg azon az absztrakciós (illetve konkréciós) úton, mely a társadalmi formák és társadalmi tudatformák legáltalánosabb társadalom- és kultúrfilozófiai kategóriáitól a tényleges történelem és tényleges vallás jelenségvilágához vezet, illetve ezektől visszafelé visz az alapvető filozófiai általánosítások felé.

Az egész disszertáció, annak tényleges eredményei, a vallás mibenlétére „és” történetére vonatkozó fontos új megállapításai bizonyítják e metodikai alapállás helyességét és termékenységét. Igen megnyugtató és nemzetközi szempontból is jelentős a disszertációnak a tartalmi „hozama”, nívója, az hogy ezek az eredmények csakis ezzel az új módszerrel voltak elérhetők, csakis az alkotó marxizmus differenciált, antidogmatikus pozíciójából voltak megközelíthetők és fogalmilag „rekonstruálhatók”.

Nem könnyű ez a módszer. Nem elégséges hozzá a filozófiai éles- és mélylátás önmagában is paradox képessége, hiszen ebből legfeljebb egy szép vallásfilozófiai programtervezésre futotta volna. Kell hozzá a történelmi ismereteknek egy olyan redundanciája is, mely csak hosszú, évtizedes, áldozatos kutatómunka során szereshető meg. És még ilyen nehéz, szeszketikusan áldozatos anyaggyűjtés (és „lényegyűjtés”) után is fennáll a veszély, hogy a filozófusok az eredményt túlságosan történetinek, a történések pedig túlságosan filozófikusnak fogják találni. Ám ez a kettős sebezhetőség talán a legjobb bizonyíték arra, hogy a szerző a helyes marxista úton jár: a jelenségtől a lényegig és a lényegtől ismét a jelenségig, majd a még mélyebb lényegig vezető úton, a Lenin megszabta analízis útján jár.

Az egyszerűségig világos alapgondolat és a tárgyi és logikai részletekbe menő „analitikus” bizonyítás összekapcsolásában szerzőnk sokat tanult Lukács Györgytől, hiszen a társadalmi-tudati jelenségek elemzésekor ő is ezt a műfaji modellt valósítja meg. Ugyanakkor egy percre sem esik az átlag Lukács tanítványok szokványos hibájába, abba ti., hogy a mindennapos, hétköznapi „jelenségvilág” csupán ürügy számukra ahhoz, hogy segítségével prefabrikált, spekulatív elképzeléseiket utólag „illusztrálják”.

Ezért igen komolyan vélem a disszertáció *vallástörténeti* hozamát is. Ennek részletekbe menő elbírálására természetesen a vallástörténész a teljes mértékben

illetékes kritikus. Amit azonban *filozófiai* oldalról igen lényeges új eredménynek tartok, az az egész művön végigvonuló alapbelátás (ami egyben a filozófiai-történeti módszertan számára is igen jelentős tartalmi nívó), hogy a vallástörténeti folyamatok megértéséhez nem elégséges a szokványos „lineáris” kategóriarendszer, mely szerint — az iskolában tanult módon — a vallások úgy váltják egymást, amint az alapjukul szolgáló társadalmi formák fejlődésében is felváltja a régít az új. Szerzőnk hatalmas vallástörténeti és filozófiatörténeti anyag elemzése alapján világosan bebizonyítja, hogy ez a világos, oly meggyőzően, oly könnyen tanítható vallástörténeti korszakváltás — sajnos — korántsem olyan egyszerű és világos, amint ez a tankönyvek számára (pedagógiai célból) annyira kívánatos volna. Még hozzá nem csupán azért, mert az egyes társadalmi tudatformák (jelen esetben a vallás) immánens fejlődési jellegzetességei keresztezik és színezik az osztársadalmi fejlődést azzal, hogy részben eltérnek annak menetrendszerű visszatükrözésétől — hanem azon még súlyosabb oknál fogva is, hogy a társadalmi formációk fejlődése maga sem olyan lineárisan egyszerű és áttekinthető, ahogyan azt a tankönyvírók szeretik vagy szeretnék.

Lukács József nem csupán a konkrét vallástörténet számára mond igen lényeges újat, mikor a preklasszikus és klasszikus görögység két vallás- és filozófiatípusát kidolgozza, hanem a történelmi materializmus alapproblémáinak egy fontos részét, a felépítmény „finom-szerkezetét” is új oldalról világítja meg azzal, hogy a vallásos gondolkodásnak mintegy az „előkészületi stádiumait” is kimutatja. Ebben az új marxista megvilágításban tűnik ki, hogy a történelemnek mennyire csupán a felszínét, durva kontúrjait tudta jellemezni a polgári vallástörténet akkor, mikor egyszerűen a platonizmusnak a kereszténység kialakulására való hatásáról szólt, avagy az orfikus tanok hasonló befolyásáról beszélt. Nem egyszerűen egyes vallási tanok vagy filozófiai eszmék önmozgásáról van tehát csupán szó — mutatja ki szerzőnk —, hanem a rokon avagy különböző társadalomtörténeti szituációk mozgásáról, s ez a mozgás mélyen gyökerzik az osztályharc mindenkori állásában és általános fejlődési irányulásaiban.

A disszertáció intellektuális súlyát és elméleti teherbíróképességét jelzi, hogy ez az egyszerre módszertani és tartalmi főeredménye számos részleteredményt hoz magával, s ezek a részleteredmények is osztoznak az alapbelátás erényeiben és újdonságában. Igen szép példája ennek a

275. lapon található igen szép és igen újszerű fejezet a dionüszoszi és apollói vallások történeti-filozófiai funkciójáról. Legtalálékonyabban talán „tipológiai szinkretizmusnak” lehetne nevezni az itt igen nagy finomsággal elemzett jelenséget és ennek az elemzésnek igen komoly megfontolásokra kell készítenie mindazokat, akik a jövőben az eszmetörténeti folyamatoknak nem csupán a „főbb vonalait” kívánják (jobbára csupán) leírni, hanem ezeknek a folyamatoknak a történelmi-társadalmi lényegébe is be kívánnak hatolni. Úgy tűnik, szerzőnk igen gondos, logikailag igényes okfejtése alapján, hogy materializmus és idealizmus alapvető ellentéte és ennek mintájára egy sor más eszmetörténeti, ideológiai ellentétpár is csupán bizonyos történelmi „határszituációkban”, az osztályharc forradalmivá élesedő helyzeteiben vagy nagy történelmi kataklizmák alkalmával válik egymást kizáróan ellentétessé, tankönyvszerűen egyszerűvé és élessé. A kérdés teljes filozófiatörténeti kibontása természetesen nem lehetett a disszertáció feladata, de bizonyos, hogy a marxista filozófiatörténetnek és kultúrhistoriának részletesen foglalkoznia kell vele, hagyva a típusalkotás megszokott könnyű útját és megintcsak az alkotó marxizmus szellemében.

Szerzőnk a vizsgált kérdések klasszikus és modern irodalmának általában praktice teljes ismeretében és annak kritikai felülvizsgálata útján bizonyítja felismeréseit. Különösen igényes a modern polgári szerzők vallásfilozófiai nézeteinek figyelembevétele és bírálata (pl. a Ruessell-lel, Popperrel vagy Collingwooddal folytatott kitűnő vitákban), aminek nemzetközi politikai fontosságát felesleges külön hangsúlyozni. Ezzel szemben viszont — éppen az imént kifejtett ideológiai-történeti összefüggésekre hivatkozva — árnyaltabb értékelést, több történeti megértést érdemelne a polgári materialisták és ateisták, akiknek „történelemellenességét” szerzőnk (125.) túl élesen, mereven, azaz: kissé történetietlenül ítéli meg.

Dacára annak, amit a problematika klasszikus és modern irodalmának praktice teljes ismeretéről fentebb mondtunk, bizonyos pontokon mégis hiányérzetünk támad ebben a vonatkozásban. Így pl. éppen a dionüszoszi és apollói vallásokról szóló, már méltatott, kitűnő fejezetben sajnálattal nélkülözzük nem egyszerűen a Nietzschevel való konfrontációt, de ennek kapcsán a Fülep Lajos pozíciójának törté-

neti és elméleti megvilágítását is. Lehet, hogy szerzőnk egy ilyen „kitérővel” megbontotta volna művének kitűnően egyensúlyozott, fegyelmezett arányait; ám az is bizonyos, hogy a századelő polgárián haladó és polgárián dekadens atmoszférájának és ideológiájának egy ilyen nagy távlatú és egészen újszerű aspektusából való vizsgálata nem csupán az adott fejezetet hozta volna közelebb az olvasókhöz, de emellett nagy örömet szerzett volna a magyar irodalom és filozófia történészeinek is — azonfelül, hogy kitűnő kontrollvizsgálatot is jelenthetett volna e két szakma jelenleg folyó fontos, szintetikus kutatásaihoz. Hasonló hiányérzetünk van a típusprobléma irodalmával kapcsolatban is, hiszen itt még szélesebb, átfogóbb, logikailag és metodikailag izgalmasabb konfrontációkra nyílt volna lehetőség; ugyanakkor így az alkalmazott módszer is szélesebb filozófiatörténeti megalapozást nyerhetett volna.

Ha megemlíjtük még, hogy szerzőnk — egyébként dicséretes, de — túlságosan szigorú, koncentrált tárgyalási módja, bizonyos metodikai puritánságból, ott is elmulasztja a pszichológiához vezető interdiszciplináris hidak megmutatását, ahol pedig ez (gondolunk itt az irracionizmus és racionalizmus kérdésére) kézenfekvő lett volna.

Ezzel azonban ki is merítettük hiányérzetünk felsorolását. Ha innen ismét visszatérünk a disszertáció eredményeinek felméréséhez: nagy szakmai örömmel kell megállapítanunk, hogy a mű nemzetközi színvonalon is jelentős valláselméleti monográfiával gazdagítja a marxista filozófiai irodalmat. A mű széles teoretikus lendületéből, tematikájának átfogó íveléséből világosan bontakoznak ki egy nagyigényű koncepció körvonalai. Az elért eredmények tárgyi újdonsága és tudományos súlya méltó a vállalkozás kutatói igényeihez. Nem kétséges, hogy olyan mű áll előttünk, amelyet szerzője ugyan — tudós szerénységgel — csupán kandidátusi disszertációnak nyújtott be, ám e szerénység csupán szubjektív adalék ahhoz az objektív tényálláshoz, hogy a szerző minden tekintetben megérdemli azt a magasabb elismerést, melyet nálunk a tudományok doktora fokozatnak jelentenie kell. Ilyen értelemben teszek javaslatot a t. bíráló bizottságnak: foglaljon állást amellett, hogy e kiváló műve alapján Lukács József elnyerje a filozófiai tudományok doktora fokozatot.

Nem szokásos egy disszertációról szóló opponensi véleményt a kiadott „Tézisek”-re vonatkozó megállapításokkal kezdeni. Mégis ezt teszem, mert annál frapársabb, tömörebb indokolását az értekezés témájának, célkitűzésének nem tudnám adni, mint ahogyan ezt a szerző a tézisek I. és II. fejezetében megadja.

A „Tézisek” áttanulmányozása egyúttal arról is meggyőzi az olvasót, hogy ebben a dolgozatban nem egyszerűen egy — a marxista—leninista valláskritika körébe tartozó — *részkérdés* tudományos megoldásáról van szó, hanem a marxista—leninista valláselmélet *egy új ágának*, egy új tudományos diszciplínának *a megalapozásáról, elméleti alapvetéséről*.

Ez az új tudományos diszciplína: *a vallások tipológiája*.

A dolgozat sajátossága, hogy a marxista—leninista valláselmélet ezen új ágához az elméleti alapvetést, a legszükségesebb fogalmak absztrakt bevezetését adja meg a „Bevezetés. Vallási elidegenülés és vallási típus” című főfejezetben (2—127.), majd — az értekezés címének megfelelően — az I. és II. részben a keleti vallások és az antik görög vallás tipológiai vizsgálatát adja, mintegy „gyakorlati példán” bemutatva a „Bevezetés” absztrakt elméleti eredményeinek alkalmazhatóságát, módszertani és elméleti hatékonyságát. Eközben — a részletekben — egy egész sor rendkívül fontos vallástörténeti és valláskritikai kérdésben jut el nagyon értékes, magas színvonalú új elméleti eredményekhez.

A dolgozatnak alapvető érdeme, hogy a marxi módszertani útmutatásnak megfelelően nem a vallási tükörképéből következtet „vissza” a társadalmi háttérre, hanem az adott társadalmi-termelési viszonyokból építi fel azok vallási tükörképét.

Mintaszzerűen alkalmazza az elemzés *történeti és logikai* elvének dialektikus módszerét anélkül, hogy a vallástörténeti részletekbe a szükségesnél nagyobb mértékben belebocsátkozna.

Bár az értekezés nem jut el a kereszténység koráig (nem is tűzi ki célul!), mégis csaknem minden részletében világosan érezhető, hogy a kereszténység vallási szintjétől visszatekintve vizsgálja a kereszténység vallástörténeti előzményeit. Konzekvensen ragaszkodik ahhoz az előrebocsátott módszertani elvhez, hogy „... a fejlettebb képződmények nyújtanak kedvezőbb betekintést a kezdetlegesebb alakzatok szerkezetébe...” (4.)

Még mindig a dolgozat *általános* jellemzésénél maradvá, az értekezés legjellegzetesebb

sebb *fogyatékoságának* a szerkesztésbeli lazaságát és bizonyos mértékű mozaik-szerűségét tartom.

Arról van szó, hogy a dolgozat *egészében túl tagolt és mégsem eléggé tagolt*. Túl tagolt, mert a három főfejezet igen sok — szerkezetileg egyenrangú, de tartalmilag különböző súlyú — fejezetre bomlik. Nem eléggé tagolt, mert a három főfejezetet tovább lehetett volna viszonylag önálló fejezetekre, s azokat — a részletkérdéseket tárgyaló — alfejezetekre bontani.

Úgy tűnik, hogy egy-egy részkérdés — időben is korábban történt — önálló tanulmányként való kidolgozása után, a disszertációba való szerves beleolvasztása nem sikerült mindig zökkenőmentesen.

Mindaz persze nem csökkenti az értekezés alapvető értékét. Amennyiben kiadásra kerül — s ezt én a magam részéről feltétlenül szükségesnek és sürgősnek tartom —, egy kissé koncentráltabb, átgondoltabb komponálással, a „tartalomjegyzék” jobb megszerkesztésével ezek a szerkesztési egyenetlenségek kiküszöbölhetők. Ehhez a munkához a továbbiakban néhány részmejjegyzéssel én magam is megkísérlek ötleteket adni.

II

A disszertáció alapvető értékeit és itt-ott megmutatózó kisebb fogyatékoságait a legmegfelelőbbben az értekezés tartalmi végigkövetésével lehetséges összefoglalni.

A „Bevezetés...” című első főrészben a szerző a marxi elidegenülésemélet alkotó alkalmazásával közelíti meg a vallás *általános* fogalmát és azt (a 22. skk., főleg pedig a 29. oldal fejtegetéseiben) jelentősen továbbfejleszti.

Még mellékes utalásaiban is rendkívül fontos — de persze, a dolgozat keretei között ki nem fejthető — megjegyzéseket tesz (pl. a 41—42. oldal zárójeles szöveg: a minden vallásra jellemző *kettősségről*, amely szerint „a vallásokban a ... természetfölötti *létezők* képzetűi mellett mindig megtalálható az *anyagilag világ tárgyainak titokzatosságába* ... vetett hit is...”), vagy igen határozottan állást foglal sokszor nagy jelentőségű vitákban is (pl. a 32. oldalhoz tartozó és a 113—114. oldalakon található 29. sz. jegyzet az elidegenülésvitáról).

Egy-egy ilyen — a főtémához viszonyítva tudatosan mellékesként kezelt — megjegyzésnél azonban mégis szükségesnek érezném a megjegyzés pár mondatos kiegészítését. Csak egyetlen példát erre! A 45. oldalon — zárójelben — a Szentháromság-

ról szólva igen helyesen hangsúlyozza, hogy az „...Atya’ és ,Fiú’ dualitását a ,Szentlélek’ csak formálisan és nem organikusan egészíti ki ,hármassággá’...” Nos, ez igaz! De itt a lényegi kérdés az: hogyan lett az isten-család „természetes” harmadik tagjából, az „Anyá”-ból egy megfoghatatlan „Szentlélek”?! Mert a korábbi keleti vallásokban (az egyiptomi vagy a perzsa vallás stb.) az isten-család még teljes. A Jahve-hitben pedig sem „anyának”, sem „fiúnak” és éppen ezért „atyának” sincs nyoma sem! Az őszövségi Jahve az emberiségnek egyáltalán nem olyan „szerető, mennyei atyja”, mint amilyennek a kereszténység utólag beállítja.

Egészében és részleteiben is rendkívül figyelemreméltó, újszerű feltárása az érzelmek igen nagy jelentőségének a vallás tényezői között az „Érzelem és elmélet. Hit és értelem” című fejezet. (70–88.) Annál is inkább, mivel a marxista-leninista valláskritikában igen sokáig, tulajdonképpen csaknem napjainkig, háttérbe szorított tényező volt ez. Pedig e tényező nélkül a vallás lényegének tudomásos feltárása csak racionalista, a valóságellenes harc pedig csupán „felvilágosító” lehet.

Ennek a rendkívül értékes fejtegetnek az indításánál azonban — úgy látom — bizonyos mértékig leegyszerűsítve azonosul az „ösztönösség” („spontaneitás”) és az „érzelmek” fogalma. Emiatt a lenini „spontaneitás”-felfogásra építkezni nem egészen pontos. Az értelem nem valamiféle elméletnélküli, értelmi tényezőtől mentes spontán jelenség. Másrészt a spontaneitás Leninnél — és persze a valóságban is — nem pusztán érzelmi jellegű tényező. Az viszont kétségtelen, hogy a spontaneitásban *dominálnak* az érzelmi mozzanatok.

Az egész „Bevezetés...” című főrész elméleti végeredményét „A vallási típus” című zárófejezet jelenti. (89–108.) Itt a szerző szigorúan a marxi—engelsi alpanyagra támaszkodva határozza meg a „vallási típus” fogalmát.

Mintaserű dialektikával mutatja ki a „vallási típus” fogalma kidolgozásának elméleti és gyakorlati jelentőségét. Kimutatja, hogy a vallás fogalma csupán *elméleti absztrakció*. A ténylegesen létező vallások vallási *típust* alkotnak, amely a *különös* szintjén realizálódik, és — társadalmi gyökereit tekintve — a termelési mód-típushoz kapcsolódik. A típuson belüli egyes vallások pedig az egyes társadalmi formációkhoz. A típus tehát a *különöst*, a vallási forma pedig az *egyest* képviseli.

Ahogy a „Tézisek”-ben tömören összefoglalja e gondolatsor lényegét a szerző:

„... a típussal történetileg általában jellemezhető a vallás (vagy hasonló típusú vallások esetében a tipológiai csoport), de genetikus szerkezete a továbbiakban mégis módosul, a változó társadalmi-gazdasági formációk hatására kialakult *vallási formákban* jut kifejezésre”. (Tézisek.)

III

A vallástipológiai alapvetés felhasználásával kezd hozzá a szerző a „keleti” és a „nyugati” vallástípusok tipológiai feldolgozásához.

A nagy „nyugati”, „világvallások” differencia specificáját világosan megfogalmazza: „... a történelmi folyamatot... üdvtörténeté transzformálva mutatja fel...” (132.)

A „keleti” vallásokat *első megközelítésben* egy *negatív* jellemzővel jellemzi. Azzal, hogy ti. „... ilyen, az egész emberiség sorsát, bűnbeesését és megváltását kifejező mítoszt nem tartalmaznak”. (Uo.)

E „fenomenológiai” megközelítés után, a további elemzés már *pozitív* differencia specificát tár fel: „... a természeti emberi világ létét megelőzi egyfajta transzcendens világelv, *világtörvény*’ (dharma, tao stb.) létezése”. (136.)

Majd még tovább „élesíti” a különbség feltárását, amikor a nyugati világvallások „egyszeri világfolyamatával” szemben a keleti vallások „örök ismétlődés”-mozzanatát állítja. (137.) Majd később (173. skk.) ezt a vonást részletesen elemzi is.

A disszertáció elemzése itt különösen magas színvonalra emelkedik. Alkotó módon támaszkodik Marxnak „A tőké”-ben és a „Grundrissé”-ben kifejtett gondolataira. Gondosan elemzi a „keleti vallások” specificumainak társadalmi meghatározóit. Igen jó érzékkel differenciál a társadalmi-történeti tények között, csupán annyit választva ki közülük, amennyire a *filozófiai* elemzéshez elkerülhetetlenül szüksége van. E válogatásnak azonban *olyan* korlátaira is felhívja a figyelmet, amelyek rajta kívül állóak. Az e téren végzett úttörő munkáját önkéntelenül is jelzi, amikor hangsúlyozza, hogy „Pusztán *hipotetikus*an is csak néhány, fontosnak látszó összefüggésre hívhatjuk fel a figyelmet, amelyek további kutatást érdemelnének.” (173.)

A további kutatást nem ebben a disszertációban kell elvégezni, de éppen e *hipotézisek* adhatnak elméleti kiindulást a további részletek tudományos vizsgálatához.

A magyar marxista—leninista valláseméleti kutatás itt olyan ösztönzéseket kaphat, amelyek ha hozzákapcsolódnak a

Tókei által elért — az „ázsiai termelési módra” vonatkozó — elméleti eredményekhez, akkor alapvető elméleti bázisul szolgálhatnak értékes vallástörténeti és filozófiatörténeti eredmények eléréséhez.

Az I. rész befejező szakasza — a 196—199. — nagyszerű összefoglalása a nagy ázsiai vallások közös jellemzőinek, tudatosan szembeállítva az itt jelentkező „transzcendens pesszimizmust” a nyugati vallások, főleg a kereszténység „transzcendens optimizmusával”, s egyben megmutatva azt is, hogy ezek „... egyazon elidegenedési folyamatnak az osztálytársadalom különböző fokain, különböző körülmények között mutatkozó formái”. (199.)

IV

A „II. Rész. Dinamikus és statikus tendenciák az antik görög vallási-ideológiái fejlődésben” című főfejezet bevezető része (215—227.) nagy lendületű, átfogó elemzése és bírálata a zsidó „történelmi szemlélet” és a görög „történelemellenes felfogás” ellentétéről szóló „elméletnek”. Kimutatja a keresztény vallás eme két legfontosabb ideológiai forrásának dialektikus egységét, s meggyőzően cáfolja a végletes ellentétükről szóló felfogást.

Rámutat arra, hogy ennek a dialektikus egységnek a társadalmi alapjait az antik termelési mód adja, s különbségeik is e termelési módon *belüli* történelmi különbségekből fakadnak.

Ezt követően (228. skk.) teljesen eredeti módon elemzi a görög vallásban az „ázsiai” és az „antik” termelési mód küzdelmét és a görög társadalomban az utóbbi felülkerekedését.

Ebben központi szerepe van a görög városnak, a polisznak. Az értekezés Max Weber nyomán hangsúlyozza, hogy a görögök „... a poliszt a történelem szilárd alapjának, örök intézménynek tekintik (vö. Róma — az „örök város”), isteni, abszolút jellegének kifejezéseként...” (252.) (Itt csupán zárójelben jegyzem meg: biztos, hogy Róma *értelt* lett az „urbs aeterna”? !)

Bebizonyítja, hogy „Az egyes ember és a poliszközösség kapcsolata: ez a görög vallás igazi témája...” (254.) S ebben a mozzanatban találja meg a görög vallás differencia specifikáját az ázsiai nagy vallásokhoz viszonyítva.

Ilyen elméleti alapon elemzi végig a görög vallás jellemzőit, s közben rendszeresen összeveti azt az ázsiai vallásokkal, kimutatva azonosságukat *és* különbségeik mellett.

A részletes elemzés közben olykor túl

aprólékosá válik. Pl. az Apolló—Dionüszosz ellentétpár sajátosságait (279—280.) kissé öncélúan túlrészletezi. Alapvető célja szempontjából erre már nem lenne szükség. Itt elegetd lett volna Dionüszosznak mint meghaló és feltámadó istennek a bemutatása (ami a 281. oldalon meg is történik !), mivel ez mutat Jézus irányába, mint annak az egyik — a görög vallásban legfontosabb — tipológiai előképe. A „lüdzosz” (= szolgaságból megváltó Dionüszosz) jelző elemzésével és főleg társadalmi gyökerei megmutatásával ezt is újszerűen tárja fel.

Majd a teogónia és antropogónia egységét megtestesítő Dionüszosz jellemzésével teszi teljesebbé a Dionüszosz-kultusz összképét mint a „korai kereszténység hellén előképét”. (289.)

Rendkívül érdekes — és eredeti — az orfikus-paraszti vallási képzetet társadalmi gyökereinek vizsgálata. (295—296.) Ezen belül annak kimutatása, hogy mit jelent a „kereskedelmi tőke” megjelenése és a „gyümölcsöt tetett pénz körforgása” ebből a szempontból.

Itt azonban meg kell jegyezni, hogy a kereskedelmi *tőke* kifejezés kissé anakronisztikus. A „piac megjelenése” vagy a „pénzgazdálkodás”, vagy akár a „pénz körforgása” kifejezések helyénvalóbbak.

Igen színvonalas az orfizmus dualisztikus szemléletének elemzése. Különösképpen ennek az *elméleti-vallási* dualizmusnak a progresszív és regresszív *filozófiai*, sőt *politikai* dualizmusát vizsgáló végkövetkeztetéseiben. (306—307.)

Elemzőkészségének igen finom és mélyenjáró voltát jól mutatja, hogy sehol sem elégszik meg a mítoszok egy-egy mozzanatának (sokszor csak *mellékes* mozzanatoknál sem!) a polgári szinten lehetséges magyarázatával. Ha csak néhány utalás erejéig is, de mindig konzekvensen rámutat a társadalmi háttérre.

Csak egyetlen példát erre!

A 324. oldalhoz kapcsolódik a 431. oldalon található 74. lábjegyzet. Ebben a Prométheusz-mítosz elemzése közben — kiváló szerkesztési érzékkel *csupán lábjegyzetben* — utal a görög demokratikus mozgalom *korai* szakaszára mint az elemzett mozzanatok társadalmi háttérére. S közben — a *főszövegben* — a Prométheusz-mítosz *fővonásait* elemzi ugyanilyen következetes történelmi materialista módszerrel. (324.)

Ez a „kitérés-jellegű” utalás és jó néhány későbbi hasonló utalása olyan messzire mutató, hogy ezeket érdemes lenne külön is részletesen kifejteni. Természetesen nem ennek a disszertációnak a kereteiben, hanem külön tanulmányokban. Ilyen pl. a

szofizmus és a francia felvilágosodás párhuzamára történő többszöri utalása. (345., 349.)

Ez a jelenség részint a disszertáció gondolatgazdagságát, további kutatásokra ösztönző jellegét bizonyítja, másrészt pedig a szerző böles önmérsékletét, amikor elhárítja e kitéréseket a disszertáció főszövegétől.

Eredeti eredmény az is, ahogyan szembeállítja egymással a Prométheusz-mítosz történelmi tendenciáját a sok vonásában vele analóg Krisztus-mítosz történelmi tendenciájával. Mint kimutatja: Prométheusz ott lép fel, „ahol a társadalmi-történelmi gondolkodás kilép a mítosz burkából, hogy evilági formát öltjön...” Krisztus viszont „annak a szimbóluma, hogy az antikvitás válságából nem volt út előre-felé...” (326.)

A „szofisták” című fejezet bevezető része (327–334.) az ion természetfilozófia frappáns összefoglaló jellemzését adja, mintegy bevezetéként a szofisták nézeteinek elemzéséhez. *Tartalmilag* ez a kompendium nem új, de kifejtése metodológiailag mégis mintaszerű, s szervesen illeszkedik a fő gondolatmenetbe.

Rendkívül precíz abban is, hogy a Démokritosz-féle materializmus „mechanikus” jellegét fenntartással kezeli, eltérően a filozófiatörténeti kézikönyvek nagy részétől. Kár, hogy konzekvensen alkalmazott időzőjeleit — melyek éppen ezt a fenntartást jelzik — legalább egy rövid utalás erejéig nem magyarázza meg. Teljesen nyilvánvaló ugyanis, hogy az ókorban *valóságos* mechanikus materializmusról nem lehet szó.

„A demokritoszi atomelmélet” című fejezet egyébként — úgy tűnik — kissé mellékványra futó epizód a disszertáció tulajdonképpeni tárgyához képest. Ugyanakkor *önmagában* ez is igen jól dolgozott, s Démokritosz értékelésében sok új gondolatot ad.

Amíg a „görög historiográfiával” foglalkozó fejezet (359–367.) — bármilyen érdekes is önmagában — bizonyos mértékig további „kitérés” a disszertáció fővonalától, addig a *címében is* „kitérésnek” (filozófiai *intermezzónak*) jelölt, Platónról szóló fejezet rendkívül alapos filozófiatörténeti elemzéssel „visszakanyarodik” a főtémához. Különösen pontosan elemzi Platón szerepét abban, ahogyan filozófiájában az objektív idealista filozófia utat tör egy új vallás — a kereszténység — számára. Mint leszögezi: „A szofisztika és az atomisztika a történelmi tudat szekularizációjának vonásait mutatják, Platón viszont azt az utat jelzi, amelyben e szekularizáció viszájára fordult és amelyen még a filozófiai

(az idealista filozófiai) fejlődés is egy új vallás kialakulását készítette elő.” (371.)

A Platón-fejezetet figyelemreméltó filozófiai körképpé egészítik ki a hozzákapcsolódó lábjegyzetek. Különösen a 112. (440–442.), a 113. (442–444.), valamint a 114. (444–445.) számú jegyzetek, melyek szinte egy-egy önálló kis tanulmányt jelentenek, nemcsak Platón műveinek alapos ismeretéről, hanem a szerző kiváló elemzőkészségéről is tanúskodva.

Ebben a fejezetben is nagyon érdekes — és *eredeti* — az az elemzés, melyben a platóni filozófia „ázsiai vonásait” vizsgálja és precízen disztingvál a *körforgás* „ázsiai” illuzórikus „pesszimista” és a platóni illuzórikus „optimista” *fel fogása* között. Ezt a gondolatot azután *jegyzetanyagban* (137. lábjegyzet a 449. oldalon) továbbviszi, s ott a görög *filozófiát* és az egyiptomi *vallást* veti össze. A konzekvenciát azonban — igen helyesen — a *főszövegben* vonja le: „A platóni állam a filozófia segítségével létrehozandó utópia, az ázsiai állam — valóságos állam, amelyet a vallás közvetlenül szentesít.” (398.)

A dolgozat 5 oldalnyi befejező része (411–415.) részint bizonyos fokú összefoglalást ad, részint előrevetíti a gondolatkör további kidolgozásának főirányait a késői görög-hellenisztikus vallási-filozófiai fejlődésben, valamint a zsidó vallási fejlődésben.

V

A disszertáció *forrásanyaga* igen sokrétű. Jól mutatja, hogy a szerző alaposan tájékozott a nemzetközi vallásméleti és filozófiai szakirodalomban, s azt alkotó módon, megfelelőképpen képes felhasználni.

Ezzel kapcsolatban — éppen Lukács József elvtárs ösztönözésére tevékenységének jellemzése céljából — csupán egy dologra térek ki. A dolgozat rendkívül sokrétűen épít a „Világosság”-ban megjelent tanulmányokra. Ez — és elsősorban e tanulmányokra való építhetőségnek a disszertációban bizonyított magas tudományos színvonala — jól jelzi a „Világosság” nagy vallástudományi jelentőségét, amelynek kibontakoztatásában a szerzőnek — egy évtizedes főszerkesztői tevékenysége folytán — elsőrendű érdemei vannak.

A dolgozat *stílusa* pontos, világos, lendületes. Olykor szinte szépirodalmi lendületű (pl. a 270. skk.), miközben semmit sem veszít tudományosság precizitásából.

A stílus világosságát és precizitását azzal is fokozza, hogy idegen szakkifejezéseket a dolgozatban csak a legszükségesebb

mértékig használ. (Ezért is érződik kissé modorosnak a 343. oldalon a „last not least” kifejezés felesleges használata!) Sajnos, ez kevésbé mondható el a „Tézisek” szövegezéséről, amelyet fásasztóvá és nehézkessé tesz az idegen nyelvű szakkifejezések indokolatlan halmozása.

VI

Összefoglalva

Lukács József elvtárs olyan értekezést nyújtott be kandidátusi értekezésésként, amely témaválasztásában, a téma kidolgozásának színvonalában, a kidolgozás módjában egyaránt sikeres, magas színvonalú, egészében és főbb részleteiben is új eredményeket hozó önálló tudományos alkotás.

Amikor a szerző — „Téziseiben” — az előírt „elért legfőbb eredmények” címszó alatt szerényen tulajdonképpen a dolgozat tartalmát foglalja össze, akkor híven tükrözi vissza a valóságos helyzetet.

Az opponenst *ilyen értelmű szerénység* nem kötelezi. Mégsem tehetek más megállapítást, mint azt, hogy *a dolgozat egésze maga is nagy jelentőségű új tudományos eredmény.*

A részletekben — mint arra az előzőkben megkíséreltem rámutatni — sok további értékes új eredmény is született. De a legfontosabb kétségtelenül az, hogy az értekezés az első főrészében (a „Beveze-

tés . . .” című részben) elméletileg megalapozza a vallástipológiát mint a marxista—leninista valláskritikai kutatások számára új távlatokat nyitó tudományos diszciplinát, s aztán a dolgozat tulajdonképpen I. és II. részében sokrétű és mélyenjáró vallástörténeti anyagon mutatja meg e diszciplína alapjainak alkalmazhatóságát.

A szerző — dolgozatában és benyújtott „Téziseiben” egyaránt — tanúságot tesz arról, hogy témaköre szélesebb nemzetközi és hazai szakirodalmát jól ismeri. Értékes új elméleti eredményeit a marxista—leninista filozófia elméleti és módszertani alapján állva éri el.

A dolgozat tartalmilag és formailag egyaránt megfelel a törvényesen előírt követelményeknek.

Elméleti tudományos színvonalát és elért eredeti eredményeit tekintve *magasan teljesíti* és túlteljesíti a kandidátusi fokozathoz megkívánt szintet. Minden szempontból eléri és teljesíti azt a magasabb követelményszintet, amelyet a tudományok doktoraitól elvárunk.

Éppen kimagasló értékei következtében feltétlenül javasolom a dolgozat könyv formában történő mielőbbi publikálását.

Mindezek alapján örömmel javasolom, hogy a bíráló bizottság fogadja el az értekezést doktori disszertációként, s tegyen előterjesztést a Tudományos Minősítő Bizottsághoz, hogy Lukács József elvtársnak a filozófiai tudományok doktora fokozatot ítélje oda.

DR. KÓNYA ISTVÁN

a filozófiai tudományok
kandidátusa

Debrecen, 1971. február 15.

A disszertáció szerzője — akinek filozófiai és valláskritikai tudományos és tudománysszervező munkásságát a hazai és külföldi kutatás eddig is megkülönböztetett figyelemre méltatta — most előterjesztett disszertációjában éppannyira jelentős, mint amennyire bonyolult problémakört választott kutatása tárgyává. Messze túlmenően azon, amit tisztéletreméltó szerénységgel műve címében és előszavában programjául kitűz, nem kevesebbről van szó, mint a vallások egy merőben új típusrendszerének kialakításáról. Szerző olyan vallási tipológiát alakít ki, amely lehető teljességgel és pontossággal hivatott kielégíteni azt az alapvető marxi álláspontot, amely a vallási elidegenülésben a valóságos élet elidegenülésének tudati vetületét ismeri fel. Ez azonban annyit is jelent — éppen a marxi elidegenülés fogalmából kiindulva —, hogy „a termelőerőknek, tőkéknek és társadalmi érintkezési formák-

nak az az összege, amelyet mindegyik egyén és mindegyik nemzedék . . . készen talál, a reális alapja annak . . . amit istenítettek és ami ellen harcoltak”. (Disszertáció, 58.) Ebben a gondolatmenetben továbbhaladva nyilvánvalóvá válik az is, hogy egy-egy vallási rendszer *konkrét megnyilvánulásait* azok a *konkrét termelőerők* stb. határozzák meg, amelyek között ez a rendszer megszületett. Egy-egy termelési mód a maga összességében tehát a vallási képzetek és szertartások egy-egy meghatározott típusának felel meg — és viszont. Lukács József munkájának fő célja ennek a kölcsönös kapcsolatnak kimutatása termelési mód és vallási típus között; fő érdeme pedig az, hogy ezt a feladatot újszerű módon, magas színvonalon és ennek megfelelően meggyőző erővel volt képes megoldani.

Társadalmi realitás és vallási pseudo-realitás közötti kapcsolatok megléte eddig

sem volt ismeretlen a marxista kutatás számára. Szerző vállalkozását mégis legalább három szempontból érzem úttörő jelentőségűnek. *Először* is azért, mert ezen az általános felismerésen túl a társadalom és vallás interdependenciája eddig nem szolgált egy következetesen kidolgozott tipológia alapjául; nehéz is lett volna a tényeken elkövetett szembeszökő erőszak-tétel nélkül az ókor valamennyi vallási rendszerét a „rabszolgatartó társadalmi rend” vallásaiként egy gyűjtőfogalom alá vonni. A társadalmi valóságnak adekvát vallástipológia következetes és eredményes kialakítása tehát szerző első nagy tudományos — és egyben ideológiai — érdeme. Megvalósítását a *második* újszerű szempont tette lehetővé. Szerző elveti — nemcsak most előterjesztett disszertációjában, hanem már korábbi, 1966-ig visszanyúló publikációiban is — a társadalmi formáknak korábbi, kizárólag a kizsákmányolás mikéntjén alapuló rendszerezését és terminológiáját. Ehelyett a vallások tipizálásában is, Tókei Ferenc nagy jelentőségű társadalomelméleti kutatásaival teljes összhangban, nem az illető társadalom kizsákmányolásának formájából, hanem az annak alapjául szolgáló *tulajdon*formákból indul ki, s ezek sorában — visszanyúlva az évtizedeken át mellőzött marxi terminológiához — megkülönbözteti az „ázsiai” tulajdonformát a görög-római polisz kettős — közösségi és ugyanakkor magánjellegű — tulajdonától. Így módja van két, egymástól lényeges vonásaiban eltérő vallási típus meglétét felismerni. Az *ázsiai* típusú vallások példáulként az indiai és kínai vallásrendszereket elemzi, a polisz-társadalom vallási típusát számára a görög vallás testesíti meg — de kitekintése (és maga a dolgozat címe is) arra utal, hogy a görög polisz-vallásosságot elsősorban a kereszténység egyik történeti előzményeként és alkotó elemeként részesíti elmélyült elemzésben.

Az eddigiekből következik egy *harmadik* — az előzőkhöz hasonlóan termékeny — kutatási szempontja is. Egy-egy termelési mód jellegzetes vallási típusának lényegmeghatározó vonásait a társadalmi forma *egységéből* vezeti le: ezzel egy-egy vallásrendszernek — az adott társadalom realitásán belül — egyetemes emberi, *általános* vonásait emeli ki, míg az eddig sokszor túlzott mértékben is előtérbe helyezett osztályszempontok mintegy másodlagos szerepet töltenek be, mint egy *egységes* alaptípuson belül jelentkező eltérő vagy ellentétes áramlatok meghatározó tényezői. (Vö. főként 57. skk.) A vallás tehát — mint ezt szerző Marx megállapításaiból kiindulva, de értékes és önálló gondolatmene-

tek eredményeként leszögezi — „nem egyszerűen osztályszükségleteket fejez ki, hanem egy egész társadalmi formáció tevékenységi módjának tükörképe és kiegészítése”. Ezt éppen az osztályjellegét egyoldalúan előtérbe helyező és ezzel a vallás általános társadalmi meghatározottságát elhomályosító, vulgarizáló jellegű tézisekkel szemben körültekintő érveléssel bizonyítja szerző anélkül, hogy az osztályjellegét akár a vallási jelenségek interpretálásában, akár pedig egyes periférikus tendenciák értelmezésében mellőzni akarná. Azt az elemzést, amelyben az elidegenülés *általános* jelenségét (mint a vallási típus általános meghatározóját) kettébontja az elidegenültség *állapotára* (mint a nem-munkás, kizsákmányolt osztály életérzésére) s az elidegenült *tevékenységre* (amely a termelő, illetve kizsákmányolt osztályokra jellemző), és ebből kiindulva minden egyes vallási típuson belül megkülönbözteti annak *statikus* (= az állapotot és annak fenntartását szolgáló) és *dinamikus* (= a változtatásra irányuló tevékenységet kifejező) elemeit — a filozófiai elemzés valóságos mesterművének tekintem. (Vö. főként 62. skk.)

A vallási tipológia marxista koncepción alapuló, minden eddiginél logikusabb és következetesebb végigvitele; a társadalomfejlődésnek a legújabb elméleti kutatásokra épülő *alkotó* alkalmazása az adott téma feldolgozásában; végül pedig a vallás *általános* társadalmi meghatározottsága és *részleges* osztálymeghatározottsága közötti dialektikus kapcsolatok felfedése — a dolgozat olyan érdemei, amelyek már önmagukban is indokolták teszik szerzőjének legalábbis a *filozófiai tudományok kandidátusa* megtisztelő fokozatával való kitüntetését.

Az eddig ismertetett finom elemzések azonban csak kiindulópontul szolgálnak szerző munkája fő mondanivalójához, az egyes vallástípusok differenciált jellemzéséhez.

A dolgozat a vallások két főtípusának adja elemzését: az *ázsiai* termelési mód talaján létrejött „ázsiai” vallásoknak és a polisz tulajdonformáján sarjadt görög vallásnak. Az *előbbi* típusra uralkodó tendenciaként jellemző az egyén és törekvései háttérbeszorítása (megfelelően annak a tulajdonformának, amelyben az egyén csupán függeléke a közösségnek), a *nirvána* — azaz: az egyéniség teljes megszűnése, feloldódása, mint elérendő ideál, a passzivitás glorifikálása, az erendően rossz „samsara” világ megváltoztathatlanságának érzése, az ebbe való kvietista belenyugvás, mint életideál, az egyéni törekvések és vágyak eleve rosszként

való elvetése és — legsajátabb vonásként — a történeti változás lehetőségének tagadása, olyan történetiszemlélet, amely az egyetemes világtörvénységet általa meghatározott világ változatlanóságát hirdeti, illetve legfeljebb ciklikus — mindig önmagába, az eredeti rossz állapotba visszatérő —, tehát ideiglenes változások lehetőségét engedi meg. Szerző elemzései szerint, amelyek egészükben meggyőzőeknek tűnnek (bár *legtisztábban* az általa elemzett vallások közül csak a korai buddhizmusra és a hinduizmusra vonatkoznak), ezek a vonások közösek valamennyi, az „ázsiai” termelési mód talaján keletkezett vallás számára.

A másik, a „görög” típus: benne az egyén — aki a *polis*z termelési rendjében már „tulajdonos” — jogaihoz jut: úgy is, mint (a reális világban) legitim vágyak, törekvések hordozója, és úgy is, mint (az illúziók világában) az egyéni üdvözülés várományosa; az ember feladata nem az, hogy elfojtsa önmagát, hanem hogy lehetőségeiben kiteljesedjék. Ennek megfelel a lineáris és (vallási ideológiáról lévén szó) teleologikus világszemlélet, amely a világmindenség és emberiség *keletkezett* voltát vallja, a történelemben nem céltalan és eredménytelen önmagába visszatérő körforgást, hanem egyértelmű, egyirányú fejlődést ismer fel, és a „keleti” *statikus* szemlélettel szemben *dinamikus* életideált hirdet. A kétféle — *ellentétesnek* is nevezhető — vallási típus kétféle alternatíváját is kijelöli az emberi magatartásnak.

Szerző természetesen sokkal árnyaltabban lát és fogalmaz, semhogy ezekben a típusokban abszolút és egymással diametrális ellentétben álló jelenségeket akarna felfedezni. Az általa elemzett vallásokat strukturálisan-funkcionálisan *konkrét* képződményekként elemzi, amelyekben az egyes, statikus és dinamikus, racionális és emocionális elemek egyaránt meg lehetnek, de különböző nyomatékkal, fajsúllyal jelentkeznek. Nem tagadja tehát a dinamikus elemek meglétét pl. a „mahájána” típusú buddhizmus mennyországgépzetével kapcsolatban, és — mint még erre részletesebben rámutatunk — felismeri a görög *polis*z-vallás statikus tendenciáit, pl. az Apollón-vallásosság „metron”-ideáljában. De éles szemmel veszi észre és különbözteti meg egymástól a lényegmeghatározó, általános jelenségeket és az esetleg ellenáramlatként is jelentkező, színező-módosító tendenciákat.

Az egyes részletelemzések, amelyek közül külön is kiemelném a hinduizmusról (144. skk.) és a buddhizmus két fő irányzatáról (144. skk., ill. 157. skk.) szóló fejezeteket, ugyanazt a magas szintű, és

egyben a konkrét valóságtól el nem szakadó kutatási módszert nyújtják, amelyet a bevezető fejezetek filozófiai általánosításaival kapcsolatban már volt alkalmam méltatni. Igen szerencsésnek tartom pl. a „mahájána” buddhizmus üdvözülési elképzeléseinek elemzését, illetve ezen vallási képzetek és a buddhista szerzetességnek a kereskedelmi tőke tevékenységében való érdekelttsége közötti kapcsolat kimutatását. Ezek a részletekbe menő elemzések szervesen illeszkednek bele az egész munka koncepciójába, azt szerencsés módon egészítik ki, illetve konkretizálják.

Sajátos érdeme a dolgozatnak, hogy nemcsak az találó és értékes, ami benne van, hanem elismerésre méltó az az önkorlátozás is, amellyel bizonyos jelenségkomplexumokat eleve kiiktatott vizsgálódása területéből. Feltűnő lehet ui., hogy az „ázsiai” típusú vallások között mellőzi az ókori Egyiptom és Elő-Ázsia, Mezopotámia, Fönícia és Irán vallásait, s ezek között a zsidó vallást is. Szerző ebben a vonatkozásban teljes tudatossággal jár el. (Vö. erre vonatkozóan a 203. 5. sz. jegyzetét.) Itt megállapítja, hogy Ázsia térségében is „a közép- és kelet-ázsiai modelltől — az ázsiai termelési mód keretei között — többféle, lényeges eltérést mutató struktúrát is produkált a történelem” — és e tételle igazolására Japán, Egyiptom és Mezopotámia példájára hivatkozik. Jogosan állapítja meg, hogy ez utóbbi két térségben „a félig szabad paraszt földtulajdona is megjelenik”. Itt tehát olyan társadalmak viszonyait — és ezek vallási tükröződéseit — kellene elemeznie, amelyeknek kategorizálása a szaktudomány számára is komoly nehézségeket okoz. Ne felejtjük, hogy maga Marx is, amikor az „ázsiai” termelési mód fogalmát kialakította, jobbadán indiai anyagra támaszkodhatott, Tőkei Ferenc pedig az erről szóló alapvető könyvében saját kutatásait ismeretve a kínai társadalom (elsősorban a Csou korszak) tényeiből indult ki. Jelenlegi ismereteink alapján — és itt elsősorban I. M. Djakonovnak a „Vesztnyik Drevnyej Isztorii” 1967–68. évfolyamában közzétett terjedelmes tanulmányára utalhatok — az ókori Közel-Keleten nem zárható ki sehol sem a földmagántulajdon megléte — bár a királyi földtulajdonhoz képest területileg és jelentőségét, súlyát, társadalmi kihatásait tekintve *alarendelt* helyzetben. Ezekben a társadalmakban az ázsiai termelési módnak legfeljebb bizonyos *elemei* lehetnek meg (hogy milyen súllyal, az más kérdés) és a vallási képletek is ennek megfelelően összetett vagy „átmeneti” típust képviselnek. Az egyiptomi vallás ismeri a lineáris történeti változás

fogalmát — ha lényegileg annak Hésziodosz által képviselt, „dekadens” koncepciójában is —, megvan benne az egyéni üdvözülés eleme is, a perszifikált istenképzetek is feltűnnek. Mezopotámia vallási elképzeléseiben nagy szerepe van a világ-és emberteremtésnek, a kozmikus események sorát megindító *theomakhia* képzetének, a hierarchikusan rétegzett perszonális istenvilágnak, s a lineáris történeti fejlődés mozzanatának, annak nemcsak dekadens, hanem *aszendens* változatában is. Anélkül tehát, hogy a szerző által — tudatosan és helyesen! (vö. a 204. 5. j. kitűnő fejtegetéseit) — mellőzött „átmeneti” típusok itt taglalhatók lennének, csak nyomatékosan rámutatok egyrészt a téma korlátozásának átgondoltságára — de arra az óhajra is, hogy a szerző munkája tervezett folytatásának keretében ezeknek a bonyolultabb képleteknek tipológiai beosztására is térjen ki. Még bonyolultabb a zsidó vallás elhelyezése szerző rendszerében: erre csak érintőleg, a görög vallás historizmusával való összehasonlítás keretében történik utalás. (216. skk., 222. skk.)

Az óhéber társadalom azonban ugyancsak igen bonyolult kérdéseket vet fel, ha jellegét pontosan akaróknak meghatározni. Az ótestamentumi ideológia szerint — az „ázsiai” termelési módnak megfelelően — nincs földmagántulajdon: „A föld ne adassék el örökre, mert enyém a föld, ti pedig idegenek és zsellérek vagytok rajta” hangzik az ismétlődő mózesi intelem. (Móz. III. 25, 23 stb.) A különös és speciális jelenség tehát az, hogy egyes birtokosoknak valóban nincs tulajdonuk — csak birtoklási joguk —, ámde az elsődleges tulajdonos maga az isten — és nem is valamely látható „helytartója” vagy képviselője, akár király, főpap vagy kollektív papi testület. A Náboth szöllejeről szóló ismert történet is igazolja, hogy a királyok nem rendelkeztek jogi értelemben vett elsődleges földtulajdonnal. Az ótestamentumi vallás — a maga roppant határozottan kifejezett illuzórikus történetiségével, üdvtörténetével, messianikus elképzeléseivel, a kinyilatkoztatásra és kiválasztottságra vonatkozó (igaz, hogy az idők folyamán és nagyjából ellenőrizhető körülmények között kialakult) dogmatikus rangra emelt tanításaival lényegesen eltér az „ázsiai” típust *tiszta* formájában reprezentáló távolabbi keleti vallásoktól. Helyesnek látszik tehát, hogy a szerző ennek elemzését és az alapjául szolgáló termelési móddal való kapcsolatának kimunkálását tudományos munkásságának egy későbbi fázisára hagyta.

Akkor, amikor — mint a most vita alatt álló disszertáció esetében történik — egy

nagymértékben újszerű tipizálás és elemzés kerül vita alá, tudományos szempontból csak helyeselhető a szerzőnek az a tudatos eljárása, hogy már csak az általa kidolgozott képlet tisztasága végett is a két ellenpólust (az „ázsiai” és a poliszitulajdont, illetve az ezeken alapuló vallási képzetek komplexumait) veszi vizsgálat alá, ezzel igazolja elméletének teherbíró-képességét, és a más jellegű problémákat felvető átmeneti és összetett társadalmi és vallási alakzatokat kutatásainak egy későbbi fázisában óhajtja feldolgozni. Így értelmezve a szerző tárgyválasztását és munkamódszerét, azt feltétlenül helyesnek és tudományos szempontból *éppen ebben a formában* gyümölcsözőnek fogjuk tekinteni. Így volt elsősorban lehetséges a deskripció helyett valóban mélyreható filozófiai analízist adni, és ezen keresztül bizonyítani az általa kidolgozott tipológia életerős voltát.

A szerző tárgyfeldolgozásának önmagamegszabta keretei között is felmerülhet azonban néhány elvi megfontolás ennek teljességét és következetességét illetően. Elsősorban talán a vallási és nem-vallási (profán) ideológia egymáshoz való viszonyának és ennek megfelelő figyelembevételének kérdésében láthatunk bizonyos problémákat. Marxista világnézetünk — mint ismeretes — nemcsak a vallási jelenségeket, hanem a jogi, erkölcsi, filozófiai stb. nézetek összességét a társadalmi tudatformák közé sorolja. Ezekben belül a vallási tudatforma csupán egy — igen fontos — terület, de nem meríti ki a szellemi élet teljességét. Ha most egyfelől csupán a vallási jelenségek elemzésére korlátozódunk, érthető a profán kulturális (tudományos, filozófiai stb.) teljesítmények mellőzése: ha azonban az a kérdés vetődik fel, hogy a termelési mód mennyiben határozza meg a benne élő emberek *mindenirányú* nézeteit — nem mellőzhető a valóságon kívüli szellemi tevékenység számbavétele sem. Szerző a görög szellemi élet elemzésénél — nagyon helyesen és teljes tudatossággal — a profán szellemi élet alkotásait is figyelembe veszi: különben nem kerülhetne szóba olyan katexochén „világi” és racionális filozófiai irányzat, mint a szofisztika vagy olyan történetíró, mint Hérodotosz. Az „ázsiai” vonatkozásokban azonban szorosan a vallási elképzelésekre korlátozódik. Ezt nemcsak a munkán belüli arányosság, egyöntetűség és ökonomia szempontjából érzem problematikusnak, hanem elvi szempontból is. Legyen szabad ezt a kérdést némileg bővebben megindokolnom.

Az ókori Közel-Kelet kulturális teljesítményére jellemző a vallási jellegű proble-

matika túltengő jelentősége. Ez bizonyos értelemben szükségszerű jelenség: már Engels rámutatott arra, hogy „minden kezdeti fejlődési fokon” a papok ragadták magukhoz a szellemi műveltség monopóliumát és ezzel az egész művelődés lényegében teológiai jellegűvé vált. (Vö. „A német parasztháború”, II. fej.) Ez annyit is jelent, hogy ezekben a korszakokban — az ókori Közel-Keleten és a polisz-társadalomban egyaránt — a filozófiai, etikai, jogi eszmék vallási mezben szólaltak meg; még a racionális áramlatok, még az istenekkel szemben való kételkedés is a vallási tanítások keretében, azok kategóriáiban és formanyelvén, tehát mintegy a valláson *belüli* áramlatokként szólaltak meg.

Az ókori zsidóság *minden* szellemi alkotása (még a profán szerelmi énekek is) ily módon vallási alkotásként jelenik meg; a történelemről alkotott felfogásuk a történelem *vallásos* interpretációja formájában alakult ki. Nem ilyen szélsőséges formában, de *csaknem* ugyanilyen intenzitással uralkodik a vallási kategóriákban való látásmód az ókori Mezopotámia — egy fokkal korlátozottabb mértékben az ókori Egyiptom szellemi életén. Ha tehát pl. azt a kérdést vetjük fel, hogy az ókori Mezopotámia társadalmi valósága mennyiben határozta meg a szellemi élet egészét — adekvát (vagy ahhoz közelítő) választ kaphatunk a mezopotámiai vallásos jellegű irodalom (benne filozófia, líra, epika, sőt bizonyos jogi szövegek) elemzése alapján. De más képet nyerünk már az indiai és kínai szellemi tevékenységek elemzésekor: itt — főként a fejlődés későbbi szakaszain — kialakult egy „világi” jellegűnek tekinthető értelmiség, megjelentek a profán jellegű tudományok: grammatika, matematika, sőt történettudomány is. Ha tehát szerző kérdésfeltevését, értelemszerűen kitágítva azt, úgy fogalmazzuk meg: miért és mennyiben tette eleve lehetetlenné az „ázsiai” termelési mód megléte egy történeti szemlélet kialakulását, a lineáris történeti fejlődés felismerését — akkor a szorosabban vett vallási irodalom és képzetek világán túl legalább kitekinthettként, a kép és érvelés teljessége kedvéért kívánatosnak látszanak a „profán” szellemi alkotások számbavétele is. Azt, hogy ilyen feladat nem megoldhatatlan, sőt ropant jelentős eredményekre vezethet, a kínai társadalomra vonatkozólag Tőkei Ferenc kiváló műve: „A kínai elégia születése” mutatta meg, aki az irodalmon belüli *epikus* műfaj hiányát vezette vissza az „ázsiai” termelési mód stagnálására; egyben szembeállítva a kínai költészetre jellemző elégia „történetitlen” műfaját a polisz-létben sarjadt homéroszi epikával.

Ilyen jellegű utalások — éppen az imént idézett példa alapján — feltehetőleg újabb oldalról erősítenék meg szerzőnek a vallási jelenségek elemzése felől elért eredményeit.

Szerző munkamódszerét és dolgozata belső ökonómiáját így is szerencsésnek kell minősítenünk. Hiszen munkája „a kereszténység előzményeinek vallási tipológiáját” akarja nyújtani — a közép- és kelet-ázsiai vallások pedig ennek éppen az ellenpólusát testesítik meg. Itt általánosabb, csak a lényeges vallási jelenségekre szorító és a szellemi élet más területeit csupán periférikusan érintő (vö. ehhez: 202. 4. j., 209. skk. 21. j.) tárgyalásmód volt kívánatos. Más jellegű volt szerző feladata a már *közvetlen* történeti előzményt jelentő görög vallás esetében: itt a kép teljessége kedvéért szükséges volt a szellemi élet egészének feltérképezése és mindazon konzekvenciák elemzése, amelyekkel a polisz tulajdonformája a társadalmi tudatformák számára járt. Ezt az összképet a görögség viszonylatában szerző igen magas szinten meg is adta, s a továbbiakban éppen ezért elsősorban ehhez fűznék néhány reflexiót.

Szerzőnek a görög vallás problematikájából kiinduló elemzése a görög kultúra profán aspektusainak bevonásával válik teljes értékűvé. A görög szellemi életben ugyanis — mint erre szerző is nyomatékosan rámutat (209. skk.) — a vallási gondolkodás alóli emancipálódás a fejlődésnek már korai szakaszán létrejött. A görög gondolkodás fő árama már az i. e. VII. századtól kezdve jobbadán független a vallástól, s ez — más oldalról — annyit is jelent, hogy a vallási képzetek viszonylag korán megkövesedtek, fejlődésükben megállapodtak. Ha a zsidó nép kollektív szellemi teljesítménye lényegileg azonos vallási teljesítményével — történeti igazságtalanság volna a görög nép teljesítményét vallási irányzatainak területére korlátozni. Éppen ezért tökéletesen igaza van szerzőnek abban, hogy a görög szellemi életre vonatkozó elemzését (amely munkájának több mint a felét teszi ki, vö. 214–455.) nem korlátozza a vallási jelenségekre, hanem kiterjeszti mindazokra a területekre, amelyek más kultúrákban mint a vallási ideológia részei jelennek meg. És teljesen igaza van abban a határozott polemikájában is, amellyel tiltakozik a görög néptől a történetiszemléletet megtagadó polgári és teológiai nézetek ellen. (215. skk.) Érvelését — amellyel teljes egészében egyetérthetünk — körültekintő tájékozottsággal a görög vallási gondolkodás egyes áramlataira és jelenségeire (elsősorban az orfizmusra, vö. 284. skk.) alapozta — de nem lett volna oly átütő erejű, ha nem vonta volna bele vizsgálódásainak

körébe a profán történetírást (Hérodotoszt) és a szofisztikát. Érvelése csak úgy válhatott teljes értékűvé, hogy a szorosán vett vallási jelenségeken túl is tudott tekinteni. Nem ártott volna azonban, ha művében elvileg is felveti azt a kérdést, mennyiben, mely esetekben és mely korlátok között tekinthető a vallási világnézet egy nép (illetve egy adott termelési módon alapuló kultúra) adekvát értékmérőjének.

Ennek a *deziderátumnak* kifejezésével át is térnek a görög vallást elemző fejezetek részletesebb ismertetésére: azért is, mert ezzel kapcsolatban emeli ki leghatározottabban azt, hogy „a görög poliszok virágkorában elsősorban már nem is a vallásos, hanem a profán, materialisztikus-racionálisztikus filozófiai gondolkodásban jelentkeznek a történeti fejlődés tudatának csirái...” (222.) Itt tehát valóban teljes körképet képes nyújtani.

A kiindulópontot az a már érintett kérdés adja: „ahisztorikus-metafizikus” volt-e az antik görög gondolkodás. (215. skk.) Szerző voltaképpen megadja a választ a Dilttheytől J. B. Metzsig terjedő szellem-történeti irányzatnak, amikor — teljes joggal — megállapítja: „Mint annyi más gondolatot, a történelmi haladás eszméjét is racionális módon először a görög bölcsélet fogalmazza meg az emberiség történetében, messze felülmúlva már ekkor mindazt, amit a zsidóság vagy akár később a kereszténység produkálhatott.” (220.) Mégis érdemes volna utánamenni az ahisztorizmusról szóló vélekedés motívumainak. A katolikus és protestáns teológia részéről ez a vádnak beillő nézet voltaképpen érthető: ha az emberiség történetének adekvát értelmezését a keresztény üdvtörténet adja, amely Ádám teremtésétől Krisztus megváltó szenvedéséig, sőt azon túl a második, eszkatologikus parúszia időpontjáig egyetlen ívben fogja át a történeteket és eljövendőket — akkor minden más történeti elmélet és elképzelés eleve hamis. A görögöknek nem azért „nem adatott meg kibetűzni a történelem alapszövegét”, mert gondolkodásuk ahisztorikus volt, hanem azért, mert a keresztény szellemű „üdvtörténet”-nek nyomai sem láthatók vallási elképzeléseikben (eltérően a zsidóktól, akiknek vallása — és a vallásuktól meghatározott teleologikus történet szemlélete — előkészítő fázis a keresztény elmélethez). Az ilyen jellegű megállapításoktól egészen eltérő motíváció különbözteti meg a Collingwood nevében idézett (de nemcsak általa képviselt) álláspontot: itt arról van szó, hogy a „görög gondolkodás” fogalmát önkényesen és egyoldalúan a Plátón által legtisztább formájában képviselt metafizikus gondolkodással azonosítják; ámde

a minden változás realitását tagadó elea-ták, a változatlan és örök ideák tanítását megfogalmazó Plátón nem voltak inkább görögök, mint a mindenben a változás jelenségét felfedező Hérakleitosz vagy Hérodotosz, „a történetírás atyja”. Itt egy önmagában definiálhatatlan fogalom: „a görög gondolkodás” önkényes (tehát tudománytalan) leszűkítésével állunk szemben. Ez ismét a szellem-történeti irányzat jellemző módszere: ezt az ideológiai hátteret érdemes lett volna erőteljesebben hangsúlyozni.

Meggyőzően fejti ki szerző a továbbiakban a görög vallási képzetek fejlődésének fővonalait. Egész koncepciójából logikusan következő gondolatmenete az, hogy a görög történelem első, számunkra megfogható „mükénéi” fázisa (kb. i. e. XVI—XII. század) még az „ázsiai” termelési mód jezeit viseli magán (a királyok, *vanaxok* elsődleges földtulajdonja, a termelőknek teljes ökonomiai és politikai függése a királyi gazdaságtól és adórendszer-től, anélkül, hogy rabszolgáknak volnának tekinthetők): ezt Tőkei Ferenc meggyőző érvekkel mutatta ki. Ebből az következik, hogy a vallási képzetek legősibb rétegének az „ázsiai” jegeket kell magán viselnie. Ezt szerző főként a moirák, „sorsistennők” szerepével magyarázza. (233. skk.)

Elemzésének fő tendenciájával egyetértve, néhány megjegyzés mégis kívánatosnak látszik. Először is: még élesebben különböztetném meg (bár tulajdonképpen ő is megteszi, vö. 234. lent) a *moirát* (egyes számú használatában) a perszonifikált többes számú *moiráktól*. Homérosz csak egyszer (Ilias, 24, 49) használja a *Moirai* (pluralis) formát, egyébként mindig még elvont és egyes számú alakjában: a perszonifikáció csak később történt meg. A *moira* azonban — teljesen helyes ez az értelmezés —: *osztályrész*; eredetileg — az ősi nemzetségi szokásjog értelmében mindenkinek *egyformán* kijutó rész, majd: az az *elv*, az a *szokásjog* vagy csak *üllemszabály*, amely mindenkinek mindenből „a neki megilletőt” adja ki. Ezt a szabályt az istenek *általában* megtartják, pl. ezért nem kerülheti el senki halandó a halálát, mert ez „hyper moiran” vagy „hyper aisan” stb. lenne. Az a tény, hogy ugyanezt a fogalmat több szó is jelzi (*moira, moros, aisa*) szintén azt sugallja, hogy még nem állunk szemben kialakult, megkövesedett teológiai fogalommal. Így kissé erősen érzem szerző olyan értelmezését, hogy itt az *ázsiai* „világtörvény” görög analogonjáról lenne szó. A *moira* ugyanis mindig konkrét helyzetekben kerül említésre, leggyakrabban egy-egy hérosz kikerülhetetlen végzetével kapcsolatban és ez

voltaképpen az egyetlen olyan szituáció, amelyben a *moira* valóban elkerülhetetlen, Zeus sem szegheti meg. Éppen azt az örökérvényűséget és egyetemességet nehéz felfedezni a görög *moira* fogalmában, amely a „világtörvény” vallásaiban ennek a képzetnek legjellemzőbb sajátja. Mégsem száll-nék a jelenség legmélyebb lényegét illetően vitába a szerzővel: felfogásunk között inkább árnyalati eltérések vannak. A magam részéről elismerve annak fontosságát, hogy a *moira* eredetileg nem személyes hatalom, erősebben hangsúlyoznám az ókori keleti elképzelésektől való eltérést, és — nála ugyancsak értelmezésben — az ősközösségi-nemzetségi viszonyokban (nem pedig az ennél stadiálisan egy fokkal „magasabban” álló ázsiai formában) való gyökerezését.

Ez a különbségtétel pedig logikusnak tűnik. A műkenéi monarchiák társadalmi és állami rendszere valóban *analógiákat* mutat az ókori Kelet nagy társadalmaival, de nem azonos velük. Maga Tőkei Ferenc is — nagyon helyesen — kimutatta a földmagántulajdon bizonyos speciális formáinak létezését a műkenéi monarchiákban, és értékes könyvről szóló recenziómban („Antik Tanulmányok”, 1969, 213. skk.) ezeket a megfigyeléseit még meg is toldottam. A homéroszi eposzok által közvetített hagyományyag pedig — való-lási vonatkozásban is — inkább a műkenéi kor végső (már többé-kevésbé bomló) szakaszából származik. Talán szabad a *moira* vallástörténeti helyét úgy definiálni, hogy az úgy aránylik a keleti „világtörvény”-hez, mint a műkenéi monarchiák társadalma az ókori Kelet (India és Kína) társadalmaival: megvannak benne az analógiák anélkül, hogy teljes azonosságról lehetne beszélni.

Vizont nagyon érdekes feladat lenne annak részletesebben utána járni, hogyan perszonalifikálódnak a *moirák* a nemzetségi társadalom hagyományainak elenyészésével, hogyan illeszkednek bele e folyamat keretében a személyes istenek rendszerébe, és válnak genealogiailag is Zeus alárendeltjeivé, szándékának pusztá végrehaj-tóivá.

Igen érdekesek szerzőnek azok a fejte-getései, amelyekben az „ázsiai” termelési mód elleni társadalmi harcok lecsapódásait elemzi egyes mítoszok interpretációja útján. Az ilyen értelmezések — ezt szerző éppoly jól tudja, mint én — mindig tartalmaznak valamilyen szubjektív vagy önkényesnek is nevezhető elemet. A legszemlembenebbnek és legmeggyőzőbbnek e szempontból Thé-szeusz mítoszának elemzését érzem. Már vitathatóbb a Héraklész-hagyományok ilyen értelmezése: legalábbis részletesebb

indokolást igényelne az „ázsiai” szörnyek-re való utalás. Héraklész inkább a természet vad erővel megküzdő embernek — a későbbi mitikus megfogalmazásokban: a dolgozó, küzdő, kizsákmányolt és elismer-tetéstől megfosztott „plebejus” embernek — jelképe. Ennél konkrétabb társadalmi mondanivalót nem tudnék mítoszaiiban fel-fedezni. Ennél is problematikusabbnak tűnik Kronosz mítoszáinak elemzése, melyet már E. Forrer az 1930-as években hettita eredetre, a Kumarbi-mítoszra vezetett vissza. A nehézséget az okozza, hogy a mítosz hettita variánsa is ismeri már a kasztrálás és elnyelés azon motívumait, amelyek a görög mítosz szerint az istenek nemzedéki harcát jellemzik. Ha pedig a mítosz motívumanyaga *egészében* bizonyult „ázsiai” eredetűnek, problematikus dolog a görög variánson belül az „ázsiai” istent (Kronosz) a „polisz”-istennel, Zeusszal szembeállítani. Ahhoz, hogy ezt a mítosz társadalmi mondanivalója szempontjából értékelhessük, alaposabban kellene össze-vetni a *theomakhia* mítosztípusának keleti és görög variánsait, s ennek alapján a görög változat sajátos vonásait meghatározni; csupán a görög specifikum különválasztása után kerülhet sor ennek társadalomtörté-neti szempontú értékelésére. Könnyen lehet, hogy Zeus szerepének kimagasló jelentősége a görög variánsban — amely alapjában eltér a Kumarbit hatalmától megfosztó Tešub viharisten szerepétől — szerző értelmezéséhez közelálló eredményt fog sugallni: ezt azonban csak további kutatások bizonyíthatnák be.

Vizont érdemes rámutatni egy olyan hagyományyagra, amelyet szerző saját érvelése szempontjából ígéretesebben használhatna fel. Ez pedig a műkenéi kor királyait zsarnok, elnyomó, apa-, anya-, férj-, feleség-, gyermekgyilkos, vérfertőző stb. színben feltűntető „drámai” hagyomány. Ezekben a mítoszokban ékesen szól hozzánk az a gyűlölet, amellyel a népi hagyomány — amelyet főként a drámai költészet közvetített felénk — az „ázsiai” rend elnyomó hatalmaival szembe fordult. Itt — úgy vélem — közvetlenebbül szólal meg az ellenállás a fejlettebb polisz-társadalom talajáról az ősi „ázsiai” elnyomással szemben, mint más, csupán áttelemből formában hozzánk szóló mítoszokból.

Teljesen meggyőző, ahogyan szerző a továbbiakban a polisz-társadalom perszonalifikált és hierarchikus istentársadalom elemzi — legfeljebb az a kérdés érdemelt volna bővebb elemzést, miként viszonyul ez a polisz-jellegű istenvilág a már ugyan-csak perszonalifikált (hiszen a lineáris B táblákban névvel nevezett!) korábbi istenscaládhoz. Alighanem a szerző által is

kiemelt „munkamegosztás” elve jelent itt minőségi változást a korábbi stádiumhoz képest. Kitérő a Hésziodosz-elemzés (267. skk.), elsősorban annak kimutatása, hogy a Hésziodosz *látszólagosan* ciklikus szemlélete mennyivel „történelmibb” és egyben racionálisabb az ókori Kelet *valóságos* elképzelésénél. Analóg jelenségek közötti — s a felszíni azonosság mellett is — álló — *lényegi* különbségek finom elemzésére ad példát az orfikus „kerék” és az indiai hasonló szimbolika között tett összehasonlítás. (292. skk.) A „kerék” szimbóluma — Keleten a változatlanul ismétlődő rosszba való belenyugvás jelképe — az orfizmusban éppen a rossztól való szabadulni-akarással, megváltás-vágy kifejezője: ugyanazon jelkép ellentétes törekvések kifejezőjévé is válhatik.

Eredeti és meggyőző elemzések során fordul szembe szerző Kerényi Károly Prométheusz-interpretációjának „tragikus bűn”-elméletével. (308. skk.) Legfeljebb egy ponton fogalmaznék szerzőnél óvatosabban: az elveszett két rész (A felszabadított Prométheusz és A tűzhozó Prométheusz) rekonstrukciójának kérdésében. Aligha képzelhető el, hogy Zeusz a tragédiaíró szerint végül alulmaradt volna a titánnal szemben. Zeusz világalma, az istenek közötti vezető szerepe és isteni mivoltának az erkölcs öréként való értelmezése Aiszkhülosz számára vallási realitás, amelytől nem térhetett el. Az „istenek és emberek atyja” nem maradhatott alul a bármily tiszteletreméltó titánnal szemben. Csupán *kölcsönös* kompromisszum és „megbocsátás” lehetett a végső, kibékítő megoldás: de nem Zeusz veresége.

Egy fokkal még tovább mennék szerzőnél Hérodotosz „történetiségének” értékelésében. Az a kissé gyermekded kifogás, amit Collingwood hangoztat a „szűk kronológiai perspektíva” emlegetésével (vö. 369. skk.), nem mentegetésre szorol, hanem elutasítást érdemel. Éppen ebben áll Hérodotosznak talán legigazibb történetírói nagysága: tudja saját ismereteinek korlátait — amelyek elkerülhetetlenek voltak — és ezért korlátozza magát a

számára még megfogható történeti korok elbeszélésére. Nem mintha a távoli múlt meglétéről nem lett volna fogalma, hanem azért, mert az erre vonatkozó mitikus és legendás hagyományokat kritikával kezelte. *Amikor műve bevezetésében egy kézzelgyintéssel intézi el a mitikus hagyományokat — akkor született meg valószínűleg a racionális történettudomány.* Hérodotosz fellépése legékesebb cáfolata a görög gondolkodás állítólagos történetellenességének, illetve történet szemlélet kialakítására való alkalmatlanságának.

Talán csak utalnék a Platón-elemzés igen magas, és minden vulgarizáló tendenciával szakító színvonalára. (Vö. főként a 371. sk., 405. skk.)

*

Lukács József dolgozatának vázlatos áttekintése is — amelybe az opponens hivatali kötelmeinél fogva is beleszólt a maga itt-ott eltérő álláspontját, néhol talán okvetetlenkedésnek is tűnő észrevételeit — meggyőzött arról, hogy valláskritikai és filozófiai irodalmunk kiemelkedően értékes alkotásával állunk szemben. Tárgyi felkészültsége — a szorosabban vett vallástörténeti fejtegetésekben is — a kérdések lényegét illetően kifogástalan, irodalmi ismeretei bőségesek, vizsgálódásának szempontjai magas színvonalúak és eredetiek, eredményei jórészt meggyőzőek: legfeljebb helyenkénti pontosításuk, illetve kiegészítésük, nem pedig lényegi módosításuk látszik kívánatosnak. A munka méltó beteljesítése a szerző eddigi értékes résztanulmányainak. *Messze meghaladja egy kandidátusi értekezés szintjét és megítélsem szerint a doktori szint elérésére is alkalmassá teszi szerzőjét.* Az opponens azzal a megállapítással zárhatja értékelését, hogy az előterjesztett disszertációt a szóbeli vita alapjaként elfogadja és szerzője számára — eredetileg a többi opponenstől függetlenül, de most már opponens társaival teljes összhangban — a *filozófiai tudományok doktora* tudományos fokozat odaítélését a legjobb meggyőződéssel *javasolja.*

Budapest, 1971. február.

HAHN ISTVÁN
egyetemi tanár

HOZZÁSZÓLÁSOK

Lukács József disszertációja, mely „A kereszténység előzményeinek vallási tipológiájához” címen a keleti vallások legjelentősebbjeinek, valamint a görög poli-

teizmusnak elemzését tartalmazza, minden szempontból sikerült munka. Anyagában részben a hegeli vallásfilozófiára, az elidegenüléses marxizmus elemzésére, továbbá az ázsiai

térmelesi módnak a marxizmus klasszikusai által történt jellemzésére, Collingwoodra, Thomsonra, Levadára stb., vagyis a kérdéssel foglalkozó legszínvonalasabb irodalomra támaszkodik és ilyen szempontból is a legmegfelelőbb orientációt nyújtja. Mindez azonban még nem tenné igazán értékes művét, ha nem volna egy olyan vonása, amely mintegy végigvonul a könyv egészen és végeredményben a vallási tipológia társadalmi alapjai és belső struktúrája szempontjából is kulcsdésnek bizonyul. Erről a problémáról szeretnék néhány szót ejteni.

A probléma lényege az, hogy Lukácsnak sikerül bebizonyítania: minél magasabb fokúak a társadalmi ellentmondások, annál magasabb típusú hamis tudati és általában tudati képződmények születnek meg ennek nyomán. Például a közönségi földtulajdon és a magántulajdon ellentmondása önmagában biztosítja azt, hogy mintegy lehetőségként jellemezhetném és korántsem véletlen ilyen szempontból, hogy a disszertáció „főhőisévé” az aiszkhüloszi Prométheusz női ki magát. Ez a személyiségközpontúság határozza meg a keleti filozófiák ábrázolását. S noha kétségtelen, hogy — mint a disszertens maga is említi — a keleti filozófiák és vallások igen sok értéket tartalmaznak, éppen ebből a szempontból analizisük azt mutatja, hogy szegényesebbek a görög mitológia világánál. Ez a szegényesség azonban korántsem zárja ki azt, hogy bizonyos motívumaik, legyenek azok szervezeti, mint a szerzetesrendek, vagy kategória-jellegűek, ne térjenek vissza magasabb fokon akár a kereszténységben is.

Van azonban még egy mozzanat, ami indokolja és aktuálisá teszi a keleti vallások tárgyalását. A modern irracionalista filozófia Schopenhauertől kezdve Eduard Hartmannon át egészen a mai beat-mozgalom zenbuddhizmusáig nemegyszer közvetlenül is visszanyúl a keleti világkép bizonyos passzív, kvietisztikus elemeihez. Ennek okát természetesen ez a disszertáció nem derítheti fel, de mindenesetre bizonyos motívumok közösségére céloz és ebből a közösségből érthető meg, hogy olyan elképzelések, mint pl. Toynebeé vagy Radhakrishnané, megkísérlik a különböző vallások egyeztetését az örök valós vagy más elnevezés segítségével. A vallási integráció ezen elképzelései világosan

mutatják, hogy mennyire aktuális az olyan tipológiai vizsgálat, melyet Lukács disszertációja reprezentál, és hogy ezek a különböző típusok egy időszakban egymással szembenállók voltak ugyan, de más, magasabb fejlettségi fokon a már meghaladott vallási elemek visszatérhetnek az elidegenülés újabb formáinak és újabb melységeinek feltárulásával.

Azokban az ellentétesség, mely minden vallási elképzelés mélyén oly pozitív szerepet játszik, Lukács disszertációja egészen végigvonul. Csak az ellentmondás, tehát olyanok, mint a magán- és köztulajdon, a természetadta viszonyok és a törvényadta viszonyok, tehát a phüszisz és nomosz vagy más vonatkozásban a phüszei és theszei, a jog és erkölcs, a pénz és áru, a test és lélek stb. reális és fantasztikus módon felmagyított ellentmondásai tendetik az alapját annak, hogy magán a valláson belül ki lehessen mutatni a társadalmi fejlődés számára értékes és értéktelen mozzanatokat.

Ez a felfogásmód bizonyos értelemben határozott ellentéte a napjainkban oly divatos strukturalizmus világ- és mítosz-felfogásának. (A kifejtés benső logikája következtében nem is kerülhet sor a strukturalista felfogással való nyílt polémiára, de ennek ellenére a polémia benne lappang a gondolatmenetben.) Tudniillik a strukturalis okságok, illetve ezen okságok nyomán megjelenő társadalmi és ideológiai tendenciák kétségtelenül szerepet játszanak egy-egy társadalom fennmaradásában. De legalább olyan szerepet játszanak éppen az oppozíciók következtében és az oppozícióteremtő erejük következtében egy-egy társadalom felbomlasztásában is. A disszertáció ezeket a mozzanatokat nagyon finoman előlegzi, mint elvont lehetőséget, már a keleti gondolkodások tárgyalásában is, de reálisan és helyesen ezeknek a megjelenését az európai fejlődéssel és elsősorban a személyiség kialakulásával köti össze. Így jön létre például a görög mítoszon belül nem csupán a Kronosz-mítosz, mely mint a könyv helyesen jelzi, a föld és az ég mozdulatlanságának szimbolikus végét, illetve e kettő ölelkezésének szimbolikus végét jelenti, hanem a mítoszon belül a mítoszvilágot felbomlasztó elem, nevezetesen a Prométheusz-mítosz, valamint ugyanezt a mítoszvilágot bomlasztó Dionüszosz-mítosz és ennek szélsőséges orfikus formája.

Meg kell jegyezni, hogy az Apolló- és Dionüszosz-mítosz ellentmondásának találó jellemzése a disszertáció egyik nagy értéke, de kétségtelen, hogy hasznára válna a disszertációnak, ha Lukács legalább széljegyzetszerűen foglalkozna azzal: mennyire

ellentétes módon tárgyalja ő ezt az oppozíciót, mint Nietzsche tette a „Tragédia eredeté”-ben. Viszont Lukács jellemzésének megvan az a nagy értéke, hogy nagyon is célratörően mutatja be azokat az elemeket, amelyek már a görög gondolkodásban a kereszténység felé mutattak. Nála szintén egy dráma játszódik le az oppozíciók között, csak hogy ez a dráma nem irracionálisztikus ihletésű, hanem az objektivitás talaján jön létre. És szemben Nietzschével, aki a dionüszoszi elemben nem csupán irracionálisat, hanem egyúttal antidemokratikus és így az ő felfogása szerint keresztényellenes tendenciát is felfedez, a Dionüszosz-mítosz reális értékelését Lukács adja meg. És ha napjainkban oly sokan feltámasztják is a nietzschei felfogást, mint pl. Pierre-Aimé Touchard „Dionüszosz” című könyve, akkor érezhető, hogy mennyire polemikus és aktuális az ezzel kapcsolatos fejtegetés Lukács Józsefnél.

Az oppozíciók termékeny volta egymást nem kiegészítő, hanem leküzdő hatása olyannyira vezető szempont Lukácsnál, hogy mind a szofistikák értékelésében, mind pedig a platóni filozófia értékelésében határozott és értékes karakterrajzokhoz vezet. Ezek az értékelések következtéseibek, mint az eddigiek és így a szofistikákat határozottabban tudja a demokrácia sajá-

tos periódusához kötni és Platont pedig úgy elemezni, mint aki számára végeredményben a keleti típus mint állam és társadalomberendezkedés példaképpé vált. Nyilván ez az oka annak, hogy a korai, még platonista indítású kereszténység oly sok mindent felvehetett magába a keleti vallások — alapjában véve a kereszténységgel ellentétes — sajátágaiból. S nyilván ez az oka annak is, hogy a kereszténységben mint vallási típusban az immanens ellentmondás egy drámai tan kifejlődésévé változik át, amelyben szerepel a szenvedés és a megváltás, amelyben tehát szerepelnek mindazok az elemek vallási formában, melyek a görögségben drámai formát öltöttek. A kereszténység a drámát vallássá változtatta és ezzel sikerült egy olyan mozgásteret teremtenie a maga számára, amelynek segítségével különböző korszakokhoz rugalmasan alkalmazkodott. Lukács törekvése viszont az, hogy a vallást visszaváltoztassa drámává, vagyis visszavezesse az emberi cselekvésre, az emberi konfliktusokra. Ez is oppozíció, de ismereteim szerint ebben a kérdésben a legtermékenyebb oppozíció, mely hol vitává, dialógussá, hol pedig új tudományos eredmények felé fejlődik.

Mindezek alapján javasolom a disszertáció elfogadását.

HERMANN ISTVÁN

a filozófiai tudományok doktora

Budapest, 1971. szeptember 6.

Saját szaktudományom, a görög filológia nézőpontjából fűzők néhány megjegyzést az értekezésre. Egyáltalán nem kívánom tehát a problémákban és elemzésekben gazdag, metodikailag sok új vonást tartalmazó, kitűnő és széles körű tájékozottságról tanúszkodó disszertáció részletes elemzésébe bocsátkozni; mielőtt azonban a görög vallástörténet egyes jelenségeinek s általánosabb összefüggéseinek újszerű megvilágítását méltatnám — helyenkint kritikai észrevételeket is téve — vagy a kutatás folytatásának lehetőségeire és teendőire rámutatnék, értékelnem kell a munka módszertani fontosságát.

A filológia — kiváltképp pedig a klasszika filológia — sok évszázados, sőt (a hellenisztikus kutatásokra gondolva) immár kétezer esztendősi hagyományaiiban a konkrétumok analitikus vizsgálata és (eltékintve most a mikrofilológia múlt századi pozitívizmusától) az indukciós általánosítás vált metodikai törvénnyé. Az általánosítás tartalmi mikéntje és a történeti összefüggések, oksági kapcsolatok vagy jelenségbeli analógiák megkonstruálása ter-

mészetesen mindig a vizsgálat világnézeti függvénye volt és marad *tartalmilag*. Egészen más megállapításokra jut pl. Kerényi, mint Thomason, s ismét másra Graves, mint (hogy méltó magyar példát említsünk) Trencsenyi-Waldapfel Imre — akár ugyanazon motívumok elemzésekor is. *Formailag* azonban nagyjából megegyeznek abban, hogy az egyesből kiindulva keresik az általánost, a tudományos általánosítás lehetőségét.

Ez természetesen elnagyolt, vázlatos képlet. Éppen a világnézeti-történetfilozófiai meghatározottság árnyalja a képet; a mikrofilológia meghaladásának, tehát az ókortudomány korszerűsítésének lényegileg általános vonása századunkban, hogy bizonyos premisszákból indulnak ki a kutatók: dedukciós úton kísérik meg, hogy a részjelenségek tanulságait teljesebbé tegyék. A kimondott vagy kimondatlan premisszák ismét csak különbözők, sokszor ellentétesek: a görögség (s általában a történelem) hegeli értelmezése, az „általános emberi” idealista koncepciója, a „görög csoda” taine-i felfogása, az

(állítólag) örök mozzanatok egzisztencialista interpretációja, a jungi—adleri lélektan nézeteinek történetietlen belemagyarázása, az etnikai — sőt, faji — motívumok misztifikálása stb. stb. a hamis vallásértelmezés és önkényes antikvitásfelfogás hullámaít kavarta fel. A marxista ókori kutatás (közelebről pedig a vallástörténet) természetesen a történelmi materializmus módszerével igyekszik elemezni és általánosítani; a megközelítés premisszáiban tehát gyökeresen különbözik az idealista metódusoktól; a kutatás dedukciós „vonálnak” materialista felfogásával és alkalmazásával teljesen másképp konstruálja meg az indukción és a dedukción dialektikáját.

Visszatérve azonban e szaktudomány metodikai specifikumára, ismét hangsúlyozzuk, hogy a filológia — toto genere — mindig az egyesből indul ki. Ez természete és szakmai parancsa, de ugyanez okozhat (és okoz is) számos tévedést vagy félreértést: bizonyos beszűkülést, illetve annak indokolt vagy indokolatlan látszatát. — Ellenpólusa ennek a módszernek (szakmának) a filozófiai megközelítésnek, illetve a dedukciós metódusnak azon véglete, amely a történetileg általános sémáiba kívánja elrendezni vagy beszorítani a vizsgálati anyagot. Az egyoldalúság itt ellenkező előjelű tévedések, hibák forrása lehet, ha a kutató mellőzi vagy elnagyolja a konkrét jelenségek konkrét vizsgálatát, s így legfeljebb egy marxizált hegelianusság szintjére ér el, nem pedig az eleven, új eredmények birtokában megújíthatni képes marxizmust.

Lukács József a vallás különösségének vizsgálatában és a vallási tipológia elemzésében szerencsésen társítja a két kiindulást, bár természetszerűleg az általánosnak juttatja az elsődleges érvényt. Ezt maga is okosan és tiszteletreméltó szerénységgel hangsúlyozza. A vallásnak — mint az elidegenülés különös tudatformájának — a megragadásában, a vallási típusok társadalmi meghatározottságának, e tudatforma ellentmondásos egységének és történeti mozgásának elemzésében számos olyan eredményre jut, amely okvetlenül megtermékenyíti a konkrét korokkal, vallásokkal, ideológiákkal, kultúrákkal foglalkozó szakstudiumokat is.

Talán legértékesebb eredménye, hogy új bázisra helyezi a vallási analógiák értelmezését. Szemben a formai egyezéseket csupán regisztráló vagy szellemtörténeti káoszba fullasztó kutatókkal, de szemben a vulgármaterialista megállapításokkal is, az ázsiai és antik termelési módok egyező és különböző vonásait tekintve meghatározónak a keleti és a görög vallás viszonyának, illetve különösségének alakulásában.

Jó példa módszerének eredményességére — egyebek között — a végzetfelfogások, a világciklusok különbözőségének vagy a stabil, illetve aktív elemek túlsúlyának megvilágítása, a görög antropomorfizációnak, a filozófiai és vallásos tudatszféraának (e kettő differenciálódásának, majd bizonyos integrációjának) történetileg konkrét analízise. Ugyanez teszi lehetővé — a további kutatásban nyilván teljesebbé — a kereszténység kialakulásának, majd továbbalakulásának illusztrálását a különös síkján. Nem kevésbé fontos az az érzékeny és árnyalt értelmezés, amely a vallás érzelmi komponensére irányítja a figyelmet. Az elidegenülés marxi felfogásának jó alkalmazásával oldja fel a vulgarizálás korábbi görceit — akár a vallásnak az osztálytársadalmakra szűkítő értelmezésével, akár a különböző tudatformák poláris és antagonisztikus tételezésével szemben.

Igaza van abban is, hogy ember és természet viszonyának ideológiai megragadásában a társadalmisított-humanizált természetet tekinti alapvető kategóriának. Jogosan lép fel a misztifikálás ellen. Itt azonban tovább lehet és kell majd lépnie. Megkülönböztetendők ugyanis a vallási rendszerek típusai (ezt megadja az értekezés) és a vallási képzetek típusai. A természeti jelenségek tudati tükrözése — úgy tűnik — lényegesen több rokon vonást és lényegesen maradandóbb stabilitást mutat, mint bármely vallási kodifikáció. A Hold és a menstruáció ciklikussága, a napforduló, apály és dagály, a természet halála és feltámadása, a szerelem misztériuma, a születés titokzatossága, az ember kiszolgáltatottsága a kiszámíthatatlan természeti erőknél (hogy csak a legismertebb példákra utaljék, amelyekre hivatkozva minden idealista vallástörténész éppen a történeti lényegyet operálja ki a vallási tudatból és a formai analógiák sorozatával „kápráztatja el” olvasóit) — mindez és sok más tapasztalás téves tükrözése csakugyan olyan képzeteket és rítusokat hozott és részben hoz létre (pl. könyörgő körmenetek esőért), amelyek túlélték a különféle termelési módokat és az azoknak megfelelő vallási típusokat. Ennek számbavétele semmiképp nem rontja le a tudati torzulásoknak az elidegenülésből való deriválását. Lukács József néhány utalással ki is tekint a probléma ezen vonatkozása felé: a tipológia lényegéhez és dialektikus módszeréhez tartozik azonban a tematikai bővítés, ami az értekezés pozitív mondani-valóját és polemikus jelentőségét egyaránt gazdagítja.

Engedtessek meg néhány észrevételt az értekezés konkrétumairól.

A „Vallási elidegenülés és vallási szer-

kezet" című bevezető fejezet („Világosság”, 1970. júl. melléklet) körültekintően és meggyőzően alapozza meg a módszert. Elvi vitám nincs a szerzővel (legalábbis a fentebb elmondottakon kívül), csupán az iránt táplállok némi szkepszist, hogy (amit első, * I. alatti jegyzetében ír) „a fejlettebb képződmények nyújtanak kedvezőbb betekintést a kezdetlegesebb alakok szerkezetébe”. Ez nagyjából — de csak nagyjából — igaz; amiképpen pl. az osztálytársadalom valamely fejlettebb formációjának ismerete megkönnyíti az előző formáció vizsgálatát, úgy egy későbbi vallási típus ismerete is támogatja az előzmények analizálásához. Csorbitja azonban a módszer-tani tétel igazságát, ha — tegyük fel — a törzsi-nemzetségi társadalom mozgástörvényeit vizsgáljuk: egyáltalán nem bizonyos, hogy így kell elindulnunk, sőt a hamis analógia veszélye kísért. Hasonlóképpen gondolnám problematikusnak, hogy osztálytársadalmak és ősközösségi társadalmak vallási típusait és egyes képzeteit így kívánjuk szembeesíteni; bármennyire jogos ti. az elidegenülésnek és — ezzel együtt — az elidegenült tudatformáknak kiterjesztése a törzsi-nemzetségi társadalomra, azt az ugrást is szükséges vizsgálni, amely az osztálytartalmú állam születésével következett be. Ez az ugrás módosította és kiteljesítette a vallási tudatot — nem csupán formailag, de funkcióiban is.

Ez a bővítési igény semmiképp sem ellenkezik a fejezet további fejtegetéseivel. Kiváltképp fontosnak tartom a vallási elidegenülés definícióját (11.), a statikus és dinamikus absztrakciók tipizálását (12.), valamint a társadalmi gyakorlat és társadalmi állapotok ellentétének tudati tükrözését. (13.) Ez utóbbi dolgában, első sorban az istenek és isteni princípiumok kettősségének vagy hármasságának, egy és több dialektikájának vizsgálatában messzire vezetnek a szálak; másutt utal ugyan a szerző a görög monoteizmus egyes jelenségeire, de ebben is folytatni kell a vizsgálatot, éppen a tipológia jegyében.

Jellemző példa a disszertáció bizonyítási precizítására, ahogyan a marxí aforizma („A vallás a nép ópiuma”) utóéleti torzulását kimutatja (16.), vagy ahogyan spontaneitás és emocionális látszólagos túlépéséről szól a vallásos filozófiák esetében. (19.) Szellemes és tömör igazságokat olvashatunk a vallás racionalizálásának elvi képtelenségéről is (21.), ami a történetileg konkrét vizsgálódásokhoz mások számára is fontos lehet, de aminek árnyaltabb kifejtését (pl. a görög kozmogóniák és kozmológiák vagy az eleai pseudo-vallásosság figyelembevételével) némileg hiányoljuk.

A „Vallás és történelmi tudat I.” című fejezet („Világosság”, 1966. jan. melléklete) a keleti és nyugati vallástípusok igen jó differenciálásával gazdagítja nemcsak ismereteinket (ez végül is az értékezés olvasóinak felkészültségétől függ, de imponáló az a tárgyi extenzitás, amely az alapvetést jellemzi), de első sorban a megközelítés új útjainak-módjainak tisztázásával ébreszt elismerést. Jó látnunk, hogy az ázsiai és antik termelési mód sajátosságainak és viszonyának kutatásában a *Tőkei Ferenc* műveiben megalapozott módszert miképpen hasznosítja és egyes vonatkozásokban kritikailag értékesíti a szerző. Külön kell kiemelni „A világfolyamat mint körforgás” című alfejezetet (14. skk.), ahol a két vallási típus hasonló képzecsoportjának mélyén rejülő különbségeket dokumentálja, nagyon világosan és az anyag gazdaságos sűrítésével. Ugyanakkor a ciklikusságnak bővebb körülemzése — mint fentebb céloztam rá — további eredményeket hozhat. Nem kevésbé fontos a záró alfejezet (19. skk.), „a transzcendens optimizmus és transzcendens pessimizmus” dialektikus egységének fejtegetése.

Ugyanezen fejezet II. része („Világosság”, 1966. dec. melléklete), amely a történeti változásnak a görög vallásban és filozófiában tükröződő gondolatait ismerteti, helyesen cáfolja azt a felfogást, amely — Dilthey és Spengler nyomán — ahisztorikus és történelemellenes filozófiával vádolta az ókori görögöket. Ezt a vádat a modern ókortudomány már nem is veszi komolyan, mégis hasznos többletet nyerünk a polémiával; s hadd legyünk kissé igaztalanul maximalisták: még többet nyernénk, ha a szerző az egzisztencialista ékorértékeléseket is számításba venné, amelyekben az emberi lényeg történetetlen abszolutizálása — nem mellékesen Kerényi hatására és Heidegger kultúrfilozófiájában — a mai polgárság szellemi stabilizálására szolgál, éppen a görögök nevében. Másik, nem kevésbé maximalista igényünk az lenne, hogy a klasszika-filológiai szakirodalom újdonságait szélesebb körben hasznosítsa a szerző; igaz ugyan, hogy az itt és másutt is említett R. G. Collingwood reprezentáns tudós, de — akár a filozófiával, akár a görög történettudománnyal kapcsolatban — nála jelentősebb vagy önállóbb szellemű ókortudatók is vannak. (Ha már ennél a témánál tartunk, megjegyzem, hogy Thomson eredményeinek hasznosítása és kritikája a szerző erényeihez tartozik; kár azonban, hogy az orfikával és püthagoreizmussal kapcsolatban nem alaposabban bírálja Thomson egyes megállapításait.) Az egész disszertáció legjobb részei közé tartozik a görög istenek

antropomorfizációjának elemzése (7. skk.), a görög polgárnak mint a polisz konstituen-sének megrajzolása (10.), Apollón és Dionüszosz viszonyítása (15. skk.), az orfika két vonalának valószínűsítése (20. skk.) vagy a szenvedés-képzet és gazdasági kiuttalanság összekapcsolása. (Uo.) Egyet-értek az aszkhüloszi „Prométheusz” val-lástörténeti interpretációjával is (23. skk.), bár itt viszonylag kevés az igazán új eredmény. Szellemi nővumként és tanul-sággal olvassuk fejtegetéseit a szofisták fejlődéstudományáról (29. skk.), kiváltképp pedig Démokritosz társadalomfilozófiájá-nak mechanisztikus vonásairól, arról, hogy — „számos tekintetben a szofisztika kont-rapunktjaként” — miképpen és miért becsüli alá a szubjektív társadalmi aktivi-tást. (34. skk.)

A vallástipológiai érvelés szempontjából természetszerűleg másodlagosak olyan rész-letek, amelyek a vallástörténet — kiváltképp a komparatista vallástörténet — tekintetében fontosak lehetnek. A szerző tehát indokoltan elégszik meg a „törvény” és „természeti törvény” vagy „iratlan törvény” viszonyításának vázlatos kifejté-sével, gondolatmenete azonban a téma folytatását sugallja és segíti elő. Ugyanezt mondhatjuk az „istenek törvénye” fogalom vizsgálatáról, amelynek a pontos értelme-zése (vö. Heinemann és Laroche kutató-saival) filológiai és problematikus (neve-zetesen abban, hogy az „istenek” geniti-vust miképpen interpretáljuk, gen. obiect-ivusként vagy possessivusként), továbbá az egy Moira és a Moirák gondolkodástör-téneti viszonyáról (a prioritás eldöntésénél talán az itáliai vallás korai absztrakcióit is figyelembe lehet venni) vagy egyes istenek és vallási princípiumok (Ananké, Tükhé) képzőművészeti előfordulásairól, ami az antropomorfizáció történetéhez nyújthat adalékokat (szemben a „pepró-menon” és rokon értelmű absztrakciókkal).

Néhány apróság vitát vagy korrekciót kíván. Rendkívül fontos gondolatsort ol-vasunk a görögök népi vallásáról, s ez már csak azért is elismerést kíván, mert a magyar klasszika filológia — ide értve a népszerűsítő vallástörténeti műveket is — mindeddig kevés figyelmet szentelt e témának, s az „olümposzi” (homéroszi—hésziodoszi) vallást a görög vallás egészével azonosította. Indokolt tehát a parasztlak hiedelmeinek és rítusainak számításbavé-tele az objektív történeti teljességhez. Kár azonban, hogy e helyes célkitűzést a meg-valósításban kissé elnagyolja a szerző (9. k.); inkább valószínűsíthető konstrukció-ként, mint bizonyított tényként szükséges tekintenünk a népi vallásról szóló részletet (pl. azt, hogy ebben — valóban csak ebben?

— „a polisz természetfölötti arculatot is nyer” (10.)), a paraszti függőség új for-májának ideológiai következményeként. Hasonlóképpen tűnik kétségesnek a *korai* orfika értékelése (Thomson nyomán), mind a Dionüszosz-kultusz és orfika azonosító viszonyításában, mind a történelmi tudat formálását illető méltatásában (18.), noha a hagyományos Tér-princípiumnak az Idő-princípiummal való felváltását rendkívül találóan vázolja a folytatás.

A *görög historiográfia* kezdeteiről szóló fejezet a történelemszemlélet szekularizá-ciójának és racionalizálódásának fontos csomópontjait elemzi. Helyesen bírálja a szerző Collingwood leszűkítő és elszegény-sítő Hérodotosz-felfogását, de tovább lehet (és kell) menni: Hérodotosz korántsem *egy* város történetének meghatározott sza-kaszáról írt, hanem — az oksági össze-függések hol hagyományos-mitikus, hol racionálisabb feltárásával együtt — az egész görögség és az egész Ázsia múltját térképezte fel. Jól ismerteti Hérodotosz valószínűsítési módszerének szemléleti lé-nyegét. Annál inkább hiányoljuk a thukü-didészi életmű érdemi analizisét, mint amely az emberi történelem és történelem-formálás demitizálásának első és klasszikus remeke.

A filozófiai intermezzónak minősített Plátón-fejezet — egészében — szintén becses. A szövegek alapos (bár teljességre természetesen távolról sem törekvő) inter-pretációja vezet az ideatan gondolkodás-történeti lényegének megrajzolásához — elvi határozottsággal, a primitívizáló sémák elkerülésével. Sajnálatos azonban a korrajz vázlatossága: a IV. század első felét jellem-ző gazdasági-társadalmi változásokról (föld-koncentráció, bankuzsora, a kisáruterme-lés válsága, a rabszolgák számának meg-növekedése), amelyekről pedig hiteles for-rásaink vannak (elsősorban Xenophónra és a szónokokra utalnék, de természetesen Arisztotelészre is), keveset ír a szerző és kissé rendszertelenül. Elnagyolja az áru-csere és a kereskedelem alakulását, s kizá-rólag a hanyatlás jegyeire figyel, pedig az összkép lényegesen bonyolultabb.

Igen jók viszont azok a gondolatmene-tek, amelyek — az arisztokratikus vonások erősödését tekintve meghatározó jelentő-ségűnek az egykorú filozófia fő tendenciá-jában — arról szólnak, hogy az eleaták implicit idealizmusa miért és hogyan vált explicit idealizmussá Plátón életmű-vében. Nem kevésbé fontos — az egyes embert a szubstancia járulékvá lefo-kozó ázsiai fejlődéssel szemben — az objektív világtrend és a szubjektív tényezők dialektikájának hangsúlyozása, ugyanak-kor az *egy* plátóni funkcionáltatásának

korlátozottságára utaló részlet, hogy ti. ez a bölcselet a szintézist csupán a szubjektivitás síkján állítja helyre. „A szubjektív felfogott objektivitás abszolutizálása” valóban a platóni rendszer lényege. Okvetlenül igaz tehát az a megállapítás, hogy itt mintegy magasabb szinten termelődik újjá a már meghaladott, primitív vallásosság. „Mindenről” természetesen nem szólhat ez a fejezet sem: csak a legfontosabb vonást vázolja, pl. Platón társadalomelméletéről — jó differenciálással és a vulgarizálás bírálatát is nyújtva; ha (= mivel) pedig a vallásfilozófiai témához ennyi elegendő, csak egy Wöpke-féle filológus kérhetné számon az irdatlan szakirodalom hasznosítását vagy kritikáját. Kitérő meghatározásai közé tartozik, hogy „a platóni álláspont kritikai álláspont, de — mint egyébként minden vallásos-idealista kritika — elidegenedett állapotok kritikája az elidegenedés talajáról”. Hasonlóképpen sikerült a görög „világtörvény” specifikumának érzékeltetése vagy az a megállapítás, hogy „a történelmi változás radikális ignorálása, az örök formák keresése nyilvánvalóan az 'ázsiai' termelési mód hellén reneszánszának megvalósítása érdekeitszolgája Platónnál”, hozzátéve, hogy ez az idealizmus „nem vonhatta ki magát az antik tulajdonforma hatása alól”, tehát a

keleti utópiáknál rugalmasabb és haladóbb szellemű lett.

Látványos, de erkölcstelen vállalkozás lenne valamiféle hiányjegyzéket terjeszteni elő akár a disszertáció egészével, akár csak a Platón-fejezettel kapcsolatban is. Csupán annyit kívánnék megjegyezni, hogy szorosan a témához tartoznék Platón ideatanának és logikai módszerének megkülönböztetése: vallásos jellegű misztikum és kristálytisza fogalmi gondolkodás drámai ütközésének vagyunk itt tanúi, egy olyan szellemi konfliktusnak, amely az absztrakciós igény magasba ívelésével és a világkép merev, görcsösen konzervatív, steril konstrukciójával a polisz nagyságának utolsó, haladásának pedig egyik első emléke. Vallásos abszolútum és emberi ráció ütközésének ilyen szempontú vizsgálata talán a további fejezetek szempontjából is érdekes lehet.

Ismételten jelzem, hogy elsősorban — majdnem kizárólag — klasszika filológiai tekintetben összegeztem megjegyzéseimet. Más korszakok és kultúrkörök szakemberei bizonyára sokasíthatják a méltató vagy vitázó adalékokat, de — gondolom — a vallástörténet és a filozófiatörténet minden munkáját tisztelettel tölti el a disszertáció hatalmas anyaga, a tipológiai módszer meggyőző alkalmazása és a részletanalízis sok konkrét igazsága.

FALUS RÓBERT

LUKÁCS JÓZSEF VÁLASZA

Hadd kezdjem egy szubjektív megjegyzéssel. Amennyire hálás vagyok tudós opponenseim, Mátrai, Kónya és Hahn elvtársak elismerő véleményéért, annyira világosan kell látnom saját vállalkozásom nehézségeit. Ezek jórészt tárgyi jellegűek: a marxista valláselmélet s ezen belül speciálisan a vallástipológia viszonylagos kidolgozatlansága, az elemzéshez nélkülözhetetlen formációelméleti kérdések körüli vita, a tipizálással járó kockázat, másszóval az, hogy az egyes vallások tipikus jegyeinek egymástól való szükségszerű elhatárolása nem kelt-e olyan látszatot, mintha kapcsolataikról és közös vonásaikról megfeledkeztem volna, s egyáltalán: egy marxista vallástipológia szükségességének kérdése.

Mindhárom opponensem jogosultnak tekinti az ilyen tipológiai megközelítést: Mátrai elvtárs a típuskutatás fontossága, a társadalmi és tudatformák történeti és logikaegysége jegyében szükségesnek látott eme „másodfokú” általánosítása miatt helyesli ezt az utat, amelyen haladva előmozdítható a tényleges történelem és a

tényleges vallás jelenségvilágának jobb megértése, ennek révén pedig a filozófiai általánosítás adekvációja és gazdagítása. Hahn elvtárs — ezzel egybehangozva — azt emeli ki, hogy szükséges az egyes termelési módok és a nekik megfelelő vallási formák közti összefüggés behatóbb vizsgálata.

Ami engem illet, a fentiekén kívül még két ok indított el a jelzett irányba. Ismeretes, hogy a polgári alapon álló vallástipológia, amely jórészt szellemtörténeti kategóriák alapján különböztetette meg a vallásokat, s tipikus jellemzőiket egy általános szellemi elvhez (Max Webernél pl. az etikai racionalizmushoz, illetve a miszticizmushoz mint ideáltípusokhoz) való viszonyuk alapján határozta meg, előregyártott skatulyáiba gyömöszölte mindazt, amit e vallásokról jóformán a priori feltételezett. Ilymódon — számos helyes megállapítása ellenére is — diszkreditálódott mind a szaktudományok, mind a filozófia színe előtt, arról nem is szólván, hogy alapjában véve kizárta a vallások történetében a változások társadalmi okai-

nak kielégítő feltárását, s végső soron maga is történetietlenné vált.

Tény azonban, hogy — a mitológémák minden hasonlósága, sőt kontinuumja mellett is — feltűnő sajátosságok különböztetik meg az egyes vallásokat, vallási csoportokat egymástól, s így tipikus vonásaik meghatározása mégsem mondható feleslegesnek. E tekintetben nem biztat eredménnyel, hogy a vallási formákat visszavezessük társadalmi-gazdasági alapjaikra (ezen az úton például értelmezhetetlenek maradnának a *különböző* vallásokban szereplő *azonos* motívumok), hanem csakis az ellenkező, a Marx által ajánlott módszer: a társadalmi viszonyokból magyarázni azok vallási tükröképét.

Mint ezt Kónya elvtárs megállapítja, jómagam ezt az utat próbáltam járni. A vallás alapjául szolgáló társadalmi viszonyok viszont eleve ellentmondásosak s így vallási kifejezésük is az: kvázi-racionálisztikus és misztikus, kvietisztikus és aktivisztikus egyszerre. De a típuskategóriát éppen akkor ragadhatjuk el a szellemtörténetől, ha ellentétek egységének fogjuk fel, méghozzá olyan ellentmondásnak, amelyben a két oldal *sajátos* módon egyesül, amelyre valamelyik vonatkozás primátusa a jellemző, de amely alárendelt mozzanatként megtartja saját ellentétét is, ahol továbbá ez a kölcsönhatás — a típusban adott határok közt — maga is fejlődőben van, ahol tehát a képlet megszüntetve-megőrzi saját múltját és csíráként felmutatja a jövőjét sejtető lehetőségeket is. Mátrai elvtárs jogosan hiányolja a típusprobléma irodalmának részletesebb feldolgozását, de hadd hangsúlyozzam mentségemül, hogy (nem szólva itt a Hegelre, Weberre, Radhakrishnanra, Glasenappra, Thomsonra, Levadára vonatkozó nagyszámú utalásról) az *egész* munkát voltaképpen ez az irodalom provokálta.

A másik ok, amely miatt bele kellett vágnom a fejszét ebbe a fába, inkább gyakorlati természetű. Az irodalomban és a marxista valláskritikai propagandában gyakran ecsetelik a vallás szerepét az emberi aktivitás korlátozásában, hangsúlyozván, hogy lényegében a vallás idegen, természeti és társadalmi erőktől való független kifejezése. Eközben azonban — meggyőződésem szerint Marx és Engels eredeti intenciójától eltérően — sokszor figyelmen kívül hagyják a benne kifejeződő szubjektív mozzanatot, amelynek következtében a vallás illuzórikus *tiltakozásként* is funkcionál, s ezzel összefüggően a történelemben egészen a polgári forradalmak koráig — s pl. a harmadik világban helyenként még ma is — felkelések, forradalmak ideológiájaként is szerepelhetett. Termé-

szetesen nincsen szó valamiféle világnézeti konvergencia kereséséről. Arról azonban igen, hogy nem elégséges a vallások apologetikus-konzervatív elemének bemutatása és bírálata — évetően szükséges annak kritikai megvilágítása is, milyen körülmények közt misztifikálódik és egészül ki vallásos módon maga a társadalmi aktivitás. Azért is, hogy a párbeszéd lehetséges irányait sokoldalúan megvizsgáljuk, de még inkább azért, mert polémiánk ezzel az aktív, dinamikus vallásossággal szemben nem kevésbé szükséges, mint a kvietisztikus-kontemplatív jellegű vallásosság ellenében, viszont a vallásnak ez a keresztény típusban különös jelentőségű oldala az elemző bírálat más útját-módját igényli, mint a konzervatív vallásosságé.

Ez a gyakorlati szükséglet kétségtelenül hozzájárult ahhoz, hogy a vallási típusokat ne csak mint az emberi munkatevékenység, a termelési mód meghatározott rendszerének kifejezését és kiegészítését tekintsem, de e típusokat is mint statikus és dinamikus, emocionálisan és intellektuálisan affirmált elemek konkrét egységét elemezzem.

Hadd tegyek itt még egy megjegyzést. A vallási típusnak, mint a logikai és a történeti keresztteződési pontján szemléltetett ellentmondásnak a jelenségét Mátrai elvtárs „tipológiai szinkretizmusnak” nevezi. Valóban: mint minden ellentmondásban, itt is egyfajta kettősség jelentkezik. Ennek az ellentmondásnak azonban nézetem szerint az a sajátossága, hogy a két oldal bizonyos értelemben csak külsőlegesen egyesül a típusban (s ha közöttük közvetítéssel találkozunk, mint a jól ismert isten-hármasságok esetén, úgy e szintéziskísérelt végső soron formális marad) annak a szituációnak kifejezéseket, hogy az alapjául szolgáló emberi viszonyokra, valamint az ember és természet viszonyára is jellemző bizonyos értelemben az anyag és a tudat, objektum és szubjektum közötti közvetítések bizonytalansága, hiánya miatti szakadás. Éppen ez az oka annak, hogy az ellentétes érdekű osztályok ugyanazon vallás ellentétes mozzanatait különösebb nehézség nélkül használhatták fel és játszhatták ki egymás ellen.

Ami most már az emocionalitás szerepét illeti a vallásban, természetesen nagyon jól tudom, hogy — mint Kónya elvtárs megjegyzi — az érzelmi szféra a társadalmi spontaneitás fogalmával nem azonosítható, s hogy az emberi érzelem maga is a tudaton át jut kifejezésre. Nem is állítottam az ellenkezőjét, csupán azt, hogy a forradalmi mozgalmak fejletlenebb fokán a tiltakozás, a rebellió „öszönös jellegű”, nem-öntudatos, *főként* emocioná-

lisan motivált” (s nem véletlen, hogy ezen a fokon kiterjedt a vallás befolyása). A szövegben ezt követően pedig éppen arról van szó, hogy noha „magát a vallást racionalizálni nem lehet”, a mítoszok „konkrét interpretációja . . . teológiai-filozófiai modellek segítségével”, vagyis ideológiai úton történik, a Leninre való utalást itt mégis fontosnak tartottam, már csak azért is, mert itt mód nyílt a tudatos, de alapvetően érzelmi motivált cselekvés és az öntudatos cselekvés különbségének érzékeltetésére, a spontaneitás modern mítoszokban is kifejeződő formái és a vallás természetete közti hasonlóság hangsúlyozására.

Mátrai elvtárs elismerő szavak kíséretében arra is utal, hogy munkám nyomán alaposabban gondolkodnunk kell a materializmus és az idealizmus konkrét történeti viszonyán, amely csak történeti határszituációkban mutat fel antagonisztikus élességet. Az én értekezésem persze — természeténél fogva —, ahol tehettem, kiemelte ezt a világnézeti ellentétet. Ugyanakkor azonban valóban szerettem volna a differenciáltabb szemlélet kialakulását előmozdítani, némi magyarázatot próbálva adni arra a kérdésre, miért volt képes — a régi materializmus korlátozottsága folytán is — az idealizmus és a vallás arra, hogy bizonyos értelemben „kifejezze az aktív oldalt”. — Mindezt persze annak érdekében tettem, hogy a marxista materializmus dialektikus és történelmi módszere *termékenysége* hangsúlyozzom a világnézeti harcról lemondó opportunizmus és a szubjektívizmus hipertrófiáját képviselő anarchista eszkatológiák ellenében. Többek között ez volt az oka annak, hogy a marxizmus materializmusa forradalmi specifikumának kiemelésére törekedve — igazat kell adnom Mátrai elvtársnak — talán valóban kissé sommásan bántam a francia materialistákkal.

Hahn elvtárs megtisztelt, amikor kijelenti, hogy sikerült „a társadalmi valóságnak adekvát vallástipológiát” produkálnom. Mátrai elvtárs éles szemmel vette észre azt a törekvésemet is, hogy érzektessem mind a vallás mozgástörvényeit és az osztársadalmi fejlődést keresztjezőszínező hatását, mind pedig magának a társadalmi fejlődésnek az egyenlőtlenségét, továbbá a rokonszituációk mozgásának a vallási típusképződést befolyásoló szerepét.

Ami azonban már az általam vázolt tipológia adekvátságát illeti, Hahn elvtárs nem ok nélkül hangsúlyozza ennek bonyolult voltát. Tudjuk, hogy a társadalmi-gazdasági alapformációk sem léteznek vegytiszta formában, vallási tükröz-

képeik kényszerűen tipikusra redukált, lényegre koncentrált alakjai még kevésbé. Átmeneti mozzanatok nagy számmal találhatók, nemcsak Egyiptom és Mezopotámia esetében, de mondjuk a görög vagy zsidó valláson belül is. Kivételeket a filozófus is, a történész is, a filológus is nagyszámmal felderíthet — jómagam a típus tisztaságának, világos voltának kidomborítása végett tudatosan eltekintettem számos, általam ismert kivétel említésétől —, a kérdés csupán az, megcáfolják-e ezek a tipizálás alapelveit és az egyes vallások esetében konkrét megoldását?

Egyiptom és Mezopotámia tekintetében egyébként nemcsak a formáció specifikus volta okozta, hogy mellőztem vallási viszonyaik tárgyalását, hanem főként az a célkitűzés, hogy egy soron következő munkában a kereszténység zsidó és hellenisztikus előzményeit tipizáljam: az egyiptomi, szíriai, föníciai, mezopotámiai, kanaáni, iráni vallási fejlődés hatása vizsgálátának itt lesz a helye. Amit Hahn elvtárs e vallások üdvösség-képzeteiről, istenfiguráiról, sőt az üdvtörténet bizonyos csiráiról mond, s ami ezeket a közép- és kelet-ázsiai típusról megkülönbözteti — ténykérdés. Ezek a lényeges vonások azonban nem ítélnél meg egymagukban — a vallási típusban adott, velük ellentétes mozzanattal való kapcsolatukon kívül.

Hiszen például, noha Mezopotámiában személyes istenségeket valóban tisztelnek, ezeket ugyanakkor alá is rendelik a sorsnak, a világot egyetemesen irányító erőnek (a sumér *me*, az akkád *parszu*), a „törvénynek”, annak, ami meg van „szabva” — ha úgy tetszik „ázsiai” módon. Hozhatunk fel példákat a „lineáris” üdvtörténet keleti formáira, de nem feledkezhünk meg arról sem, hogy sok vallási formációban az istenek uralma ciklikusan váltja egymást (példa rá talán Baál és Mot körforgása is Föniciában — hétéves termékenységi periódus szerint — az úgy szólván személytelen világelvvé, a körforgást meghatározó erővé vált *Él* égisze alatt); vagy az a másik tény, hogy a vízözön-mítosz a Keleten általában a káoszba való visszatérést jelképezi, ahonnan a világ kiemelkedik, de csak azért, hogy később ismét visszasüllyedjen oda. Mindezzel — ismétlem — nem kívánom kétségbe vonni Egyiptom és Mezopotámia sajátosságait, csupán arra utalnék, hogy történetfilozófiai szempontból is figyelemreméltó intermedier viszonyaik tanulmányozásánál szem előtt kell tartanunk viszonyaik teljes *komplexitását*.

Ez azonban idáig — ha úgy tetszik — kitérő volna az értekezés fő vonalához képest. Viszont kétségtelenül az általam

vázolt tipológiai felosztás lényegét érintő kérdés — a zsidó vallás típusmeghatározása, még akkor is, ha ez ebben a dolgozatban nem volt tárgyalható. Hahn elvtárs teljes joggal figyelmeztet arra, hogy a zsidó monoteizmus, a prófétikus eszkatológia és apokalipszis olyan jegyek, amelyek a Keleten — talán Irán kivételével — sehol sem voltak megtalálhatók és nehezen volna magyarázhatók az ázsiai termelési mód produktumaiként. Ezen a fogas kérdésen az sem változtat lényegesen, ha hozzátesszük, hogy ez a zsidó prófétikus-dinamikus tendencia mindvégig hareban áll a zsidó vallás legalisztikus-statikus elemével.

Nem térhetünk itt ki e fontos ellentmondásosság részletes magyarázatára, annyit azonban talán előzetesen és egyelőre hipotetikusán feltételezhetünk, hogy mögötته az eredeti ázsiai jellegű közös földtulajdon magántulajdonná válásának — a magánelsajátításon át vezető — folyamatok fel. *Lurje* pl.* kétségtelennek tartotta, hogy a zsidóknál a magántulajdon kialakulása már a bírák idején megindult és Plinius panaszát idézi („Latifundiam perdidere Italiam, iam vero et provincias”), mint a Mikeás (s hadd tegyük hozzá: Jesaja, Hosea) jajszavának folytatását — a mezők elrablása, „háznak házhoz való ragasztása” miatt. Sőt Lurje odáig megy, hogy — Weber nyomán — Judeát olyan értelemben paraszti jellegű királyságnak nevezi, ahogyan Róma paraszti jellegű köztársaságnak tekinthető, a fogság utáni Jeruzsálemlről pedig mint „városállamról” szól. Ha ez talán túlzásnak is tekinthető, ismeretes, hogy Marx nem egyszer együtt említi a zsidókat a görögökkel és a rómaiakkal, mint olyan viszonyok hordozóival, amelyeknek feltétele „a közösség szabad önálló paraszti közösségi egyenlőség fenntartása”. („A tőkés termelés előtti tulajdonformák”, 12.)

Hahn elvtárs természetesen teljes joggal hivatkozik a Leviticusra, ahol — „ázsiai” módra — istennek tulajdonítják a földet és tiltják örökre való eladását. A megoldás *valószínűleg* ott rejthető, ahol „Istenek és népek” c. könyvében Hahn elvtárs is keresi: a törvénykönyvek „már a magántulajdonosi viszonyok megszilárdulása ... után keletkeztek” (87.) és hadd tegyem hozzá: nem annyira a valós állapotokat, a Sein-t tükrözik, mint inkább a Sollen-t, azt a próféták által közvetített paraszti követelést, hogy az ősi közösségre való hivatkozással az eredeti egyenlőség valahogyan megtartható, a föld kiváltható legyen, az igény pedig éppen azért

támad, mert ez az ősi állapot lényegében megszűnt. Maga az a körülmény, hogy szükségessé vált az óvás: „a földet senki el ne adja örökre”, nézetem szerint éppen azt bizonyítja, hogy *ténylegesen* a földek elidegenítése, kisajátítása volt a jellemző, vagy legalábbis az általános helyzet alakulása ezzel fenyegetett. Hadd idézzem ezzel kapcsolatban Baront: „A kor legnagyobb társadalmi baját, a nincstelen parasztok földjének kisajátítását a Deuteronomiumi törvény csupán mint a szomszéd határköve elmozdításának tilalmát érinti. Ez ismételt hangsúlyozott és Mózes Ebál-hegyi átkai révén is szentesített (Dt. 27, 17) tilalom ellenére, nincsen okunk feltételezni, hogy az ilyen elmozdítások törvényellenesekké váltak volna. A fizetésképtelen adós elvesztette birtokát hitelezőjével szemben — úgy mint eddig.”

A Jóbél-évben végrehajtandó általános, de valószínűleg teljesen hatékonyra sohasem vált restitutio in integrumot mind Baron, mind Ed. Meyer „jósándékú, de alig hatékony orvosságnak” tekintik a gazdasági bajokra, mondjuk így: választékérletnek a magántulajdon fokozatos kialakulására, harci jelszónak, amelynek jogalapját az ősi „ázsiai”, sőt törzsi-nemzetségi hagyományban keresték, s amelynek ideológiája éppen a prófétikus monoteizmus és messianizmus dinamikus eleme lehetett. E paraszti szószólók történetibb látásmódja, másfelől pedig a Hésziodosz mitikus történetfelfogásához és ethoszához való hasonlósága — a zsidó fejlődés minden eltérő, valóban az ázsiai termelési mód elemeinek továbbélését tükröző vonása mellett sem lehet pusztán a véletlen műve.

Még mindig az általános kérdéseknél maradva, röviden felelnem kell Hahn elvtársnak arra a kérdésére, miért nem vizsgáltam a nagy ázsiai kultúrák kapcsán az ideológia nem-vallási formáit, úgy, ahogy ezt Görögország esetében — szerinte indokoltan — megtettem. Nos, a közép- és távolkeleti profán szellemi élet érintőlegesen, de szerepel a műben — csak utalok itt az indiai filozófiai iskolák szerepéről, a Lao-Ce-ről vagy a konfucianus etikáról frottakra. Természetesen ismerem Tőkei könyvét is a kínai elégiáról és igaz az is, hogy erről az oldalról szintén megmagyarázható lett volna, miért nem alakult ki egy akár illuzórikus-vallási értelemben vett fejlődésgondolat sem a Keleten.

A részletes tárgyalást azonban a dolgozat szerkezete nem engedti meg. Ez a szerkezet az absztrakttól, az általánostól

*„Zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche”.

halad a különös, a tipikus felé. A filozófikus jellegű bevezetés után először a nagy világvallások tipológiai összevetése következik, de végső soron csak abból a célból, hogy a kereszténység sajátosságai a közép- és távolkeleti vallási típusokkal való szembeállítás során jobban kidomborodjanak. Itt tehát mellőznöm kellett a történeti igényű tárgyalást (lásd a 3. sz. lábjegyzetet: „Nem lehet célunk a kérdést vallástörténetileg is azzal a részletességgel vizsgálni, amelyet pedig megérdemelve” stb.). A fejezet címe: „Kelet és Nyugat vallási tükrőben” is azt a szándékot tükrözi, hogy itt e két tipológiai csoportnak kizárólag *vallási* csontvázát állítsam szembe egymással, természetesen tudatosan mellőzve mindkét oldalán a *profán* ideológiai vonatkozásokat.

Merőben más volt a helyzet a görög résznél, ahol már Kónya elvtárs megfogalmazásával — „a kereszténység vallási szintjéről visszatekintve vizsgálom a kereszténység vallástörténeti előzményeit”. Itt aztán nemcsak az volt elkerülhetetlen, hogy — az előző rész módszerétől merőben eltérően — számos helyen filológiaiilag és történetileg is elemezzem ama hellén vallási képleteket, amelyek bizonyos értelemben objektíve a kereszténység előképzítői voltak, hanem arra is elő kell készítenem a feleletet, mi okból adódik a kereszténységben *vallásos* jellegű válasz az antik termelési mód válságának kérdéseire, annak ellenére, hogy korábban már megjelent, sőt hosszabb időn át előtérben állott a természeti és társadalmi változás gondolatának profán filozófiai formája. Ami tehát amott a tárgyalás világosabb kiindulópontjának felmutatása végett mellőzendő volt, emitt tudományosan elkerülhetlenné vált.

Igaza van Hahn elvtársnak abban, hogy üdvös lenne foglalkozni azzal a kérdéssel, mennyiben tekinthető a vallás egy kultúra adekvát értékmérőjének, hogy miután tisztáztuk a vallási típus meglétének társadalmi meghatározóit, vizsgáljuk meg azt is, mennyiben deformálja a vallási köntös a megismerést és a cselekvést. A típusmeghatározás vizsgálata természetesen a konkrét társadalmi viszonyok és a vallások specifikuma közti *viszonylagos megfelelés* kibontását igényelte, anélkül, hogy pozíciónk rabjaivá válva, megfelelkezhetünk volna egyfelől a torzításról, ami a *tudati* elidegenülés következtében a vallási visszatükrözés szükségszerű mozzanata (legyen szabad itt néhány saját korábbi tanulmányomra utalni: „A tudományos haladás és a mai teológia”, [Társadalmi Szemle], „Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai” [Tankönyv-

kiadó]), másfelől a vallásban munkáló fantázia viszonylag véletlen játékaival.

Annak vizsgálatán túl, hogy milyen körülmények között bontakozik ki a társadalmi tudatban nem-vallási tükrözés, szűnik meg a vallás társadalmi adekvációja a fennálló viszonyokkal (lásd a „Bevezetés” első három fejezetét, vagy az antik tragédiára, a szofisztikára és az atomizmusra vonatkozó részeket). Az értekezés számos helyén találhatók elemzések a vallásos tükrözés elvi korlátaira vonatkozólag, szembeállítva azt a politikával, a filozófiával (1. pl. az orfizmusra vonatkozó fejezet összefoglalását, vagy a görög materializmus és a zsidó „üdvörténet” összevetését, amely utóbbira Hahn elvtárs maga hivatkozik). Hogy *elméletileg* ezt az — idézőjelben szólva — „ismeretelméleti” aspektust én lényegesnek tartom, azt hadd bizonyítsa a „Bevezetés” azon része, ahol éppen arról van szó, miként emelkednek a megismerés számára elérhetetlennek látszó valóságzférák transzcendenciává, a hitszerű, a pusztán érzelmileg nyomatékos az értelem fölé.

Ezek után rátérnék a főként Hahn elvtárs által szótva tett mítosz-értelemezésekre. Köszönöm azt a javaslatát, amely a moira-probléma teljesebb kidolgozásához Mükéné viszonyainak elemzését ajánlja. Egyébként vele egyetértésben az én analízisem is onnan indul — Thomson nyomán —, hogy a *moira* eredetileg személytelen és a földkisorsolás gyakorlatával összefonódó elv a törzsi-nemzetségi viszonyok fejlett fokán.

Tisztázandó volna, hogy a perszifikált alakok, a *moirai* genezise mikori időpontra tehető: kései fogantatásuknak némileg ellentmond e személyes lények jelenléte más indoeurópai vallásokban (parcae, Nornen), ami esetleg közös indoeurópai ősalakokra utal. (Az egyéni sors formálódóvá persze vitathatatlanul sokkal később válnak: feltehetően jóval a magántulajdon meggyökerezése után.) Mindez azonban a bennünket érdeklő vonatkozásban nem perdöntő kérdés. Fontosabb volna ennél, hogy tisztázzuk a nagy, „ázsiai” vonásokat mutató adóbirodalmak időszakában játszott szerepüket. Ha én valóban „örkörvényűséget és egyetemességet” tulajdonítanék a Moirának és megkülönböztetés nélkül azonosítanám azt az „ázsiai” természetfeletti világtörvénnyel, ez tényleg túlzás volna. Az értekezés azonban csak „hasonló vallási képletről” szól, mint a nagy ázsiai vallásoknál, s ezt egy zárójelben ezzel valószínűsítem: az, hogy „a moira *uralkodni* kezd a világon, *valószínűleg* már annak következménye, hogy a despotikus monarchiák „ázsiai” mintára a

közösség fölé kezdenek emelkedni... Az, ami kezdetben az ősi egyenlőség fenntartásának eszköze, később az egyenlőtlen ségre vezető társadalmi munkamegosztás formáinak sérthetetlenségét kezdi garantálni. Mindenesetre azonban az is kétségtelen, hogy Görögországban a munkamegosztás soha nem párosult olyan merev kaszt-határokkal, vagy a patriarchális zsarnokság olyan szilárd formáival, mint Ázsiában.” Mindazonáltal a moira mint afféle világtörvény-maradvány egy ideig hatalmasabbnak tűnhetett a görög isteneknél is: Aiszkhülosz Prométheusz szerint ez szabja meg a végzet útját és sorsformáló erejét még Zeusz se kerülheti el. Én tehát csak ebben a vonatkozásban hangsúlyozom a görög és valamely ázsiai típus közti hasonlóságot; ezt viszont azért is szükségesnek tartottam, mert fontos feladat volna részletesebben megvizsgálni: milyen társadalmi alapja volt az ázsiai vallási elemek importjának Hellaszban, másfelől pedig milyen viszonyok tették lehetővé *tagadásukat*: a megszüntetve megőrzés szellemében.

Hasonló természetű Hahn elvtárs két másik kritikai észrevétele is — Héraklészszel, illetve Kronosszal kapcsolatban (16., 17. skk.). A disszertációban *Héraklész* munkáit egyszerű példaként említettem más mitológémák mellett annak illusztrálására, hogy ez a mitológia a despotikus „ázsiai” viszonyok leküzdésének emlékeként is értelmezhető. Részletesebb bizonyításra nem vállalkozhattam, erre most sincs lehetőségem. Csupán annyit szeretnék kiemelni, hogy számomra a Héraklész keleti megfelelőihez (Melkart, Sámson, esetleg Gilgames stb.) való hasonlóságnál többet mondanak a velük szemben mutatkozó *különbségek*. Ezeket szem előtt tartva talán megengedhető, hogy a Héraklész által legyőzött szörnyeket ne *pusztán* a természet erőivel vívott harc, hanem egy félbarbár, félelmetes és túlhaladott állapot tériomorf allegóriáinak is tartsuk. A vadon legyőzése itt a kaotikus és lenézett ázsiai viszonyok legyőzését is jelentheti, *győzelmes* leszállást a labirintusba. Sámsonot megvakítják, Gilgames elutasítja a halhatatlanságot: Héraklész azonban — NB. Prométheusz segítségével (ázsiai pendentjával feltűnő ellentétben) megszerzi azt és az istenek közé emelkedik —, földi harca, amely az olümposzi világrend megszilárdítását célozza (Zeusz őt hívja segítségül a gigászok ellen) — nem hiábavaló. Héraklész tehát az új polisz-istenek mellett áll — nyilvánvalóan szemben a vallási ancien régime-mel. S ne feledjük politikai érdemeinek *jelleget*: Ugyanúgy védi meg Thébait az Erginosz-féle adótól, ahogyan

Thészeusz Athént a krétai Minosz szörnyű adójával szemben, a Laomedón elleni bosszú során elfoglalja Tróját, részt vesz az argonauta-expedícióban és az amazonoktól megszerzi Hüppolitét övét. A bizonyítás folytatható volna, ahhoz azonban talán ennyi is elég, hogy a Héraklész-mítosz rokonítható legyen a krétai minotauroszt Athéné oltárán feláldozó Thészeuszéval.

Kronosz esetében hasonló a helyzet. Jól ismerem persze a mítosz hettita-hurrita eredetét, idézem is. Még hozzátenném: nemcsak úgyszólván az *egész* görög mitológiát vezethetjük vissza ázsiai ősökre, de — mint erre Harmatta János is rámutatott — majdnem az egész görög etnikumot is a pelasgok óta kapcsolatba kell hoznunk Kisáziával. Én azonban ezúttal arra tettem kísérletet, hogy e hatástörténet objektívált eredményeit elhelyezzem a hellén társadalom koordináta-rendszerében, vagyis azt vizsgáltam, mi teszi e mítoszokat tipikusan *görög* mítoszokká, hogyan komponálódtak át ezek az ázsiai történetek a sok-sok nemzedék során a kialakuló polisz viszonyainak megfelelően; s így ki kellett emelnem *különbségeiket* a nyilvánvaló hasonlóságokkal szemben. Amit Kronosz esetében a Kumarbi-mítoszszal szemben sajátos eltérések találtak, három dolog volt.

Először is ez a bizonyosan a rituális gyermekvilkosság leküzdésének emlékeit őrző mítosz Hésziodosznál olymódon értelmeződik át, hogy Kronosz kora az uralkodó barbár vonásai ellenére is az aranykorral azonosul (amit a Kumarbiéről biztosan nem lehet elmondani), s így nemcsak a teomakhia, de egyben az emberi történelem idealizált kiindulópontjává is lesz.

Másodszor: Kumarbi fia, Tešub, amikor bika vontatta viharszekéren megjelenik a színen, Kumarbi trónfosztott atyjának, Anunak, a hettita Uranosznak siettségére apja ellenében. Ez bizonyos értelemben visszatérést jelent a kezdethez, mint Ázsiában annyiszor, míg a mítosz hésziodoszi értelmezésében inkább a történelem feltartóztathatatlan (noha hanyatló) áramlása jut kifejezésre.

Harmadszor: a Kronosz nevet Hésziodosz után sorozatosan Chronoszként interpretálják és az Idővel, a változással azonosítják (az orfikus kozmogónia Chronosza sem igen lehet független ettől az interpretációtól), a megfelelő római istenségben pedig két vonás kapcsolódik össze: Saturnus az ősi paraszti egyenlőség istene, aki egyben a változás ígéretét is hordozza. (Vö. ezt a Saturnaliák történetével és funkciójával.)

Ezek azok az elemek, amelyek miatt Kronosz és Kumarbi megkülönböztetését

lényegesnek tartom. Ami viszont Kronosz-nak a görögországi „ázsiai” típusú despotia emlékeihez fűződő közvetlen kapcsolatait illeti, magam is indokoltan tartottam az óvatos, hipotetikus fogalmazást.

A Mátrai, Hahn és Kónya elvtársak véleményében foglalt egyéb részletmegjegyzéseket hálásan köszönöm, azokat a szöveg véglegesítésénél igyekeztem majd tekintetbe venni (Hahn elvtárs figyelmeztetését Collingwooddal, főként annak Hérodotosz értékelésével kapcsolatban, Mátrai elvtárs megjegyzését Fülep Lajos munkásságára és a pszichológiai vonatkozások részletesebb kibontására vonatkozóan, Kónya elvtárs igényét az ókori materializmus „korlátainak” pontosabb meghatározásával kapcsolatban stb.). Időhiány miatt ezekre a kérdésekre ezúttal nem térnék ki.

Végezetül még csupán a szerkesztés kérdéseiről szólnék röviden. Mátrai elvtárs a gondolatmenet következetességét hangsúlyozza, Kónya elvtárs viszont a görög rész némelyik fejezetét (pl. a Mátrai elvtárs által éppen pozitíve kiemelt Apollón—Dionüszosz viszony tárgyalását) túl részletezettnek, vagy éppen (mint az atomelmélet vagy a historiográfia érintését) kitérőnek tartja. Az értekezést most, a kritika után áttekintve, úgy érzem, elvi okokból ragaszkodnom kell az eredeti konstrukcióhoz: a Hésziodosz által először képviselt történetibb látásmód elemzéséhez, majd az olümposzi pantheon és a népi kultuszok hajdan latens ellentéte kibontakozásának vázlatához, ez utóbbi

fejlődési vonal (Dionüszosz-kultusz, orfikusok) profanizálódásának-humanizálódásának (Áiszkhülosz, szofisták, historiográfia) és a materialista filozófiai gondolkodás meglevő történeti elemének jellemzéséhez — ez nem mellékvágánya az értekezésnek —, hogy aztán a platonai fordulat is érthetővé váljék. Dionüszosznak nemcsak meghaló és feltámadó istenként való ábrázolására volt tehát szükségem, hanem a metrón plebejus tagadásával kapcsolatban is szerepeltetnem kellett kultuszát, valamint az orfizmust, mint egy történetibb, bár irracionálisztikus látásmód kifejezőjét.

Opponenseim abban a megtiszteltetésben részesítettek, hogy a dolgozat úttörő jelentőségét hangsúlyozták egy új tudományos diszciplína, a marxista vallástipológia megalapozásával kapcsolatban. Hadd térjek itt vissza kiindulópontomhoz: azok az elvi-módszertani szempontok, amelyeknek érvényét biztosítani szeretném, szerintem egyenesen következnek Marx formációelméletéből és elidegenülésfelfogásából, Engels vallástörténeti tanulmányainak szelleméből, Leninnek a tudatosság és ösztönösség viszonyára vonatkozó elemzéseiből. Az én érdemem annyi lehet, hogy ezeknek az elveknek a konkretizálását a vallások, főként a kereszténység előzményeinek típusmeghatározásával kapcsolatban — más marxista szerzők idevágó munkáit is felhasználva — megkezdtem. Köszönöm opponenseim szíves fáradozását, konstruktív bírálatukat és az Önök türelmét.

MEGJEGYZÉSEK AZ ÉSZLELÉS FILOZÓFIAI
FOGALMÁRÓL

ALTRICHTER FERENC

1. Vitathatatlan, hogy Márkus György „Az észlelés és a pszichofizikai probléma” című tanulmánya¹ az utóbbi évek egyik legjelentősebb hozzájárulása filozófiai irodalmunkhoz. S ugyanúgy, ahogy hajdanán Hume elolvasása Kantot felébresztette „dogmatikus szendergéséből”, Márkus tanulmányának gondos elolvasása mindannyiunkat számos új problémára, a marxista filozófián belül mind ez ideig kielégítően nem megválaszolt kérdésre ébreszt, vagy ébreszthet rá. Ezek a kérdések és problémák egy nagy és centrális jelentőségű kérdés, az ún. *test-lélek probléma* köré csoportosulnak. A test-lélek probléma természetesen a filozófia legrégebbi kérdése. Márkus tanulmányának egyik legnagyobb érdeme éppen az, hogy erre a tradicionális filozófiai kérdésre próbál választ adni — a filozófiatörténet és a modern szakirodalom szinte egyedülállóan alapos ismeretének birtokában. Az itt következőkben azonban néha pozitív megállapításokra is támaszkodom — a rendszeres kifejtés igénye nélkül. Ezek a pozitív megállapítások, mint látni fogjuk, elsősorban az általam helyesen ítélt megoldási javaslat logikai határfel-tételeit rögzítik, illetve írják körül.

I

2. a) A tanulmánnyal kapcsolatos ellen-
vetéseimet rögtön a probléma felvetésénél
(I. 1. 217.) kezdem. A cikk legelején ugyan-

is azt olvashatjuk, hogy „Ez a tanulmány kísérlet egy olyan fogalmi séma igen vázlatos kialakítására és felrajzolására, amelynek keretei közt a neurofiziológiai tételek és az introspektív pszichikus állítások, beszámolóik, illetve az e kijelentésfajták által leírt jelenségek viszonya tisztázható — legalábbis az észlelés jelenségét illetően. A pszichofizikai probléma megvitatásának ilyen, az érintett jelenségek egyik csoportjára, az észlelésre való korlátozása...” (217.) Az idézett rész kapcsán először is egy kérdés motoz a fejünkben, nevezetesen az, hogy miért kell kialakítani, felrajzolni egy ilyen konceptuális sémát? A kérdés jogosult, mert ha végigtekintünk a filozófia történetén, akkor azt látjuk, hogy azok a filozófusok, akik egy új konceptuális séma kidolgozásán fáradoztak, mindig leszögezték, hogy szerintük miért kell elvetni azt a sémát, amelyben mindannyian — s filozófiailag kevésbé öntudatos perceinkben még mi filozófusok is — gondolkodunk a világ dolgairól. Ez a kérdés azonban nem valamiféle velünk született gondolkodói konzervativizmus jele, hanem egy nagyon is mélyen fekvő racionalitás-igényből táplálkozik. Mert ha irracionális lenne elfogadni például — az állítást igazoló evidencia, bizonyíték hiányában — azt az állítást, hogy a „Marson négy lábú emberek vannak”, akkor minden bizonnyal megkérdézhethetjük azt is, hogy mi indokolja, mi teszi szükségessé azt, hogy vessük el azt a fogalmi sémát, amelyben *de facto* gondolkodunk. Hol vezet ez a séma például ellentmondásokra, hol inkonzisztens, mikor és hogyan vezet ez abszurditáshoz stb.? Az ilyen és ehhez hasonló kérdésekre adott pozitív és helytálló válaszok természetesen már racionálisan indokolnák azt az igényt, hogy vessük el konceptuális sémánkat és helyettesítsük egy új, kijavított sémával.² Teljesen

¹ Márkus Gy.: Az észlelés és a pszichofizikai probléma; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/2, 217–298.

² Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a fogalmi sémánk alkalmazásával és segítségével tett állítások vagy állítás-csoportok igazságának vagy hamisságának kérdése nem azonos a konceptuális séma adekvátságának kérdésével. Fogalmi sémánk segítségével tehetünk *igaz* vagy *hamis* állításokat, bebizonyíthatjuk például, hogy bizonyos állítások k,

ehetséges és elképzelhető, hogy bizonyos esetekben, például a tudomány fejlődése következtében szükség van ilyen változtatásra. Márkus azonban adós marad annak kimutatásával, hogy a test-lélek probléma, vagy akárcsak az észlelés-probléma helyes megoldása valóban szükségessé teszi egy új konceptuális séma felrajzolását, kialakítását, másszóval adós marad annak a nagyon is elgondolható ténynek a kimutatásával, hogy meglevő konceptuális sémánk döntő jelentőségű pontokon inadekvát.

b) Van a probléma felvetésével és az idézett résszel kapcsolatban még egy nehézség. Az idézett részben ugyanis az általa kialakítandó fogalmi sémától Márkus azt követeli meg, hogy keretei között tisztázható legyen a neurofiziológiai *tételek* és az introspektív pszichikus *állítások*, *beszámolók*, illetve az e kijelentésfelelések által leírt *jelenségek* viszonya. Nos, ha *állítások* viszonyát akarjuk tisztázni, akkor végső soron logikai, szemantikai — egy szóval *konceptuális* vizsgálódásokat kell végrehajtanunk. S ilyen esetben, ha ragaszkodunk ahhoz, hogy a meglevő állítások, illetve állítástípusok, meglevő fogalmak vagy fogalomtípusok meglevő, bár még nem ismert viszonyait vizsgáljuk és keressük, akkor nem teszünk mást, mint hogy igaz vagy hamis módon *leírjuk* konceptuális sémánk bizonyos vonásait. Ha azonban a meglevő állításokat vagy állítástípusokat, a meglevő fogalmakat vagy fogalomtípusokat új konceptuális viszonyokba akarjuk helyezni, elrendezni, akkor lényegében javaslatot teszünk egy új konceptuális séma *bevezetésére*. S a filozófia, az adott esetben a test-lélek probléma, illetve az észlelés-probléma történetében mindkét lehetőségre szép számmal találunk példát.

Másként áll azonban a helyzet, ha nem a neurofiziológiai és a pszichikus állítások, hanem a neurofiziológiai és a pszichikus *jelenségek* viszonyát akarjuk tisztázni. Ilyen esetben ugyanis természetudományos, *faktuális* vizsgálódásokat kell folytatnunk; megfigyeléseket kell végeznünk, magyarázó hipotéziseket kell felállítanunk, amelyek logikai következményeit a továbbiakban ismét csak megfigyelésekkel kell ellenőriznünk stb. S ez természetesen a

szaktudós kompetenciájába eső feladat, ha ugyanis a megfigyelések azt mutatják, hogy például a *nervus opticus* topológiai és információ áteresztési sajáttsága és a látás ilyen és ilyen meghatározott viszonyban van, akkor nincs az a filozófus, aki *pusztán* filozófiai megfontolásai alapján más viszony elfogadására készítheti vagy kényszerítheti a szaktudóst.

Úgy tűnik a fentiek alapján, hogy igen nehezen képzelhető el egyetlen olyan fogalmi séma, amelynek keretei között tisztázni lehet a mondott *állítások*, illetve az említett *jelenségek* viszonyát. Egy ilyen sémának ugyanis egyidejűleg kellene konceptuális és faktuális természetűnek lennie, ami, azt hiszem, logikai lehetetlenség.³

3. a) Ha helytálló a 2.-ben levont következtetésem a konceptuális és a faktuális kérdések keveredésére vonatkozóan, akkor érthető az is, hogy miért találkozunk a tanulmány elején a test-lélek probléma kétféle felvetésével, két különböző megfogalmazásával. A fent idézett helyen a pszichofizikai probléma — amit Márkus a test-lélek problémával azonosnak tekint — lényegében a *neurofiziológiai tételek* és az *introspektív pszichikus állítások* viszonyára vonatkozó problémaként szerepel. Ugyanabban az idézetben ugyanaz a probléma a *megfelelő jelenségek* viszonyaként van felvetve. Az első megfogalmazás a test-lélek problémát minden bizonnyal *konceptuális kérdésként*, a második pedig *faktuális kérdésként* veti fel. De található a tanulmányban olyan helyet is, amely a fenténél egyértelműbben mutatja, hogy Márkus a test-lélek problémát faktuális kérdésnek (vagy ennek is) tartja. Az I. 2.-ben (218—219.) ugyanis azt olvashatjuk, hogy „A pszichofizikai probléma annak a kérdésnek fogalmi tisztázását követeli, mi a viszony a fizikai, elsődlegesen a magasabb állati organizmusokban és az emberi testben lejátszódó fizikai folyamatok és az e szervezetteknek (introspekción vagy viselkedésük megfigyelése alapján) tulajdonított pszichikus-mentális képességek között.”

Azt hiszem, teljességgel jogosult, szükséges és értelmes dolog felvetni a koncep-

amelyeket idáig szilárdan igazaknak gondoltunk, hamisak, vagy hamisnak elfogadott állításról kimutathatjuk, hogy valójában igazak — anélkül, hogy evel egyáltalán érintenénk fogalmi sémánk adekvátságának kérdését. Az igaz vagy hamis állítások *lehetősége*, mint ezt Kant nagyon jól látta, *előfeltételezi* egy adekvát konceptuális séma *létezését*. A konceptuális séma tehát — durva közelítésben — azoknak a *szabályoknak* az összessége, amelyeket gondolkodásunk során követünk és az esetek többségében egyáltalán nem tudatosan alkalmazunk.

³ A fenti érvelés és konklúzió felhasználja és előfeltételezi azt az egyáltalán nem triviális megállapítást, hogy van valamilyen különbség a konceptuális és a faktuális kérdések között. Mint jól ismeretes, Quine, „Two Dogmas of Empiricism” c. tanulmányában („From a Logical Point of View” kötetében, Harper, New York 1962, 20—46.) frontális támadást intézett e megkülönböztetés ellen. Frontális támadását azonban nemskóra ugyanilyen frontális ellentámadások követték, amelyek konklúziója az, hogy Quine-nak nem sikerült igazolnia, hogy nincs ilyen különbség. Sőt, ilyen különbség akármennyire relatív, precízen körül nem határolható legyen is ez, vagy akármennyire „dogma” legyen is ez, ténylegesen van. (Vö. pl. H. P. Grice — P. F. Strawson: In Defence of a Dogma; „Philosophical Review”, LXV. (1956.) 141—158.)

tuális kérdést, és teljesen jogosult, szükséges és értelmes dolog felvetni a faktuális kérdést is, viszont teljességgel jogosulatlan, szükségtelen és sajnós, értelmetlen dolog is állandóan mixer a kétféle kérdést. Az egész tanulmányt végigkíséri a kétféle kérdés közötti oszcillálás, a kétféle kérdés állandó keveredése, s logikai szempontból csak eme keveredéssel szemben támasztható kifogás.

b) Az itt következő néhány megjegyzésben elsősorban a konceptuális kérdésként felfogott test-lélek problémával, illetve észlelés-problémával szeretnék foglalkozni; pontosabban szólva, avval szeretnék foglalkozni, amit Márkus a konceptuális kérdésként megfogalmazott problémákról mond. S ez egyben azt is jelenti, hogy egyáltalán nem érintem azt, amit Márkus a faktuális kérdésként felfogott test-lélek problémával, illetve észlelés-problémával kapcsolatban mond, ismertet vagy bírál.

Ennek az „önmérséklet”-nek mindenkéltől az az oka, hogy megítélésem szerint Márkus pozitív koncepciója, megoldási javaslata is elsősorban konceptuális természetű. Véleményem szerint, Márkus koncepciójának *középponti része* ugyanis éppen séggel bizonyos állítások viszonyára vonatkozó fejtegetése. Viszont úgy tűnik, hogy az itt következő megjegyzések — amelyek akár helytállóak, akár nem, mindenképpen csak a konceptuális problémára vonatkoznak — érvényessége vagy érvénytelensége független attól, hogy interpretációm valóban helyes-e, független tehát attól, hogy Márkus koncepciójának valóban középponti része-e az állítások viszonyára vonatkozó fejtegetése.

II

4. Mindenekelőtt néhány szót szeretnék szólni az ún. azonosságelméletéről. Az azonosságelmélet, mint ez jól ismeretes,⁴ a test-lélek probléma megoldása szándékozott lenni, bár érvényességét Smart először csak egy bizonyos típusú „mentális” állapotra (ún. *érzékeltekre*) korlátozta. Az azonosságelmélet, s ez is jól ismeretes, azt állítja, hogy bizonyos pszichikus állítások és bizonyos neurofiziológiai állítások *referenciálisan* megegyeznek.

a) Mielőtt konkrét példán megmutatnám, hogy mit is jelent az ilyen típusú állítások referenciális megegyezése, érdeemes egy kicsit elidőzni a *referencia* filozófiai-logikai fogalmánál, hiszen számos probléma forrása éppen a *referencia* fogalmának tisztázatlansága. Nyilvánvaló, hogy ami-

kor olyan állításokat teszünk, hogy „A tollam piros”, „A tőlem balra levő férfi kopasz”, „A Waverley szerzője nagy író volt” stb., akkor bizonyos kifejezések segítségével kiválasztunk, kijelölünk egy bizonyos dolgot a sok közül, és erről a dologról állítunk valamit egy bizonyos más kifejezés segítségével. Az a kifejezés, amelynek segítségével kiválasztjuk, kijelöljük az illető dolgot, amelyről valamit predikálni akarunk, *referenciális funkciót* tölt be. Referenciális funkciót igen széles skálán elterülő kifejezések tölthetnek be, például tulajdonnevek, meghatározott leírások, bonyolult mondatok stb. Világosan kell látnunk, hogy egy terminusról önmagában nem vehető fel az a kérdés, hogy mi a referenciája. Hogyan kellene és lehetne ugyanis megválaszolni azokat a kérdéseket, hogy mi a „piros”, a „szűrő fájdalom”, a „töltőtoll” terminusok referenciája? S bár megkérdeshetjük, hogy mi ezen terminusok *extenziója* (a velük jelölhető, kijelölhető dolgok osztálya), nem kérdezhajjuk meg, hogy mi a referenciájuk. A referenciájukat firtató kérdésre csak egyetlen értelmes válasz adható, mégpedig az, hogy a kérdés értelmetlen. De azt is világosan kell látnunk, hogy ha behelyezzük ezeket a kifejezéseket, ezeket a szavakat egy *beszédkontextusba*, például olyanformán, hogy „A szűrő fájdalom, amit tegnap éreztem, mára már elmúlt”, vagy „A töltőtollam, amit épp most vettem, eltört” stb., akkor már értelmes dolog lesz a referencia fürkészése, hiszen ilyen összefüggésekben az említett kifejezések valódi *referenciális funkciót* töltenek be.

Azonos kifejezésekkel természetesen referálhatunk *különböző dolgokra*, és különböző kifejezésekkel referálhatunk *azonos dolgokra*. Például „a kollégám” kifejezéssel nagyon sok különböző embert jelölhetünk ki, akikről azután valamit mondani szándékozunk, s a „Walter Scott” tulajdonnével minden bizonnyal ugyanarra a dologra referálunk, mint „a Waverley szerzője” leírással. Ha például azt mondjuk, hogy „A Waverley szerzője nagy író volt”, és azután azt mondjuk, hogy „Walter Scott nagy író volt”, akkor *azonos dologról* mondtuk ki *ugyanazt*, bár más kifejezésekkel jelöltük ki ezt a dolgot. Röviden szólva, azonos állításokat teszünk, még ha a mondat, amellyel az állításokat tettük és a mondat értelme különböző is volt.

Amíg, ha azt mondjuk, hogy „Walter Scott nagy író volt”, majd azt mondjuk, hogy „A Waverley szerzője már meghalt”, vagy azt szögezzük le, hogy „Az Ivanhoe

⁴ Az azonosságelmélet rövid összefoglalására nézve lásd szerző „Defenzív materializmus” (I., Világosság 1968/8–9, 466–469, II., Világosság 1968/12, 712–717.) c. cikkét, amelyből az elmélet főbb téziseinek összefoglalása mellett az elmélet körül kialakult vitákról is képet kaphatunk.

szerzője ki nem állhatta a történelmet”, akkor három különböző *mondat* segítségével teszünk három különböző *állítás*at egy és ugyanazon *dologról*, egy és ugyanazon személyről. Mászóval, bár eltérő kifejezések segítségével referáltunk az illetőre, de *ugyanarról az illetőről* mondtunk ki mindhárom esetben valamit. A három állítás tehát *referenciálisan* megegyezik. Az állítások referenciális egyezéséből természetesen nem következik sem az állítások azonossága, sem pedig a megfelelő mondatok *értelmének* azonossága.

b) Szükséges volt ez a kis kitérő a *referenciális azonosság* fogalmára, mert az azonosságelméletben ez a fogalom központi helyet foglal el. Az azonosságelmélet ugyanis bizonyos állítások referenciális azonosságát szögezi le. Ha például azt mondjuk, hogy „A szűró fájdalom, amit tegnap éreztem, mára már elmúlt”, akkor az azonosságelmélet szerint ez az állítás referenciálisan megegyezik egy neurofiziológiai állítással, például „Az idegrendszerem ilyen és ilyen (neurofiziológiai fogalmak segítségével megadható) tegnapi állapota így és így változott meg.”

Az ilyen referenciális azonosságokon keresztül az azonosságelmélet képviselői szerint el lehet jutni *egy faktuális azonossághoz*, nevezetesen a „fájdalom” és az „ilyen és ilyen neurofiziológiai állapot” *extenzionális* azonosságához, amely természetesen empirikus, megfigyelésekkel ellenőrizhető, tudományos hipotézis. Smart, akitől az elképzelés származik, először csak a „fájdalom”-hoz, „düh”-höz hasonló dolgokra akarta kiterjeszteni az azonosságot,⁵ az elmélet többi képviselője már így értelmezi az észlelési állításokat is.⁶

5. Mint minden elmélettel, így az azonosságelmélettel kapcsolatban is az első kérdés az, hogy helytálló-e vagy sem. Márkus véleménye az, hogy az elmélet nemcsak hibás, hanem „teljesen érdektelen”, „abszolút felesleges”. (229.) Természetesen Márkus György nem áll egyedül azzal a véleményével, hogy az azonosságelmélet rossz, hibás koncepció. Sokan sokféleképpen próbálták már cáfolni az „identitás”-elméletet. Az I. 3.-ban Márkus megemlíti egy konceptuális, logikai természetű ellenvetést, amelyet az azonosságelmélettel kapcsolatos szakirodalomban többen is az elmélet tarthatatlansága mellett szóló egyik legerősebb érvként tartanak számon. Márkus véleménye szerint azonban ez az ellenvetés nem elégséges az azonosságelmélet logikai lerombolásához. Egy kis időre tegyük most félre ezt a konklúziót és nézzük az ellenvetést —

ahogy Márkus *bemutatja* ezt —, és nézzük meg azt a módot is, ahogyan Márkus *elveti* az ellenvetést.

a) Az ellenvetés szerint az introspektív pszichikus beszámoló *privát jellegűek* (222.), amíg a fizikai tárgyak, s köztük az idegrendszer sajátosságairól szóló állítások *publikusak*. S e különbség miatt lehetetlen az azonosítás. Nos, az első probléma a 222—223. oldalon közölt ellenvetéssel kapcsolatban az, hogy a *privát* és a *publikus* állítások megkülönböztetésének szövegszerűen kimutatható két eltérő jelentése van. Azt olvashatjuk ugyanis, hogy „ez (már-mint a *privát* jelleg — *A. F.*) elsősorban abban jelentkezik, hogy e kijelentések igazságának tekintetében a szubjektum *végső gnoszeológiai autoritással* bír: az „észinte” introspektív beszámolókat semmiféle külső, mások számára is elérhető evidencia alapján nem lehet megcáfolni”. (222.) Bizonyos evidenciák, bizonyítékok alapján történő cáfolhatóság vagy igazolhatóság kérdése *episztemológiai kérdés*, s ha ennek figyelembevételével megkülönböztetjük meg a *privát* és a *publikus* kijelentéseket (jelen cikk terminológiája szerint: állításokat), akkor a megkülönböztetés minden bizonnyal *episztemológiai jellegű*. Egy mondatnál később azonban a következő olvasható: „... a saját érzeteimre stb. vonatkozó kijelentések ... nem lehetnek tévesek, azaz ha igaznak hiszem őket, igazak is, és logikailag lehetetlen, hogy bárki más megcáfolja ezeket. Márpedig ... a két kijelentéstípusnak ez a logikai különbsége ...” (223.) Itt a *privát* és *publikus* állítások megkülönböztetése már *logikai jellegű* különbségre utal. Úgy tűnik, hogy a tanulmányban nincs eldöntve, hogy logikai-e ez a különbség vagy episztemológiai. I. 3. bizonyos részei azt mutatják, hogy Márkus logikai különbségként fogja fel, I. 3. más részei alapján hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy „csak” episztemológiai különbségről van szó.

b) Az azonosságelmélettel szembeni ellenvetés — véleményem szerint — leglényegesebb premisszája Márkus megfogalmazásában a következő: „... a két kijelentéstípusnak ez a logikai különbsége nem magyarázható meg mással, csak annak a feltételezésével, hogy *különböző* tárgyra vonatkoznak, s így egymással való helyettesítésük, empirikus azonosításuk logikailag lehetetlen”. (223.) Márkus az ellenvetésnek ezzel a premisszájával nem foglalkozik, hanem csak a *privát*—*publikus* megkülönböztetés viszonylagos vagy abszolút voltával. Pedig úgy tűnik, hogy konklú-

⁵ Vö. Smart, J. J. C.: Sensations and the Brain Processes; „Philosophical Review”, LXVIII. (1959.) 141—157.

⁶ Vö. pl. Hocutt, M.: In Defence of Materialism; „Philosophy and Phenomenological Research”, XXVII. (1967.) 366—385.

ziója, amely szerint az ellenvetés nem elégséges az azonosságelmélet logikai lerombolásához, és amellyel teljes mértékben egyetértek, éppenséggel a most idézett premissza hibáságából következnek, s nem pedig a privát – publikus megkülönböztetés abszolút vagy viszonylagos voltából. Sőt, úgy tűnik, mintha maga Márkus is elfogadná ezt a premisszát. Amikor azt írja, hogy „Ha, a ‚privát’ és ‚publikus’ kijelentések (s ezen keresztül tárgyak) különbsége valóban végső és abszolút jellegű, akkor ez az ellenvetés valóban igen meggyőző” (223.), akkor nem tudunk másra gondolni, csak arra, hogy ebben a premisszában nem talál kifogásolni valót.

Ha Márkus valóban elfogadja ezt a premisszát, akkor valami egészen fundamentálisan téves állítást fogad el. Ha ugyanis ez a „különböző tárgyakra való vonatkozás” azt jelenti (és mi mást jelenthetne?), hogy a kétféle állítás *logikai szubjektuma* más, hogy a kétféle állításban *másról* mondunk ki valamit, azaz ha ez a *referenciák* különbségét jelenti, akkor hiba feltételezni, hogy az állítástípusok különbsége logikai szubjektumaik különbségével magyarázható. Például a „Juli itt van ma este” és a „Juli vagy itt van ma este, vagy nincs” (lehetőséges folytatása: „mindkét lehetőséggel számolnom kell”) logikai szempontból igencsak különböző állítás, de nehéz, sőt egyenesen lehetetlen lenne logikai különbségüket különböző tárgyakra való vonatkozásukkal magyarázni. Mindkét esetben a „Juli” tulajdonnév valódi referenciális funkciót tölt be, mindkét állítás azonos személyre vonatkozik, ezért logikailag lehetséges és ténylegesen igaz is, hogy logikai szempontból különböző állítások (kijelentések) azonos dolgokra vonatkoznak. A privát és publikus állítások – még ha különbségük logikai természetű is – vonatkozhatnak azonos tárgyra.

Ha a privát és publikus megkülönböztetése nem logikai, hanem episztemológiai természetű, akkor azt mondhatjuk, hogy állítások, vagy állítástípusok episztemológiai különbségeit még nehezebb különböző tárgyakra való vonatkozásukkal megmagyarázni, és még inkább lehetséges, hogy episztemológiailag különböző állítások azonos dolgokról szóljanak, azonos tárgyra vonatkozzanak.⁷

Az azonosságelmélettel szembeni ellenvetés ezen premisszája – amely egyébként kísértetiesen hasonlít az *unum nomen, unum nominatum* jelentéskoncepcióhoz – fundamentálisan hibás, s ezért nem elégsé-

ges az ellenvetés az „identitás”-elmélet lerombolásához.

c) Márkus azonban *más módon* veti el az ellenvetést. Ez a mód a privát és a publikus állítások megkülönböztetésének relativizálására támaszkodik, s több mint problematikus.

Először is, Márkus bizonyos helyeken (223.) nem tagadja, hogy *van, létezik* egy ilyen különbség (bár, mint említettük, nem szögezi le egyértelműen, hogy logikai-e vagy episztemológiai-e ez), csak a különbség feltételezett végső és abszolút voltát vonja kétségbe.

Másodszor, ha valóban létezik ez a különbség – bármennyire viszonylagos is – és ha ez a különbség „nem magyarázható meg mással, csak annak a feltételezésével, hogy *különböző tárgyakra* vonatkoznak...” (223.), akkor nagyon nehéz belátni azt, hogy miként következik az azonosságelmélettel szembeni fenti ellenvetés jogosatlanságát állító konklúzió.

Harmadszor, vannak az I. 3.-ban bizonyos passzusok, amelyeknek alapján hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy Márkus nem egyszerűen csak relativizálni akarja a megkülönböztetést, hanem magának a megkülönböztetésnek a létezését vonja kétségbe. Ha ugyanis az introspektív beszámolókat privát jellege „... elsősorban abban jelentkezik, hogy e kijelentések igazságának tekintetében a szubjektum *végső gnoszeológiai autoritással bír*: az ‚őszinte’ introspektív beszámolókat semmiféle külső, mások számára is elérhető evidencia alapján nem lehet megcáfolni” (222.), akkor az a tény, hogy „Általában véve a mindennapi érintkezés reális gyakorlatában a pszichikus állapotokról szóló introspektív beszámolókat mások gyakran felülbírálják és elvetik – s nemcsak a beszélő részéről elkövetett tudatos hazugságra való hivatkozással” (223–224.), minden bizonnyal a privát versus publikus megkülönböztetés *elvetése* és nem pedig relativizálása mellett szól. Van még egy rész az I. 3.-ban, amely szintén ezt látszik alátámasztani. Márkus végig az egész cikkben, ez előtt is, ez után is mindig introspektív kijelentésekről beszél, ami azt a gyanúkat támasztja alá, hogy az introspektív beszámolókat valódi *kijelentéseknek, állításoknak* tartja. De ha „... az introspektív kijelentések privát és inkorrigibilis jellegének elfogadásáért ... meglehetősen súlyos árat kellene fizetni – valószínűleg nem kevesebbet, mint annak elismerését, hogy ezek *nem kijelentések* e szó elfogadott értelmében” (224.), akkor úgy tűnik, hogy ezen keresztül is a

⁷ Bizonyos esetekben *lehet* igaz az, hogy a logikai szubjektumok különbsége maga után von bizonyos episztemológiai különbségeket, de ez *általában nem igaz*.

privát versus publikus megkülönböztetés léte válik vitatottá. S a megkülönböztetés létének tagadása természetesen összeegyeztethetetlen azzal, hogy Márkus fentebb akceptálta a megkülönböztetést, és csak „végső és abszolút” jellegét tartotta vitathatónak.

Negyedszer, nem túl meggyőző az, ahogyan Márkus érvel a megkülönböztetés viszonylagossága mellett. Márkus Feyerabendet követő érvelése lényegében két részre osztható; az egyik részben Márkus meg akarja világítani, hogy a „gnoszeológiai autoritás” *minek a következménye*. Azt olvashatjuk, hogy „... az introspektív beszámolókat jellemző közvetlen és „végső” gnoszeológiai autoritás egyszerűen ... annak a következménye, hogy e kijelentések ... valójában igen alacsony empirikus (retro- és prediktív) tartalommal bírnak. Úgyanis pl. abból az „inkorrigibilisnek” tételezett introspektív kijelentésből, hogy „én most valami barnát látok”, ismereteink mai szintjén szinte semmi sem következik — nemcsak a külső anyagi világ tárgyaira, tulajdonságaira vonatkozólag, hanem a beszélő szubjektum viselkedése, sőt megelőző, ill. későbbi pszichikus állapotai tekintetében sem.” (223.) Teljesen igaz az, hogy az idézetben említett állításból semmi sem következik az említett dolgokra vonatkozóan, de ez csak azért van így, mert *egyetlen* állításból tényleg lehetetlen bármilyen új dolgot kikövetkeztetnünk. Más állítások hozzáadásával azonban sok mindent következtethetnénk a mondott állításból. S így az állítás retro- és prediktív tartalma, amely sohasem önmagában jellemez egy állítást, hanem mindig *más állításokkal* való kapcsolatában, függni fog attól, hogy *milyen* állításokat adunk hozzá az idézethez. Ez a magyarázat természetesen relativizálja a privat versus publikus megkülönböztetést, de olyannyira relativizálja, hogy meg is szünteti, mivel alkalmas, megfelelő állítások megválasztásával bármikor elérhetjük azt, hogy egy „privát” állításnak pont akkora retro- és prediktív tartalma legyen, mint egy „publikus”-nak, s ekkor megkülönböztetésük értelmét veszti. Ennek a magyarázatnak a logikai következménye tehát az, hogy az említett különbség nem létezik, s ez megint ellentmond annak, hogy Márkus fentebb akceptálta a megkülönböztetést, és csak relativizálni akarta.

A Feyerabendet követő érvelés másik része egy rendkívül fontos problémára hívja fel figyelmünket. Márkus azt írja, hogy „... az introspektív beszámolókat jellemző közvetlen és „végső” gnoszeológiai autoritás az általuk leírt állapotok relatív nem-ismeretének, a „háttér”-ismeretek

hiányának történeti függvénye...” Ezek a háttér-ismeretek — mint később olvashatjuk — éppenséggel a megfelelő tudományos ismereteket jelentik, s amilyen mértékben a tudományos ismeretek növekednek, gazdagodnak, olyan mértékben kellene eltűnnie a „gnoszeológiai autoritás”-nak. A privat versus publikus megkülönböztetés tehát relatív a tudomány fejlődéséhez viszonyítva. Nem akarunk itt ebbe a problémába részletesen belemenni, amely végső soron a tudomány és a mindennapi tudat viszonyának kérdése, mert filozófiai fontossága miatt külön tárgyalást igényelne, de hazudnánk, ha azt állítanánk, hogy létezik valamennyire is kielégítő, helyes megoldása. Viszont az, aki fenn akarja tartani a privat versus publikus megkülönböztetést, nem mondhatná-e válaszul azt, amit Descartes és Spinoza a Napról mondott?

d) Végül néhány szót a privat versus publikus megkülönböztetéséről. Megítélésem szerint, van valamilyen különbség az egyes szám első személyű pszichikus állítások (szándékosan nem mondtam *introspektív* állítást, mert ez előfeltételezné az introspekciót, mint a „pszichikum”, a „lélek” *megismerése* sajátos módjának elfogadását, amit itt nem részletezhetők okok miatt tagadni szeretnék) és a materiális tárgyra, ezek tulajdonságaira vonatkozó állítások között. Csakhogy ez a különbség nem jellemezhető a „privát” és a „publikus” fogalmaival.

Ha például olyasmiket állítunk, hogy „Alig látok a dühtől”, vagy „Szomorú vagyok, mert csalódtam benned”, vagy „Azt hiszem, hogy X. Y. végül is nem érti a kérdést”, vagy „Látok egy kutyát” stb. stb. — s ezek mind egyes szám első személyű pszichikus állítások —, akkor ezek minden bizonnyal különböznek *valamiféle módon* az olyasféle állításoktól, hogy „A tollam eltörött”, „A szobában valaki járkal”, „A vonat már megint késik”, „Már megint fogytam öt kilót” stb. Nem könnyű azonban megmondani, hogy *milyen módon* különböznek. A különbség, azt hiszem, az állítások igazságának vagy hamisságának *eldöntésében* rejlik. Ahhoz ugyanis, hogy meggyőződhessünk arról, hogy a tollam valóban eltörött, *megfigyeléseket kell végeznünk, használnunk kell érzékszerveinket*, mert enélkül nem lehetséges dülőre jutni az állítás igazságát vagy hamisságát illetően. Másként áll azonban a helyzet, ha egyes szám első személyű pszichikus állításokat teszünk. Miféle megfigyeléseket kellene végeznem például nekem ahhoz, hogy eldöntsem, hogy szomorú, dühös, csalódott vagyok-e vagy sem? Hogyan kellene használnom érzékszerveimet ahhoz,

hogyan döntsem, fáradt, szomorú, csalódott: stb. vagyok-e vagy sem? Ha valaki például tükörbe néz, egészen biztos, hogy nem azért teszi, hogy azután nyugodt lelkiismerettel kijelenthesse: „Megfigyeltem magam, használtam a szemem és ennek segítségével diülrre vittem azt a kérdést, hogy csalódott vagyok-e vagy sem; igen, csalódott vagyok, láttam magam a tükörben, s ez meggyőzőtt arról.” Mélységesen irreleváns, szükségtelen és abszurd lenne, ha így akarnánk eldönteni az egyes szám első személyű pszichikus állítások igazságát. Úgy tünik tehát, hogy az ilyen állítások esetében nem szoktunk, nem kell, és nem is lehetséges megfigyeléseket végeznünk.⁸ Ha azonban egy pszichikus predikátumot másvalakiról állítunk, azaz ha nem önmagunkra, hanem másokra vonatkozó pszichikus állítást teszünk, ha például azt mondjuk, hogy „A szomszédom iszonyúan dühös”, akkor szintén megfigyelésekre, az érzékszervek használatára van szükségem (például hallanom kellene „dübörgő hangjait szavának” stb.) az állítás igazságának eldöntéséhez. Ebből a szempontból tehát a másokra vonatkozó pszichikus és a materiális tárgyakra vonatkozó „normális” állítások között nincs különbség.

A jelzett különbség azonban, mint említettük, nem azonos a privát, illetőleg publikus állítások különbségével. S ezért nem túl szerencsés ide bevezetni az ún. privát-nyelv problémát. (Vö. 224.) Az ún. privát-nyelv probléma⁹ a szavak jelentésével, a mondatok értelmével és nem az egyes szám első személyű pszichikus állítások igazságával vagy hamisságával, illetve az igazság vagy hamisság eldöntésével kapcsolatos. A tradicionális filozófiában és elsősorban a brit empirizmus skolasztikus és teljesen metafizikus észlelés- és nyelvelméletében (pl. Lockénál) a két kérdés

szorosan összefonódott, ami, hacsak nem akarunk egy *argumentum ad traditionem*et bizonyító erejűnek elfogadni, még nem elégséges alap ahhoz, hogy mi is összeötvözzük a két problémát.¹⁰

6. Márkus fő ellenvetése az azonosságelmélettel szemben¹¹ az I. 5.-ben olvasható: „Az „érzet” (érzekeles’) és „észlelet” (észlelés’) fogalmi közt — ezek szokásos filozófiai használatában — az alapvető különbség abban áll, hogy míg a saját észleleteimre, észlelési állapotaimra vonatkozó állítások (pl. „Látok egy barna asztalt” mint észlelési kijelentés), „evidenciaként” szolgálhatnak és szolgálnak a megfelelő „tárgnyelvi”, a külső anyagi tárgyakra vonatkozó megfigyelési kijelentések elfogadásához (pl. „Egy barna asztal van (a fizikai térben) előttem”), addig az érzetekre vonatkozó kijelentések („Egy barna kiterjedést érzekelek” vagy „látómezőmben egy barna színű alakzat van” stb.) ezt a funkciót nem tölthetik be. Azaz az észlelési kijelentések olyan belső állapotokról szóló beszámoló, amelyek meghatározott objektív megismerési igényt támasztanak, míg az érzetekre vonatkozó kijelentések nem. Ennek megfelelően az a kijelentés, hogy „Egy barna asztalt látok” (észlelési kijelentésként felfogva), hamis, ha nincs valóban előttem egy barna asztal, s ha ez utóbirtól meggyőződtem, módosítanom is kell ezen állításomat. („Azt hittem (úgy tűnt stb.), hogy egy barna asztalt látok, de kiderült, hogy egy alacsony komód volt” stb.) Hogyan magyarázható meg immár az észlelési kijelentések ezen alapvető gnoszeológiai jellegzetessége annak a feltevelésnek alapján, hogy meghatározott agyi állapotok vagy folyamatok leírásai? Ha ezt a különbséget nem sikerül az azonosságelmélet talajáról kellően megmagyarázni és filozófiailag megalapozni,

⁸ Az egyes szám első személyű, azaz az önmagunkra vonatkozó pszichikus állítások speciális episztemológiai helyzetét majdnem minden filozófus elismerte a filozófia történetében. Az a mód azonban, ahogy erről egy ismeretelmélet keretén belül számot akartak adni, tökéletesen hibás. A legtöbb filozófus ugyanis feltételezett egy speciális megismerési módot, amely erre és csak erre az esetre alkalmazható, olyan megismerési módot feltételezett, amellyel ezeknek és csak ezeknek az állításoknak lehet eldönteni az igazságát. Pl. Descartes *inspectio mentis*, Malebranche *sentiment intérieur*, valamint Locke *intuicó* fogalma, Berkeleynek az a jellemzése, hogy önmagunkat nem az észlelés ideái szerint ismerjük meg, Leibniz jól ismert kitétele (*nisi intellectus ipse*), amit hozzáfűz az ugyancsak jól ismert dictumhoz stb. stb. mind e különbség elismerésére és egyfajta magyarázatára utal. Ezek a „magyarázatok” azonban mind a megismerő, cselekvő, akaró stb. szubjektum teljesen hibás felfogásánál kötődtek ki. Az ún. *introspekció* feltételezése csak egyik alfaja ennek a mélységesen hibás „magyarázatnak”.

⁹ A privát-nyelv probléma legjobb összefoglalását, és a tradicionális filozófia „nagy” kérdéseire való viszonyát illetően lásd J. T. Saunders — D. F. Henze: „The Private-Language Problem”, New York, Random House, 1967.

¹⁰ Itt szeretnék rámutatni a tanulmány egy terminológiai tisztázatlanságára. Úgy tünik, a tanulmányban nincs eldöntve, hogy *jelentés* minek tulajdonítható, *mondatnak* vagy *kijelentésnek*. Azt hiszem, hogy *jelentést*, *értelmet* csak nyelvi kifejezéseknek, szavaknak, mondatoknak tulajdoníthatunk, kijelentéseknek, állításoknak nem. Viszont állításoknak, kijelentéseknek igazságot vagy hamisságot tulajdoníthatunk, de jelentést, értelmet nem. Határozott különbség vagy ugyanis *a mondat*, a mondat *értelme*, és a mondat segítségével megehető *állítás* között. Ezt a különbséget Aristotelész, Buridan és a nominalisták, Frege és majdnem az egész modern logikai irodalom elfogadta.

¹¹ Itt nem foglalkozom Márkus egyéb ellenvetéseivel, mivel ezek hibáságára már Sós Vilmos rámutatott, vö. Sós V.: Hibás-e az azonosságelmélet?, „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/6, 1088 — 1098. Márkus azonosságelmélettel szembeni fő ellenvetésével Sós is részletesen foglalkozik említett cikkében (1992. és köv.). Konklúziójával, amely szerint Márkus ellenvetése nem elégséges az azonosságelmélet elvetéséhez, teljes mértékben egyetértek. Viszont Sós konklúziójához vezető érvelése és az itt következő érvelés között van néhány különbség. A különbség azonban csak a *részleteket* illeti, s nem az érvelés fő *irányát*.

akkor ezt a felfogást egy „fizikalista” szolipszizmus veszélye fenyegeti. Márpedig úgy tűnik, hogy e különbség magyarázata komoly nehézségekbe ütközik.” (227.) Mivel az azonosságelmélet ezt a különbséget nem tudja megmagyarázni, ezért hibás, elvetendő, rossz koncepció.

De valóban következik-e az idézett részből ez a konklúzió?

a) Ha Márkus az „evidencia” szón azt érti, amit ezen szokás érteni, akkor az idézett rész mindenekelőtt ellentmondásos, s így tetszőleges konklúzió levonására jogosít fel minket.

„Evidenciá”-n általában egy állítást szoktunk érteni, amelyet egy másik, egy igazolandó állítás igazságának bizonyítékaként, alátámasztásaként hozunk fel. Kevésbé formálisan szólva, és egy példával illusztrálva a dolgot, amikor Robinson Crusoe lábnyomokat fedezett fel a tengerparton, akkor ezt — miközben az ijedtségtől elállt a szívverése — annak bizonyítékaként fogta fel, hogy rajta kívül valaki még van, vagy volt az általa lakatlanak gondolt szigeten. Robinson Crusoe evidenciája, és nemcsak az övé, hanem általában az evidencia, sohasem vonja maga után (logikai értelemben) az igazolandó állítást. Logikailag tehát mindig lehetséges, hogy az evidencia igazsága mellett az igazolandó állítás hamis legyen. Pontosabban szólva, ha az evidencia igaz, akkor az igazolandó állítás lehet igaz vagy hamis. És ha az evidencia hamis, attól az igazolandó állítás még lehet igaz vagy hamis. Mindez annak a következménye, hogy az evidencia és az igazolandó állítás között nem áll fenn deduktív, levezethetőségi viszony.

Semmi okunk sincs kételkedni abban, hogy Márkus ezt a viszonyt¹² érti az „evidencia” szón, mivel sehol sem jelzi azt, hogy másként használja a szót. Ebben ez esetben azonban az, hogy az „... észlelési állapotaimra vonatkozó állítások (pl. „Látok egy barna asztalt” mint észlelési kijelentés), „evidenciaként” szolgálhatnak és szolgálnak a megfelelő „tárgnyelvi”, a külső anyagi tárgyakra vonatkozó megfigyelési kijelentések elfogadásához (pl.: „Egy barna asztal van (a fizikai térben előttem)”)” (227.) ellentmond annak, hogy „... az a kijelentés, hogy „Egy barna asztalt látok” (észlelési kijelentésként felfogva), hamis, ha nincs valóban előttem egy barna asztal...” (Uo.) Jelöljük az olyasféle állításokat, hogy „Látom, hogy esik az eső” stb. Lp-vel, az „Esik az eső” állítást pedig p-vel. Ha Lp valóban evidencia p-re, akkor p hamissága — a fentiek szerint — nem vonhatja maga után Lp ha-

misságát. Ha pedig p hamissága valóban maga után vonja Lp hamisságát — amit Márkus megismétel a 228. oldalon is —, akkor Lp nem lehet evidencia p-re.

Úgy tűnik tehát, hogy ha az észlelési állítások valóban objektív megismerési igényt támasztanak és ha ez valóban abban áll, hogy p hamissága maga után vonja Lp hamisságát, akkor az Lp-féle állítások evidencia volta és objektív megismerési igénye ellentmond egymásnak, s ezért az érvelés nem lehet elégséges az azonosságelmélet elvetéséhez.

b) Nézzük meg, hogy ha konzisztenssé tesszük Márkus fő ellenvetését, következik-e belőle az azonosságelmélet tarthatatlansága. Kétféleképpen lehet az érvelést ellentmondásmentessé tenni.

Először, tételezzük fel, hogy az Lp-típusú állítások valóban evidenciák a p-féle állításokra. Márkus azt kérdezi, „Hogyan magyarázható meg immár az észlelési kijelentések ezen alapvető gnoszeológiai jellegzetessége, annak a feltételezésnek alapján, hogy meghatározott agyi állapotok vagy folyamatok leírásai?” (Uo.) Pontosabban ezt úgy kérdezhetnénk, hogy miképpen lehetséges az, hogy egy Lp-típusú állítás referenciálisan azonos legyen egy neurofiziológiai állítással? — feltéve azt, egyrészt, hogy az Lp valóban evidencia p-re és, hogy a megfelelő neurofiziológiai állítások nem evidenciák a p-típusú állításokra. Az ellenvetés, azt hiszem, csak ebben a megfogalmazásban fordítható az azonosságelmélet ellen. De ebben a megfogalmazásban könnyen ki is védhető, ugyanis „evidenciának lenni” minden bizonyos állítások között fennálló vagy fenn nem álló *episztemikus viszonyt* jelent. Két állítás pedig lehet referenciálisan megegyező anélkül, hogy tulajdonságaik vagy viszonyaik is megegyeznének.

Az ellenvetés ellentmondásmentesítése érdekében tételezzük fel, másodsor, hogy az Lp-típusú állítások nem evidenciák a p-típusúakra, tegyük fel tehát — hogy objektív megismerési igénytel rendelkeznek az idézett értelemben (azaz, hogy p hamissága maga után vonja Lp hamisságát). Ha az objektív megismerési igény ennek a *logikai viszonynak* a fennállását jelenti, akkor az azonosságelmélet képviselője megint csak azt válaszolhatja, hogy az állítások referenciális megegyezése nem követeli meg az állítások logikai viszonyainak az azonosságát is.

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a fent idézett ellenvetés semmiféle konklúzió erővel nem rendelkezik.

c) Természetesen Márkussal együtt ne-

¹² Az evidenciának ez az értelmezése egyébként általánosan elfogadott az ismeretelméleti, logikai irodalomban.

künk is el kell ismernünk, hogy van különbség érzékelési és észlelési állítások között. Csakhogy például a „Szűrő fájdalmat érzek a hátamban” és a „Látok egy kutyát” különbsége nem abban van, hogy az utóbbi evidencia arra az állításra, hogy „Van előttem egy kutya”, amíg az előző nem evidencia arra az állításra, hogy „Egy szép kagylónyelvű kés van a hátamban” — egyszerűen azért nem, mert Lp egyáltalán nem evidencia p-re, Lp és p között nem evidenciális viszony áll fenn.¹³

Ez a különbség nem jellemezhető helyesen azzal a megállapítással sem, hogy az észlelési állítások objektív megismerési igényt támasztanak, ha ezt az igényt úgy értelmezzük, hogy p hamissága maga után vonja Lp hamisságát. Mégis ez utóbbi közelebb van az igazsághoz, mint az evidencia fogalmával történő jellemzés.

Lp és p között furcsa viszonyok állnak fenn, ugyanis ha „Látom, hogy esik az eső”, akkor minden bizonnyal „Esik az eső”. Mászóval, a „Látom, hogy esik az eső” és „Az eső nem esik” konjunkció *valahogyan* inkonzisztens. Ha nem igaz az, hogy „Látom, hogy esik az eső”, attól még lehet, hogy az eső tényleg esik, de az is lehet, hogy az eső nem esik. Mászóval, Lp hamissága konzisztens p igazságával vagy hamisságával. Továbbá p igazságával konzisztens Lp igazsága vagy hamissága. Abban az esetben azonban, amikor nem esik az eső és mégis azt mondom, hogy „Látom, hogy esik az eső”, akkor *nem hamisítást állítok, hanem semmit sem állítok*, azaz p hamissága maga után vonja Lp-nek az igaz vagy hamis tekintetében vett *ürességét*. Természetesen semmi és senki sem akadályozhat meg bennünket abban, hogy ilyen, az igaz vagy hamis szempontjából *üres mondatokat* mondjunk, csak ekkor szándékunk egészen más; félre akarunk például valakit vezetni, a jólérsültség látszatát akarjuk kelteni, vagy egyszerűen csak hangszálainkat akarjuk gyakorlatoztatni stb. A „látni” szó — és egy csomó más *verba sentiendi* és *verba*

intelligendi — rendelkezik ezekkel a sajátosságokkal, s ezen keresztül máris az *észlelés* fogalmának nagyon fontos konceptuális ismertetőjegyeihez jutottunk el.¹⁴

d) Az előző 6. a)–6. c) részekből úgy tűnhet, mintha jelen sorok szerzője is egyetértene avval, hogy „... az észlelési kijelentések... belső állapotokról szóló beszámolóok...” (227.) Márkus egész tanulmányán végigvonul¹⁵ az a gondolat, hogy az észlelési állítások, kijelentések „belső állapotokról szóló beszámolóok”. Vegyük az észlelési állítások példájának azt, amit ő hoz fel: „Látok egy barna asztalt”. Az első problémánk minden bizonnyal az, hogy mit jelent az, hogy egy állítás *valamiről szól*? Jelenthet-e többet, mint azt, hogy valakinek vagy valaminek tulajdonítunk egy tulajdonságot, hogy valakit vagy valamit valami mással viszonyba állítottunk? Ha nem jelent ennél többet a „valamiről szól”, akkor a „Látok egy barna asztalt”, vagy a „Látom, hogy esik az eső”, és általában az ehhez hasonló észlelési állítások *nem belső állapotokról szólnak*. Az, hogy „Látom, hogy esik az eső” *rólam* szól, és nem valamiféle „belső” állapotról, a „Látom, hogy p” *logikai alanya én magam vagyok*, s nem pedig „belső” állapotom. S ez valahogyan azt mutatja, hogy maga az észlelés fogalma előfeltételezi a cselekvő, gondolkodó — és természetesen — észlelő *szubjektum*, *személy* fogalmát. Az észlelés problémája tehát logikailag kapcsolódik a filozófia egyik legnehezebb kérdéséhez, az *emberi szubjektum* mibenlétének problémájához.¹⁶ Anélkül, hogy bármi többet tudnék vagy akarnék állítani, szeretném hívni a figyelmét arra, hogy a két probléma *megoldásának* is figyelembe kell vennie ezt a kapcsolatot.

e) Mindannak ellenére, amit ez idáig mondtam, azt hiszem, hogy Márkus azonosságelmélettel kapcsolatos *konklúziójában* (nevezetesen, hogy az elmélet rossz, hibás) van némi igazság: az azonosságelmélet tényleg hibás, ha a *konceptuálisan értelmezett test-lelek probléma* megoldása szán-

¹³ Ez még nem zárja ki azt, hogy ne *szolgáltathatnánk másoknak* evidenciát azzal, hogy kijelentjük: „Itt és itt látok vagy láttam egy kutyát”. *Mások* számára az, hogy én láttam vagy látok itt és itt egy kutyát, tényleg evidencia lesz arra, hogy itt és itt van vagy volt egy kutya. Sőt, az hogy *tegnap* itt és itt látom egy kutyát, ma *evidencia* lehet *nekem* is arra, hogy *tegnap* itt és itt volt egy kutya. Sajnos, ez a viszony éppen csak a „Látok egy kutyát” és „Van előttem egy kutya” állításokra nem érvényes.

¹⁴ Arisztotelész volt az első, aki észrevette ezeket a konceptuális ismertetőjegyeket. Azt írja ugyanis „... míg a megismerés tárgya, ha megszűnik létezni, egyidejűleg hatálytalanítja a megismerést is... addig ennek fordítottja nem igaz. Igaz, hogy ha a megismerés tárgya nem létezik, nem lehetséges semmiféle ismeret sem, mert ekkor már nem lesz semmi megismernivaló. De egyelően igaz az is, hogy ha nincs ismeretünk egy bizonyos tárgyról, attól a tárgy még egészen jól létezhet... Az észleléssel kapcsolatban hasonló az eset; mert az észlelés tárgya, úgy tűnik, elsődleges az észlelés aktusához képest. Ha az észlelhető tárgy megsemmisül, az észlelés is megszűnik létezni, de az észlelés megsemmisülése nem szünteti meg az észlelhető létét. ... az észlelés megszűnése nem foglalja magában az észlelhető megszűnését.” „Categoriae”, 7^b25–8^a5. (A *Ross*-féle Arisztotelész fordítást használtam.)

¹⁵ Elvéte található azonban ezzel ellentétes értelmű megfogalmazás is. Például a 235. oldalon Márkus azt írja: „Egy olyan kijelentés ugyanis, mint „En most egy ilyen és ilyen tárgyat (tárgyi szituációt) észlelek”, mindig a szóban forgó szubjektum egy pillanatnyi állapotának, egy meghatározott egyedi (bár megismételhető) ténynek a leírása.”

¹⁶ Arisztotelész vette észre, hogy a pszichikus fogalmak előfeltételezik a szubjektum, az ember mint személy fogalmát, akiről ezek a sajátosságok *állíthatók*. Vö. „De Anima”, 408^b 10–15.

dékozik lenni. A test-lélek probléma megoldásaként ugyanis elfogadhatatlan az „identitás”-elmélet, de még ez a „némi igazság” sem következik Márkus ellenvetéseiből. Megítélésem szerint az azonoságelmélet központi gondolata hibás, mégpedig az, amely szerint a test és lélek között csak *faktuális, kontingens viszony* van. A *faktuális, kontingens viszony*, még a *faktuális azonosság* is csak azt jelenti, hogy a lélek, bár empirikusan függ a testtől, de logikailag független tőle. Egy *faktuális, egy kontingens* kapcsolatot, függést elismernek és feltételeznek az idealista dualizmus képviselői is, maga Descartes is ezt hangsúlyozza. De a lényeg az, hogy bármilyen *faktuális* kapcsolat mellett *logikailag lehetséges* a testtől független lélek, *logikailag lehetséges* az, hogy létezzen lélek, de test ne. S ez azután zöld jezést ad az idealizmus, a lélek halhatatlansága stb. doktrínáinak. Bár egy cseppet sem kételkedem az azonoságelmélet képviselőinek materialista *intenciójában*, mégsem tartom elfogadhatónak az elméletet, éppen *logikai következetlensége* miatt. Az elmélet, bármennyire is szeretnék képviselői, nem tudja kiküszöbölni a lélek idealista fogalmát. Az elmélet képviselőinek legnagyobb tévedése az, hogy a test és lélek közötti *logikai viszonyt* (az ún. léleknek a testtől való logikai függését) *faktuális, kontingens viszony*-nak tünteti fel.

III

7. Nem akarok sokat hozzátenni ahhoz, vagy sokat elvenni abból, amit az I. 6.—I. 9. részekben a *behaviorizmusról* olvashatunk. Első észrevételként azonban meg kell említeni, hogy nem meggyőző az, *ahogyan* Márkus elveti az „avowal-theory”-t, amiből természetesen még nem következik az, hogy az „avowal-theory” igaz. Márkus ugyanis azt írja: „Ez az elmélet tartalmazhat bizonyos igazságelemet, de semmiképpen sem tekinthető elégséges magyarázatnak és interpretációnak (mint ahogy, szemmel láthatólag, Wittgenstein sem tartotta annak). Annak a kijelentésnek, hogy 'Fájdalmat érztem', a jelentése feltétlen a 'fájdalmat érzek' kijelentés jelentésének meghatározott transzformációjából származik. De múltba vetített sírásnak éppúgy nem fogható fel, mint ahogy e korábbi sírás leírásának sem.” (229—230.)

Sajnos, ebből az érvelésből még nem következik, hogy az „avowal-theory” hibás. Először is nem világos, hogy miért kellene egy múlt időbe tett kijelentés „jelentésé-

nek” feltétlenül a jelen idejű kijelentés „jelentéséből” származnia. Azonnal azt kérdezhetjük, hogy a jövő idejűnek melyikből kellene származnia, és hogy mi a helyzet az olyan nyelvekben, ahol van *perfectum* is. A jelentés és a jelentés transzformációjának kérdése, úgy tűnik, nem egyszerűen csak *conjugatio* kérdése. Másodszor a „Filozófiai vizsgálódások”-ból nemcsak az derül ki, hogy Wittgenstein nem tartja elégséges magyarázatnak és interpretációnak az azóta „avowal-theory”-nek nevezett elképzelést, hanem az is, hogy kizárólag csak a jelen időben és egyes szám első személyben mondott *mondatokra* tartja ezt¹⁷ érvényesnek. És ezen nem kell nagyon csodálkoznunk, ha figyelembe vesszük azt, hogy számos más esetben is egy jelen idejű egyes szám első személyű mondattal (amelynek természetesen van *értelme*) semmiféle állítást nem teszünk, amíg múlt idejű vagy egyes szám második személyű formájával igaz vagy hamis állítást tehetünk. Ha például én egy arra illetékes személy lennék, és a körülmények is megfelelőek lennének, mondhatnám azt a mondatot, hogy „Ezt a hajót ezennel Felszabadulásnak nevezem el” anélkül, hogy igaz vagy hamis állítást tennék. Értelmetlen és egyszerűen fel sem merülhet az a kérdés, hogy igaz-e vagy hamis az, amit mondok. Egy későbbi időpillanatban már természetesen mondhatom azt, hogy „Ezt a hajót Felszabadulásnak neveztem el”, és a mondat múlt idejű formájával valódi, igaz vagy hamis állítást tettem. Értelmen és felvethető lesz az a kérdés, hogy vajon igaz-e vagy hamis az, amit mondok. Az olyan *értelmes* mondatokban, amelyekről fel sem vehető, hogy kimondásukról igaz vagy hamis állítást teszünk, nyilvánul meg a nyelv *nem-deszkriptív funkciója* (ebben az előző példában ennek egyik esetével, a *performatív funkcióval* találkozhattunk).

S ez azt mutatja, hogy az „avowal-theory” arra a feltételezésre épül, hogy egy értelmes mondat kimondásakor nem mindig és nem feltétlenül igaz vagy hamis állításokat teszünk, hanem a mondat egészen más célokat is szolgálhat. Az „avowal-theory” ezt a feltételezést próbálja alkalmazni az egyes szám első személyű jelen idejű pszichikus mondatokra, miközben a „lélek” *nem-deszkriptivista, nem-kognitivist* elméletét fejti ki — amivel természetesen még semmit sem mondtunk arról, hogy az elképzelés igaz-e vagy hamis, tartható-e vagy teljesen tarthatatlan.

8. Márkus az I. 9.-ben a *viselkedés-disz-*

¹⁷ Vö. Wittgenstein, L.: „Philosophical Investigations”, Oxford, Basil Blackwell, 1958., különösen 246. §.

pozíció fogalmával foglalkozik részletesen, mivel „... ennek van a legnagyobb esélye arra, hogy a pszichikum jellemzésére felhasználható legyen...” (233.) Márkus egyetért az „észlelet”-nek és egy meghatározott viselkedéstípusnak az összekapcsolására irányuló kísérlettel (234.), véleménye szerint azonban „a ‚diszpozíció’ fogalma ... nem alkalmas e kapcsolat explicitálására.” (Uo.) Márkus véleménye igazolásához három érvet hoz fel.

a) Az első érv szerint az észlelési állapotok viselkedés-diszpozíciókkal való azonosítása vagy ezek segítségével történő elemzése némi kívánnivalót hagy maga után, mivel nem lehet tudni, hogy „... mi az a viselkedés, amelyre egy meghatározott tárgy vagy tárgyi szituáció észlelése ‚diszponál’ bennünket”. (234.) Evvel a szakirodalomból is jól ismert ellenvetéssel a magam részéről teljes mértékben egyetértek. A Márkus által felsorolt példák még inkább aláhúzzák azt, hogy viselkedési reakció és észlelés csak *kontingensen, ténylegesen*, ha úgy tetszik, „közvetve” kapcsolódnak össze, s a behaviorizmus, akár milyen formát is öltsen, hibát követ el, amikor ezt a *kontingens viszonyt* akarja *logikai, konceptuális viszonyná* átvarázsolni. Nem tudok tehát egyetérteni Márkus véleményével, amely szerint ez az ellenvetés nem konklúzív, hanem „... csak egy megoldandó feladatra hívja fel a figyelmet...” (235.)¹⁸ Megítélésem szerint az ellenvetés — bizonyos formában — elvi jelentőségű, és logikailag elégséges a behaviorizmus bármilyen változatának elvetéséhez.

b) A második érv szerint az „észleletnek” viselkedési diszpozíciókkal való azonosítása lehetetlen, mert a diszpozíciós fogalmak *logikája* kizárja ezt. (Vö. 235.) Nos az, amit az itt következőkben Márkus a diszpozíciós fogalmak logikájaként bemutat, inkább a logikai hibák példatárához hasonlít, semmint a logikához. A 17. lábjegyzetben a „törékeny”-hez hasonló diszpozicionális terminusokról azt olvashatjuk, hogy „Az ilyen és ehhez hasonló terminusok valamely tárgynak való predikációja azt az állítást tartalmazza, hogy a tárgy egy meghatározott módon fog viselkedni, ha fennállnak meghatározott feltételek”. (234.) Ezzel szemben a 235. oldalon az áll, hogy „Amikor valamely tárgynak vagy tárgyostálynak egy meghatározott diszpozíciót tulajdonítunk, ez

egyenértékű valamely általános *feltételes* kijelentés állításával: „Ha ilyen és ilyen feltételek fennállnának, akkor a tárgy így és így viselkednék”. Majd Márkus így folytatja: „(Pl. ‚X vízben oldható’ megközelítőleg azonos értelmű azzal az állítással, hogy ‚Ha X-et a vízbe tennék, akkor feloldódnék’).” (Uo.) Ha a diszpozíciós állítást Pd-vel, az általános feltételes állítást pedig Pf-fel jelöljük, akkor az első megfogalmazás szerint Pd csak tartalmazza Pf-et (— hogyan tartalmazhat egy állítás egy másikat másként, mint hogy az egyikből következik a másik?). A második megfogalmazás szerint Pd egyenértékű Pf-fel (— az állítások egyenértékűsége pedig nem igen lehet más, mint az állítások ekvivalenciája). A harmadik idézett megfogalmazás szerint Pd megközelítőleg azonos értelmű Pf-fel, ami „megközelítőleg” azt jelenti, hogy — ha figyelembe vesszük, hogy állításoknak szemben a mondatokkal vagy kifejezésekkel értelmetlenség (a szó már említett *szemantikai* értelmében) *értelmet* tulajdonítani — a Pd-nek és a Pf-nek megfelelő mondat értelme egyezik meg.

Amellett, hogy ez a három megfogalmazás nem ekvivalens egymással, felmerül itt még egy probléma is. Márkus ugyanis azt mondja a Pf-ről, hogy ez általános feltételes kijelentés, s ennek meg is felel az, amit a 17. lábjegyzetben olvashatunk. Viszont az, amit Márkus a második megfogalmazásban Pf *példájaként* hoz fel, nem felel meg ennek. Ez a példa ugyanis nem egy általános feltételes kijelentés, hanem egy ún. *tényellenletes feltételezés*.¹⁹ És mondanom sem kell, hogy egy általános feltételes kijelentés nem azonos egy tényellenletes feltételezéssel — ha úgy tetszik, egészen más a *logikájuk*.

A diszpozíciós fogalmak jellemzésével kapcsolatban van még egy probléma. Azt olvashatjuk ugyanis, hogy „Tudományelméleti munkákban néha előfordulnak olyan monstrosizációk, mint az ‚ez a tárgy *t pillanatban* elasztikus’ kijelentés. Ez azonban nyilvánvalóan értelmetlen: egy tárgy vagy elasztikus és *punctum*, vagy nem elasztikus (ami nem zárja ki azt, hogy bizonyos, gyakorlatunk-életfeltételeink számára ‚különleges’ feltételek közt ne *veszithetné* el elaszticitását)”. (236.) Az említett mondat azonban nem is olyan nyilvánvalóan értelmetlen. Mert ha értelmetlen lenne, akkor sohasem lehetne segítségével igaz vagy hamis állítást kimondani.

¹⁸ A megoldandó feladat az lenne, hogy megadjunk az észleletek főbb típusai számára valamilyen „unikális” reakciótypust, amelyet „... az észlelő szubjektum, ha fennállnak bizonyos (meghatározott) feltételek, mindig produkálni fog”. (234.) A későbbiekben, Márkus megoldási javaslatának elemzésekor ki fogunk térni arra, hogy e feladat miért megoldhatatlan.

¹⁹ Egyébként a harmadik megfogalmazásban is az „X vízben oldható”-hoz rendelt Pf egy tényellenletes feltételezés — összhangban a második, ellentétben az első megfogalmazásban szereplő kijelentéssel.

Márpedig úgy tűnik, hogy néha igenis sikerül *igaz állítást* tennünk az „Ez a tárgy most elasztikus” mondattal. Egyébként az, hogy Márkus elismeri, hogy bizonyos tárgyak *elvezíthetik* rugalmasságukat ellentmond annak, hogy értelmetlennek tartja az említett mondatot. Mert ha egy tárgy *elvezítheti* rugalmasságát, akkor logikailag lehetséges, hogy ma például még rugalmas legyen, de holnap már nem. És akkor logikailag lehetséges az „Ez a tárgy most rugalmas” mondattal igaz vagy hamis állításokat tennünk. Sőt, ténylegesen szoktunk is ilyen állításokat tenni. Ha például kiszerelem az óram rugóját, ami most még rugalmas és lángba tartom (— hogy a tűz pl. miért lenne gyakorlatunk-életfeltételeink számára „különleges” feltétel, igen nehéz belátni—), akkor néhány másodperc múlva már nem lesz rugalmas. Ugyanez érvényes egy csomó más diszpozícióra is. Ezek a diszpozíciók *hosszabb-rövidebb ideig* jellemzik az illető tárgyat. Véleményem szerint ezért nincs igaza Márkusnak, mikor azt állítja, hogy a „... diszpozicionális fogalmak logikájának egyik legjellemzőbb vonása éppen az, hogy *nem* időhöz relativizálták...” (236.)

Van a diszpozícióknak egy másik csoportja, amelyekre érvényes Márkus megállapítása. Ezeknél a diszpozícióknál tényleg értelmetlen hozzátenni azt, hogy most, vagy valamilyen más időpredikátumot. Ilyen diszpozíció talán például a „vízben oldható”. De ez a „legjellemzőbb vonás” *általában* nem jellemző.

Nem hiszem, hogy a diszpozíciós fogalmak „logikája”-ként bemutatott fenti „konfúzió-csokorra” alapozni lehet egy súlyos ellenvetést. De úgy tűnik, hogy Márkus ellenvetése nem is teljesen ezen alapul, hanem azon, hogy egy észlelési állítás *mást ír le, más tényt rögzít*, mint egy diszpozicionális állítás. Ezzel az ellenvetéssel, vagy az ellenvetésnek ezzel a részével azonban nem áll szándékomban foglalkozni, mivel a filozófiai logika egyik legtisztázatlanabb, legsötétebb része éppen a „tények” és állítások viszonyának kérdése, és mivel bizonyos elemi félreértéseken kívül *mást úgyse nagyon tudnék mondani róla*, ezért inkább a hallgatást választom.

c) Márkus harmadik észrevétele inkább egy megjegyzés, semmint egy érv. Márkus a viselkedés-diszpozíció fogalmát túl tágának, túl elasztikusnak tartja ahhoz, hogy „... valóban szükségszerű, intim kapcsolatot állapíthassunk meg közte és az észlelési folyamat, ill. állapot egyes jellemzői között”. (236.)

9. Márkus a II. 10-től kezdődően saját elképzelését, megoldási javaslatát fejti ki.

a) Ennek érdekében rögtön a 238. oldalon egy előzetes, a későbbiekben igazolandó *általános* választ ad problémájára. Ezzel az előzetes válasszal azonban Márkus olyan problémát válaszol meg, amit sehol sem vet fel, és ami nem ekvivalens sem az „introspektív” pszichikus állítások és a neurofiziológiai állítások viszonyára, sem pedig a megfelelő jelenségek viszonyára vonatkozó kérdéssel — bár a szövegből *úgy tűnik*, mintha az eredeti probléma megválaszolása lenne. Azt olvashatjuk ugyanis, hogy „... míg a pszichológia és a neurofiziológia „nyelvéről” a *maguk egészében* végső soron elmondható, hogy *objektíve egy és ugyanazon* jelenségcsoport leírására szolgálnak és ennyiben az azonosságelméletnek igaza van, az *egyes* pszichikus terminusok vagy kijelentések *nem* azonosíthatók a neurofiziológiai terminusok vagy kijelentések valamely véges halmazával, még referenciájuk tekintetében sem (ezért téves az azonosságelmélet). A neurofiziológiai és a fiziológiai leírás *egy és ugyanazon* anyagi-organikus aktivitás-formának *más-más objektív szempontból és különbözők célból történő leírása* . . . , a két leírás egymásra nem fordítható le és egymásra nem redukálható.” (238.) Az idézett helyen tehát Márkus egy neurofiziológiai és egy pszichológiai leírás viszonyának kérdésére akar válaszolni, illetve válaszol. Nyilvánvaló, hogy ez nem ekvivalens a faktuális kérdésként értelmezett test-lélek problémával, és az alábbiakból kitűnik az is, hogy nem ekvivalens az I. 1.-ben megfogalmazott és konceptuális kérdésként értelmezett test-lélek problémával sem. Ugyanis, amíg minden egyes szám első személyű — Márkus azt mondaná: introspektív — pszichikus állítás felfogható pszichológiai leírásnak, addig nem minden pszichológiai leírás azonos egy „introspektív” pszichikus állítással. Amikor például nem önmagunkról, hanem másokról állítunk egy pszichikus predikátumot, akkor ez minden bizonnyal egy pszichikus állítás lesz, de egészen biztos, hogy nem lesz „introspektív” pszichikus állítás. Következésképpen, az idézett hely előfeltételezi a konceptuális kérdésként értelmezett test-lélek probléma egy második, az I. 1.-ben szereplőtől eltérő megfogalmazását.²⁰

b) Természetesen nagyon világosan elképzelhető, és igaz is lehet az, hogy a neurofiziológiai és a pszichológiai leírások egy és

²⁰ Úgy tűnik, hogy itt a hangsúly az egyes pszichikus állításokról — a pszichológiai leírás, a pszichológia nyelve kiemelésével — átkerül a pszichológiára mint tudományra. Ez a hangsúlyeltolódás azonban nem tart sokáig, és a III. 17.-ben a hangsúly ismét visszakerül a pszichikus állításokra.

ugyanazon jelenségcsoportot írjanak le anélkül, hogy egymásba lefordíthatók és egymásra redukálhatók lennének. Egyáltalán nem világos azonban az, hogy miként írhatnak le a neurofiziológiai és a pszichológiai állítások egy és ugyanazon jelenségcsoportot anélkül, hogy legalább néhány pszichológiai és néhány neurofiziológiai állítás referenciálisan azonos ne lenne.

Sőt, problematikus az is, ahogyan Márkus indokolja a fenti konklúziót, azt írja ugyanis, hogy „... a pszichikus terminusok mint absztrakciók *önidentifikációja* (s ennek megfelelően az egyes partikuláris állapotoknak egy meghatározott pszichikus fogalom alá való szubszumpciója) más elveken nyugszik, mint a fiziológiai fogalmak *önidentifikációja*”. (237.) Nem merném azt állítani, hogy értem vagy, hogy a releváns részek érthetővé teszik azt, hogy mit jelent „a pszichikus terminusok mint absztrakciók *önidentifikációja*” kifejezés. A „düh” szó nyilvánvalóan egy pszichikus terminus, de kevésbé nyilvánvaló az, hogy mi is a „düh” terminus mint absztrakció, és még kevésbé nyilvánvaló, hogy mi is a „düh” terminus mint absztrakció *önidentifikációja*. Sajnos, a dolog nem lesz világosabb attól, hogy Márkus megpróbál három „*önidentifikációs elvet*” felsorolni, mégpedig a következőképpen: „A megfelelő „pszichikus” ill. fiziológiai predikátumok ugyanis *különböző* logikai szubjektumokhoz (az organizmus mint egész versus ennek szervei, elemei) tartoznak, *különböző* tartalmi kritériumok alapján (a külső környezethez való rezultatív viszony azonossága versus az egyes elemek közötti viszonyának azonossága) vannak megalkotva, és általában *különböző* gyakorlati és megismerési célokat szolgálnak.” (237–238.) S ezért úgy tűnik — legalábbis nekem úgy tűnik —, hogy a fenti általános válasz, a fenti konklúzió nincs *érthetően* indokolva.

10. Márkus a továbbiakban három új fogalmat vezet be, úgymint: a funkció, a funkciómechanizmus és a funkcióteljesítés fogalmát. A funkcióteljesítés fogalmának — pontosabban a funkcióteljesítések egy valódi részosztályának — példajaként jön be az „egyenesen áll” predikátum, s Márkus ezen keresztül vezeti be a behaviorisztikus állítás, leírás fogalmát.

a) Ezután Márkus tisztázni akarja, hogy mi a viszony a behaviorisztikus leírás és a fiziológiai leírás (a továbbiakban: Bl és Fl) között. Azt írja, hogy bár minden igaz Bl-hez lesz egy olyan Fl, „... amely az adott szubjektumról ugyanezen pillanatban szintén igaz, s e két leírás *ugyanazon* állapotra vonatkozik” (240.), de Bl és Fl nem fordítható le egymásra, nem ekvi-

valens egymással, az egyik nem vezethető vissza a másikra. Önmagában sem Bl-ből Fl, sem Fl-ből Bl igazsága nem vezethető le. „Ahhoz — olvashatjuk a 241. oldalon —, hogy ezt megtehesük, pótlólagos információra van szükségünk...”, amely információ nem része az adott tudománynak. Néhány sorral lejjebb azonban a következő áll: „... az a tény, hogy a fiziológiai és a behaviorisztikus leírás között szerves belső kapcsolat van, mégis megmutatkozik — ugyanis bizonyos értelemben, véleményem szerint, igenis lehetséges valamely tisztán fiziológiai leírásból a megfelelő behaviorisztikus jellemzés igazságárákötvetkezten.” (Uo.) Nos, mindenekelőtt a leírások közötti „szerves belső kapcsolat” szúr szemet: mit jelent vagy mit jelenthet ez? Másodsor, fentebb azt olvashattuk, hogy sem Bl-ből Fl, sem pedig Fl-ből Bl igazsága nem vezethető le. Hogyan egyeztethető ez össze azzal, hogy igenis lehetséges egy tisztán Fl-ből — tisztán Fl, gondolom, az ami nem tartalmaz pótlólagos információkat — egy Bl igazságára követekezten? Csak akkor egyeztethető össze, ha ez a „bizonyos értelemben” a pótlólagos információk, a pótlólagos állítások felvételét jelenti. De hogy Márkus nem erre gondol, amikor ezt a „bizonyos értelemben”-t hozzá teszi, azt a 242. oldalon tudjuk meg, ahol leszögezi, hogy tisztán fiziológiai faktorokból „magas valószínűséggel követekezethetünk” a behaviorisztikus állapot meglétére.

b) Ez a végül is feloldható inkonzisztencia lenne azonban a kisebb baj. A nagyobb baj ott van, és az úgy tűnik feloldhatatlan inkonzisztencia ott lép fel, ahol Márkus összehasonlítja a Bl–Fl viszonyt a pszichológiai és a neurofiziológiai leírások (Pl és Nl) viszonyával. Azt írja, hogy „A funkcióteljesítési állapotokra vonatkozó behaviorisztikus és a „mechanizmusaitak” specifikáló fiziológiai leírások kölcsönviszonya tehát egybeesik az „azonosság — és lefordíthatatlanság” azon sajátos viszonyával, amelyet a 10. §-ban az észlelési (pszichikus) állapotok és a nekik „megfelelő” neurofiziológiai állapotok kapcsolatának magyarázatára posztuláltunk.” (242.)

Mindenekelőtt egészen megdöbbentő az, ahogy Márkus egyetlen mondatban keveri az állapotok viszonyának és a leírások, állítások viszonyának kérdését. Ez a hely szép példája a konceptuális és a faktuális kérdések korábbiakban már szóvá tett keveredésének. Másodsor, ha figyelembe vesszük azt, amit Márkus más helyeken mondott, akkor a Bl–Fl, illetőleg a Pl–Nl viszony nem esik egybe. Ugyanis, amíg az egyes Bl-ek, illetőleg Fl-ek viszonya felvethető és megválaszolható kérdés (vö.

240.), addig az egyes Fl-ekről és Nl-ekről ez nem vehető fel. (Vö. 238.) Továbbá, amíg a Bl-ek és a megfelelő Fl-ek referenciálisan megegyeznek (vö. „... e két leírás ugyanazon állapotra vonatkozik” 240.), addig a Pl-ek és a megfelelő Nl-ek referenciájuk tekintetében sem azonosíthatók. (Vö. 238.). Az említett viszony csak annyiban esik egybe, hogy sem a Bl-ek és Fl-ek, sem pedig a Pl-ek és Nl-ek nem lefordíthatók, nem ekvivalensek, egymásra visszavezethetetlenek, s ez csak tisztán negatív jellemzése a kérdéses viszonyoknak.

c) Ez idáig Márkus a test-lélek problémára vonatkozó általános megoldási javaslatát vázolta. A III. 14.-től kezdődően a test-lélek problémán belül az észlelés kérdésére adott választát körvonalazza. Mielőtt azonban erre rátérnénk, nézzük meg, hogy a II. 13. végén mit előlegez Márkus az észlelésre vonatkozó koncepciójából. Azt olvashatjuk, hogy „... az észlelésre vonatkozólag, a pszichikus állapotleírások és egy sajátos típusú ‚behaviorisztikus’ állapotleírás *ténybeli empirikus azonossága* mellett fogunk érvelni”. (242.) Nem tudni sajnos, hogy a referenciális azonosságon kívül mit jelenthet két leírás „ténybeli empirikus azonossága”, de nem is ez a legfontosabb probléma az előkezéssel kapcsolatban. Emlékezzünk rá, hogy I. 1.-ben Márkus az „introspektív” pszichikus és a neurofiziológiai állítások viszonyának, I. 2.-ben és részben I. 1.-ben a fizikai és a pszichikus jelenségek viszonyának, II. 10.-ben pedig a Pl-ek és az Nl-ek viszonyának kérdését akarja a test-lélek probléma megoldásaként megválaszolni. Itt, az észlelésre vonatkozó koncepciójánál Márkus a pszichikus állapotleírások és a sajátos típusú behaviorisztikus leírások viszonyának kérdésére akar válaszolni. Az első háromról már tudjuk, hogy nem azonos problémák, a negyedik, ami semmiképp sem azonos az elsővel vagy a másodikkal, csak úgy lehet azonos a harmadikkal, ha a sajátos típusú Bl-ek ekvivalensek lehetnek az Nl-ekkel (amelyeket az Fl-ek részosztályaként foghatunk fel) — ezt az ekvivalenciát azonban Márkus a leghatározottabban tagadja. (Vö. 241.) S ezért úgy tűnik, hogy itt már Márkus nem az első kérdést, nem is a másodikat vagy a harmadikat, hanem egy egészen új kérdést válaszol meg, bár a leírt szöveg úgy tűnteti fel, mintha végig egy problémáról lenne szó.

11. Térjünk át most az észlelés problémájára. Márkus koncepciója szempontjából a döntő szövegrész a III. 17.-ben található, ahol az áll, hogy „Az észlelési tapasztalat

közvetlen leírására — az egyöntetűség kedvéért — a következő kifejezést fogom használni: ‚X (én, te vagy ő) észlel valamit mint F-et’ (ahol F jelentheti, hogy ‚piros’, ‚kerék’, ‚asztal’, ‚20 méter távolságra levő’ stb. stb. — azaz bármely érzékelileg megállapítható jellemvonást). Felfogásunk szerint ez empirikusan ekvivalens a következő leírással: ‚X az érzékszerveit ért ingerlés következtében képes és kész arra, hogy az F-nek megfelelő módon reagáljon külső környezetére’.” (248.)

a) Amikor Márkus az észlelési tapasztalat közvetlen leírására az egyöntetűség kedvéért bevezeti az idézett leírást, akkor minden bizonnyal előfeltételezi, mert logikailag előfeltételeznie kell, hogy az észlelési tapasztalat a fenti kifejezés segítségével egyöntetűen leírható. De sajnos korántsem ez a helyzet.

Először is, ha behelyettesítjük az F, Márkus által megadott értékeit az „X észlel valamit mint F-et”-be, például, ha vesszük az asztal szót és azt mondjuk, hogy „Én észlelek valamit mint asztalt”, akkor nagyon nehéz ellenállunk annak a gondolatnak, hogy ezt a mondatot ne tartsuk agrammatikusnak, értelmetlennek. A mondat ebben a formájában valóban agrammatikus, és ezért olyan, amelynek segítségével semmiféle észlelési tapasztalat nem lehet leírni.

Próbáljuk meg azonban némi átalakítással grammatikussá tenni, mert egy grammatikus mondatnak már nagyobb esélye van arra, hogy valamilyen észlelési tapasztalat leírására szolgáljon. Ha a mondatot átalakítjuk a „Valamit asztalnak látok” mondattá, akkor már egy grammatikus, értelmes mondatról állunk szemben, csak még azt nem tudjuk, hogy miféle észlelési tapasztalat leírására szolgálhat. A mondattal igaz vagy hamis állítást olyan kontextusban tehetünk, amelyben például egy Vasarely kép előtt állunk és a képet a perspektíva változások szerint egyszer asztalnak, egyszer lapostetejű kis háznak látjuk. Nyugodtan mondhatjuk, hogy „A képet most asztalnak látom, most pedig kis háznak”. A mondat tal tehát igaz vagy hamis állítást olyan kontextusban tehetünk, amelyben az a valami, amit látunk, vizuálisan többértelmű, amikor logikailag lehetséges, hogy ne csak így, hanem másként is láthassuk a valamit, amikor tehát logikailag lehetséges, hogy ez a valami megkülönböztethető legyen attól, amilyenek vagy aminek látjuk. Bármilyen pszichológiai tankönyv szolgálhat további példákkal a vizuális többértelműsége.²¹

²¹ Nem tudom, de azt hiszem érdemes lenne tudni, hogy a látáson kívül van-e vagy lehet-e a hallás, a szaglás stb. esetében is ilyen, illetve hasonló többértelműség.

A mondattal még egy másik típusú szituációban is lehet igaz vagy hamis állítást tenni. Például, ha egy távoli magas épületre nézve azt mondjuk, hogy „Innen egész kicsinek látjuk a házat”, akkor vagy igaz vagy hamis állítást tettünk. De, s ezt a szituációt az előzőtől éppen ez különbözteti meg, a ház vagy a ház magassága, nagysága vizuálisan nem többértelmű, logikailag nem lehetséges, hogy ugyanaból a helyzetből egyszer egészen kicsinek lássam a házat, másszor pedig egészen nagyok. Ilyen szituációban az „Innen egészen kicsinek látjuk a házat” mondat úgy funkcionál, mint „A ház innen egész kicsinek látszik”. De az ilyen látszik-szituációban is az a valami, ami valamilyennek látszik, logikailag megkülönböztethető attól, amilyennek látszik, és az, amilyennek látszik, logikailag megkülönböztethető attól, amilyen valójában, s a látszik-szituáció és a többértelmű szituáció csak ennyiben közös.

Depéldául egy olyan szituációban, amelyben egy elefánt előtt állók az állatkertben, és nézem, ahogy teleszívja ormányát vízzel, értelmetlen lenne azt mondani, hogy az előttem levő valamit elefántnak látom, hiszen minek láthatnám még? — bűgőcsigának vagy esetleg vízpisztolynak? Az elefánt vizuálisan egyértelmű dolog. Nyilvánvaló az is, hogy valamit, ami nem elefánt, *láthatok* elefántnak abban az értelemben, hogy ez a valami *látszhat* elefántnak. De ha egy elefánt az orrom előtt van és nézem azt, akkor az elefánt nem látszhat elefántnak. Ellenkező esetben ugyanis az elefántot meg kellene tudnunk különböztetni az elefánttól, ami enyhén szólva igen munkaigényes és fáradságos feladat lenne. Az elefánt látása tehát nem többértelmű, és nem is látszik-szituáció, hanem egy normális észlelési szituáció.

Ez a három látási szituáció (és ekkor még nem szóltunk a hallási stb. szituációkról) logikailag, konceptuálisan annyira különböző, hogy lehetetlen egyöntetűen leírni őket.²²

b) Márkus természetesen nem tagadja azt a vitathatatlan tényt, hogy nemcsak tulajdonságokat, hanem egy csomó más jellegű dolgot is észlelhetünk, vagy észlelünk is — bár koncepcióját elsősorban a tulajdonságok észlelésére dolgozza ki. Ennek ellenére nem lesz talán érdektelen röviden átfutni az észlelés, és ezen belül is első-

sorban a látás kategoriális struktúráján. Kétségtelen, hogy észlelünk tulajdonságokat, például láthatom vagy látom is a tollam színét stb. stb. De a tulajdonságok mellett még nagyon sok más is szoktunk látni. Például és elsősorban a tárgyakat. Ha látom a tollamat, vagy látok egy elefántot, akkor ez a tárgyészlelések és nem a tulajdonság-észlelések kategóriájába tartozik. Továbbá, amikor egy tárgy rezgését látom vagy látom a szobámban a festői rendetlenséget, akkor észlelésem az állapot-észlelések egyik esete lesz. Vagy, amikor Néró végignézte Róma égését, akkor minden bizonnyal egy folyamatot látott és nem pedig tulajdonságot, tárgyat vagy állapotot. Amíg, ha láttam volna Gandhi meggyilkolását, akkor egy tragikus eseményt láttam volna. S ha igaz az a sztori, hogy Noé az özönvíz után kettősívű szivárványt látott az égbolton, akkor nehéz lenne azt mondani, hogy tárgyat, tulajdonságot, állapotot, folyamatot vagy eseményt látott. Az igazság az, hogy egy természeti jelenséget észlelt. A fentiekben kívül láthatunk még viszonyokat, például ikrek hasonlóságát; végül, de nem utoljára fantasztikus változatosságú és elképesztő mennyiségű tényt szoktunk látni, például a „Láttam, hogy tegnap is elmentél hazulról!” egy tényészlelés leírásaként fogandó fel.²³

Nem hiszem, hogy teljes lenne ez az osztályozás, nem tudom például, hogy futballmeccsek, futóbajnokságok látása hova tartozik, de céloom nem is a teljesség volt, hanem csak az, hogy érzékeltessem, mennyivel szélesebb a látható dolgok spektruma, mint ahogy azt első pillanatra gondoltánk, vagy mint ahogy azt a filozófusok gondolták. Nem tudom továbbá azt sem, hogy más észlelési modalitásokra megadható-e egy ilyen vagy ehhez hasonló, egyáltalán nem önkényes osztályozás. Nem tudom, hogyha például egy éles sikoltást, vagy a szél süvöltését hallom, vagy ha az enyészet bűze megcsapja orrom, akkor észleletem, ha egyáltalán besorolható, milyen kategóriába sorolható be. Mint fentebb említettük, láthatunk és szoktunk is látni tulajdonságokat. De nem hiszem, hogy ugyanilyen biztonsággal mondhatjuk azt, hogy hallunk tulajdonságokat. Úgy tűnik ugyanis, hogy a tulajdonság-hallás kategóriája szükségképpen üres, azaz konceptuálisan lehetetlen,

²² Ha Márkus ennek ellenére fenn akarja tartani az egyöntetű leírhatóságra vonatkozó véleményét, akkor ki kellene mutatnia azt, hogy az észlelés konceptuálisan különböző esetei logikailag visszavezethetők a többértelmű dolgok vagy a látszik-szituációk észlelésére.

²³ Az észlelés kategoriális struktúrájának leírásában Arisztotelész, Kant, Reid tette meg az első lépéseket; az előzőekben némiképpen követték Austin és Warnock leírását. Vö. Austin J. L.: *Sense and Sensibilia* (Oxford, Clarendon Press, 1962) és Warnock, G. J.: *Seeing, a „Perceiving, Seeing, and Knowing”* c. kötetben (ed. R. J. Swartz, New York, Doubleday, 1965.), 49–67.

hogyan tulajdonságokat halljunk.²⁴ A „vonatfűtő”, a „motorzúgás”, a „légyzűmmögés” nyilvánvalóan a hangészlelés „szótárába” tartozik, a légy és a légyzűmmögés közötti viszony azonban nem egyezik meg a tárgy-tulajdonság viszonytal. Viszont az biztos, hogy szoktunk tényeket hallani. Például, ha nem is látjuk, de hallhatjuk és néha halljuk is, hogy a villamos elmegy a ház előtt, vagy hogy a szomszédos lakásban veszekednek stb. stb.²⁵

c) Márkus szerint egy észlelési állítás „empirikusan ekvivalens” azzal az állítással, hogy „X az érzékszerveit ért ingerlés következtében képes és kész arra, hogy az F-nek megfelelő módon reagáljon külső környezetére”. (248.) Jelöljük az észlelési állítást E-vel, a második típusút pedig R-rel. Az idézett rész szerint E és R között „empirikus ekvivalencia” áll fenn. A tanulmány más helyein azonban mást is olvashatunk erre a viszonyra vonatkozóan. Például a 247. oldalon azt olvashatjuk, hogy „Az észlelés tehát e szempontból az adekvát viselkedési reakcióra való előkészületként határozhatjuk meg”, a 251. oldalon az áll, hogy „Amikor azt mondom, hogy egy barna asztalt látok’ ezzel azt állítom...”, majd a 253. oldalon Márkus analízisnek nevezi ezt a viszonybaállítást. Viszont a 261. oldalon az szerepel, hogy „E felfogás szerint valamit F-nek észlelni (észlelni, hogy valami F) annyi, mint...”, a 262. oldalon már az „annyit jelent” viszony szerepel, majd a 283. oldalon azt olvashatjuk, hogy „... az a kijelentés, hogy „X valamely felület egy szegmenstumát meghatározott (homogén) színűnek észleli”, körülbelül azt jelenti (az empirikus-materiális azonosság értelmében...” stb.

Az említett megfogalmazások közül némelyik azt sugallja, hogy E és R a normális logikai értelemben ekvivalensek, melyike azt, hogy például a „látás” fogalma definíció szerint azonos a „látott tulajdonságnak megfelelő reakcióra való készségség” fogalmával, némelyike azt, hogy a megfelelő mondatok értelme, jelentése egyezik meg, némelyike pedig semmit sem sugall, mivel az adott megfogalmazásban érthetetlen; például hogyan jelenthet egy mondat körülbelül ugyanazt, mint egy másik — az empirikus-materiális azonosság értelmében? — Úgy tűnik,

sehol sines leszögezve a tanulmányban, hogy mi jelent az „empirikus-materiális azonosság értelmében jelenteni valamit” kifejezés.

A továbbiak szempontjából nyugodtan félretehetjük azokat a megfogalmazásokat, amelyek érthetetlenek, azokat is félretehetjük, amelyek azt sugallják, hogy az E-nek és az R-nek megfelelő mondatok értelme egyezik meg, mivel Márkus a testlélek probléma! általános megoldási javaslatánál leszögezi, hogy nem erre gondolt.²⁶ Nem akarok foglalkozni az esetleges definíció viszonyával sem, hanem csak E és R feltételezett ekvivalenciájával.

12. Az észlelés és ezen belül is konkrétan a látás kategoriális struktúrája bizonyos logikai feltételeket ró ki az „az F-nek megfelelő reakció”, az „F szempontjából adekvát reakció” fogalmára.

a) Márkus koncepciójától minden bizonynyal megkövetelhetjük azt, hogy megőrizze a látás kategoriális struktúrájában levő különbségeket.²⁷ S ezt csak úgy tudja megtenni, ha posztulálja az adekvát reakciók megfelelő és nem átfedő kategóriáit. Mindig pont annyi reakció-kategóriát kell posztulálnia, ahány látás-kategória van, és nem szabad, hogy a reakció-kategóriák átfedjék egymást, mert az átfedés például azzal a következménnyel járhatna, hogy a tulajdonság-észlelés nem különböztethető meg a tárgy-észleléstől.

b) Másodsor Márkusnak posztulálnia kell azt is, hogy az egyes kategóriákon belül az egyes esetek különbségeinek is a reakciók különbségei felelnek meg, mert máskülönbön megkülönböztethetetlen lenne például a rugó rezgésének és a szobámban uralkodó festői rendetlenségnek az észlelése.

13. Márkus azt írja, hogy „... abból indulunk ki, hogy minden megfigyelhető-észlelhető F jellemvonás számára lehetséges egy olyan reakció típusnak ... a megadása, amely e tulajdonság vonatkozásában biológiailag (vagy társadalmilag) adekvátnak tekinthető”. (248.) Más helyen pedig leszögezi, hogy „... amikor ltt és a továbbiakban ‚megfelelő’, ‚adekvát’ reakcióról beszélünk, ezen mindig az észlelt F tulajdonságnak ‚megfelelő’ reakció értendő”. (249.)

a) Nem túlzottan világos az, hogy mit is jelent az F-nek megfelelő, az F szem-

²⁴ Ha ez a megállapítás helytálló, akkor Márkus tulajdonságokra kidolgozott észlelés-koncepciója semmit sem mond a hallásról. Márpedig a hallás — akárhogy nézzük is — egy módja az észlelésnek.

²⁵ Azt hiszem, hogy az észlelés kategoriális szerkezetének többé-kevésbé kielégítő leírása után meg lehetne nézni, hogy konceptuális szempontból melyik kategória elsődleges. Hevenyszétt és előlegezett válasznak az lehet, hogy a tárgyak és a tények kategóriája. A tulajdonságok észlelése ennél fogva előfeltételezi a tárgyak és a tények észlelését.

²⁶ Az általános megoldási javaslat figyelembevételével azonban nehéz megmagyarázni, hogy miért szerepelnek mégis szövegszerűen ezek a megfogalmazások is.

²⁷ Erre a logikai feltételre és következményeire Sós is rámutatott. Vö. i. m. 1096.

pontjából adekvát reakció fogalma.²⁸ Vegyük most példának egy tényt és ne pedig egy tulajdonságot, vegyük azt a tényt, hogy esik az eső és tegyük fel azt is, hogy látom, hogy esik az eső. Mi lenne adekvát, mi lenne megfelelő reakció e tény vonatkozásában? Nagyon nehéz, sőt lehetetlen lenne erre a kérdésre válaszolni a körülmények megadása nélkül. Hiszen reagálhatok erre a tényre úgy is, hogy bent maradok a lakásban, vagy ha sürgős elintézni valóm van, esernyőt veszek magamhoz és elindulok stb. stb. A válasz, úgy tűnik, sok mindentől függ; mindenekelőtt szándékaimtól, cselekvési lehetőségeimtől, az elérhető eszközöktől, attól a situációtól, amelybe éppen belekerültem stb. stb. Ez azonban azt mutatja, hogy egy reakció mindig csak egy adott cselekvési kontextusban adekvát. Absztraktnan, a kontextus kizárásával nem lehet felvetni azt a kérdést, hogy egy reakció adekvát-e vagy sem. A cselekvési kontextus megadása, leszögezése nélkül ellentmondásokhoz, értelmetlenségekhez juthatunk, ha „a” megfelelő reakciót firtatjuk. A megfelelő, az adekvát reakció fogalma tehát előfeltételezi a *cselekvési kontextust*, amelyben ennek a fogalomnak értelme van.²⁹ Az „Esik az eső”-nek vagy bármi más észlelhető dolognak megfelelő reakció tehát, logikailag szólva, mindig egy függvény.

b) Ha helytálló ez az okoskodás, akkor Márkus koncepciója ellen a legsúlyosabb ellenvetés a következő: a „Látom, hogy esik az eső” vagy a „Látom a szobádban uralkodó festői rendetlenséget” stb. minden bizonnyal állítások, a hozzájuk rendelhető R-ek azonban sohasem állítások, hanem állításfüggvények. Márkus koncepciója szerint állításoknak állításfüggvényekkel kellene ekvivalensnek lenniök, és ez komoly és megalapozott kételyeket ébreszthet bennünk a koncepciót illetően.

14. Márkus az V. 26.-tal kezdődő részben próbálja kijelölni az ún. elsődleges és másodlagos minőségek vonatkozásában adekvát reakciókat. Ezért a 18–26.-ig terjedő részt egy időre zárójelbe teszem és majd a későbbiekben térek vissza rá. Azt olvashatjuk, hogy „Ami a tárgyak és tárgyi situációk olyan „elsődleges” tulajdonságait illeti, mint alak, nagyság, tér-

beli távolság és hely, mozgás, súly stb., létezik az ezek észlelésével kapcsolatos természetes... és... species-független reakciónak egy olyan osztálya, amelyet az adott viszonylatban „követő” vagy „reprodukáló” választreakciónak nevezhetünk. A mozgás esetében ez a szó szoros értelmében vett „kísérés” (együtthaladás vagy nyomkövetés) reakciója, a távolság esetében a lokomóció útján vagy kézzel való „elérése”, az alak esetében a lokomócióval, kézzel vagy szemmel történő „körüljárásé”, a nagyság vonatkozásában a „megragadásé”, a súly esetében az „elmozdításé.” (267.) Ezek a követő vagy reprodukáló választreakciók lennének tehát az adekvát reakciók.

a) Bár a mozgás szigorúan szólva nem tulajdonság a szó logikai értelmében, de mivel a szó tradicionális filozófiai értelmében elsődleges minőség, maradjunk ennél. Természetesen nagyon sokféle mozgás van, és ezek egy jelentős részét észlelni is szoktuk. Néha például látjuk Almássy dupla Lutzát vagy egy trapézturnász halálugrását, egy autókerék forgását, egy zászló lengését stb. stb., de abszolúte nem világos, hogy miként lehetne „a szó szoros értelmében” kísérni ezeket a mozgásokat, együtthaladni velük vagy nyomkövetni őket. Ha például a szó szoros értelmében nyomkövetni akarám egy megforgatott biciklikerek mozgását, akkor ez azt jelenti, hogy nekem is forgómozgást kellene végeznem?

A mozgás vonatkozásában adekvát reakció Márkus-féle kijelölésének némi plauzibilitást kölcsönöz a testek egyenesvonalú vagy nem túl bonyolult görbevonalú mozgásának látása. Bizonyos esetekben legalábbis szemmel — ha nem is a szó szoros értelmében — követni szoktuk egy tárgy mozgását. Ha például a buszon utazik egy ismerősünk, akkor ha integetni akarunk neki — egy darabig — legalábbis szemmel — követnünk kell, kísérnünk kell a busz mozgását. De ez csak annak a trivialisnak tudható be, hogy ha valami mozgó tárgyat továbbra is látni akarunk, akkor tovább is rajta kell tartanunk a szemünket, nem engedhetjük ki a tárgyat a látóterünkéből. De vannak még az egyenesvonalú mozgásoknál is olyan esetek,

²⁸ Márkus a 249. oldalon ad egy definíciót, de mint később ki szeretném mutatni, ez a definíció Márkus észlelés-koncepcióját „ciklárissá” teszi.

²⁹ Különös élességgel merül fel ez a tárgy-észlelések esetében is. Pl. ha látok egy kést, akkor reagálhatok erre úgy is, hogy: 1. Felveszem és ledöfök vele valakit, 2. Kismirglizem, 3. Eldobom, mert útban van, ... 1532. Eladom, mert az érte kapott kevés pénz is megment az éhhaláltól stb. stb. Az a kérdés, hogy a számtalan sok reagálás közül melyik „a kés vonatkozásában adekvát reakció” megválaszolhatóan, értelmetlen kérdés, mert mindegyik reakció lehet adekvát egy bizonyos cselekvési kontextusban. Továbbá, nagyon nehéz elképzelni, hogy egyáltalán hogyan lehetne és kellene adekvátan és species-függetlenül reagálni pl. a telhoidra — a farkasok üvöltének rá, a kutyák megugatják, az embernek mit kellene csinálni, ha a reakció tényleg „igen liberális értelmezésben” species-független? Az igazság azt hiszem az, hogy a hold felkel, ott van az égbolton, vagy látom vagy nem — és kész, ez minden, a dolog be van fejezve. A rá való reagálás kérdése fel sem merül, hacsak nem vagyunk olyan cselekvési kontextusban, amelyben valamilyen megállapodás valamilyen cselekvést kapcsol a hold látásához.

amelyekben nincs ilyen követő vagy kísérő reakció. Ha például valaki szemből közeledik felém és közben nem szaladgál jobbra-balra, akkor sem a szó szoros értelmében, sem szemmel, sem fejforgatással nem követem vagy kísérem a mozgást, hanem egyszerűen csak látom. És más tényezők figyelembevételével azután reagálhatok rá az adott cselekvési kontextusnak megfelelően.

Bonyolult mozgások esetében, amelyek természetesen jól láthatók, és a gyakorlott szemnek felismerhetők, azonosíthatók, pedig egyszerűen értelmetlen dolog ilyen reakciókat posztulálni. Például mi lenne az adekvát reakció Almássy dupla Lutzára, vagy Lakatos piruettjére?

Azt olvashattuk továbbá, hogy a távolság esetében az adekvát reakció a lokomóció útján vagy a kézzel való elérés reakciója. Ez is lehet bizonyos kontextusok ban adekvát, de amikor az Alpokban két hegycsúcs óriási távolságát látom, akkor enyhén szólva tökéletesen inadekvát lenne lokomóciót vagy kézzel el-, illetve átérni ezt, vagy kísérletet tenni bármi ilyesmire. Más kérdés természetesen az, hogy méterekkel, kilométerekkel stb. kifejezhetem ezt a távolságot. Ugyanígy nem mindig adekvát az alakok körüljárása sem. Miért lenne például adekvát egy nyomtatott o betű vagy egy 8-as vonatkozásában az, hogy kézzel, szemmel vagy lokomócióval körmozgást végzek, vagy hogy Lissajous-görbe mentén mozogok? Természetesen, ha túl nagy a tárgy és nem tudom átlátni, akkor ahhoz, hogy megállapíthassam a pontos alakját, körüljárhatom. De ez nem mindig szükséges vagy lehetséges. Továbbá, mindannyian meg vagyunk győződve például a Himalája nagyságáról, a szerencsésebbek láthatják is, de nagyon kevesen lehetnek arról meggyőződve, hogy a Himalája nagysága vonatkozásában adekvát reakció a megragadása.

Konklúzióm tehát az, hogy azok a reakciók, amelyeket Márkus felsorol, bizonyos esetekben lehetnek adekvátak, amíg más esetekben lehetetlen, hogy adekvátak legyenek.³⁰ Ez is alátámasztja azt a fentebbi konklúziót, hogy például a „Lakatos piruettjének megfelelő reakció” logikai értelemben egy függvény, s amíg a „Látam Lakatos piruettjét” minden bizonynyal egy állítás, amelynek igazsága vagy hamissága eldönthető kérdés, addig az „Érzékzerveimet ért ingerlés következtében képes és kész voltam arra, hogy a Lakatos piruettjének megfelelő módon reagáljak a külső környezetre” sohasem

állítás, hanem állításfüggvény, s így igazságának vagy hamisságának kérdése fel sem merülhet. Ezért a kettő ekvivalenciájának feltételezése értelmetlen feltételezés.

b) De tegyük fel, hogy nem értelmetlen ez a feltételezés, tegyük fel, hogy a cselekvési kontextus kiküszöbölésével is ki lehet jelölni „az” adekvát reakciókat. Ekkor is súlyos ellenvetések hozhatók fel E és R feltételezett ekvivalenciájával szemben. Először is úgy tűnik, hogy a „felkészülés”, „készültség”, a „képes és kész vagyok” kifejezések semmivel sem világosabbak és érthetőbbek, mint a „diszpozíció” terminus. Másodsor, ha a Lakatos piruettjének vonatkozásában adekvát reakció például a tapsolás, akkor én képes és kész lehetek a tapsolásra anélkül is, hogy látnám a piruettet. Nem akarok szinikritikát írni, de láthatom a piruettet anélkül is, hogy képes és kész lennék a tapsolásra. Sőt, ha egy autó egyenesvonalú mozgása vonatkozásában adekvát reakció a kísérés, akkor képes és kész lehetek az autó mozgásának követésére (természetesen csak szemmel vagy fejforgatással) anélkül, hogy látnám a mozgását (például egy versenyautó elindulása előtti másodpercekben), és láthatom a mozgását anélkül, hogy követném, kísérném azt. Ezek szerint el lehet képzelni olyan szituációkat, amelyekben E igaz és R nem, illetőleg R igaz és E nem, ezért E és R nem lehetnek ekvivalensek.

Tévedés ne essék, E és R ekvivalenciájának tagadásával semmiestre sem tagadom azt, hogy az észlelés *jelenségei* összekapcsolódhatnak bizonyos reakciókészültségekkel. E és R ekvivalenciájának feltételezése lehet értelmetlen, vagy hamis feltételezés, függetlenül attól, hogy az említett dolgok *de facto* összekapcsolódnak-e vagy sem. Ugyanis, amikor ez utóbbi említett dolgok *tényleges* összekapcsolódását, „konstans konjunkcióját”, oksági vagy nomológikus viszonyát feltételezzük, akkor valódi természettudományos hipotézist állítunk fel. E konkrét tudományos hipotézis igazolásának vagy cáfolásának feladata nem a filozófia, hanem a természettudomány illetékességi területébe esik. Mindezzel természetesen csak annyit akarok mondani, hogy e valódi tudományos hipotézis igazságának vagy hamisságának kérdése nem azonos az E és R ekvivalenciáját leszögező állítás igazságának vagy hamisságának kérdésével.

c) Ha most pillanatnyilag el is tekintünk az eddigiekben szóvá tett problematikus részekről, akkor is úgy tűnik, hogy Márkus koncepciója abszurd következmé-

³⁰ Márkus a későbbiek során (289.) az emberi ész. - elés esetére bevezeti még az ún. átalakítási reakciók fogalmát is. A reakciók számának szaporítása azonban úgy tűnik, nem oldja meg az említett problémákat, ugyanis az átalakítási reakciókról *mutatis mutandis* el lehet mondani a fentieket.

nyekkel jár. Ha ugyanis az észlelés valóban felkészülés az észlelt sajátosságnak megfelelő reakcióra, és ha minden észlelhető sajátosság vonatkozásában létezik egy megfelelő reakció, illetve reakció-típus, akkor az észleletek különbségeit a megfelelő reakciók különbségeiben kell keresnünk, és ha különbség van a megfelelő reakciókban, akkor különbségnek kell lenni az észleletekben is.

A filozófia történetében sokan szóvá tették már, hogy bizonyos sajátosságok több mint egy érzékszervvel észlelhetők. Az ún. elsődleges minőségek közül majdnem mind ilyen, a mozgás például nemcsak látható, hanem hallható is, az alak nemcsak látható, hanem tapintható is stb. Tegyük fel, hogy a szomszédom ideges járkálásának vonatkozásában adekvát reakció A, akkor Márkus koncepciója szerint az, hogy „Látom a szomszédom ideges járkálását” ekvivalens kellene legyen avval, hogy az „Érzékszerveimet ért ingerlés következtében képes és kész vagyok A-módon reagálni”. De ha hallom a szomszédom ideges járkálását, akkor a „Hallom a szomszédom ideges járkálását” ugyancsak ekvivalens kellene legyen avval, hogy az „Érzékszerveimet ért ingerlés következtében képes és kész vagyok A-módon reagálni”. Amiből azt a valóban meglepő következtetést vonhatjuk le, hogy hacsak nem akarjuk azt hinni, hogy az ekvivalencia nem tranzitív, akkor a „Látom a szomszédom ideges járkálását” és a „Hallom a szomszédom ideges járkálását” ekvivalens kellene legyen. Ugyanilyen eredményt kapnánk például egy kocka látása és tapintása esetében is stb.

Visszafelé sem kapunk túl megnyugtató következtetéseket. Mert ha látom egy nyakkendő színét, és ha látom egy zászló lengését, akkor Márkus álláspontjára helyezkedve nehéz nem levonni azt a következtetést, hogy a két esetben nemcsak a látott dolognak, hanem a „látás”-nak is különbözőnek kellene lennie. S ezt folytatni lehetne az összes elsődleges minőség látására is, ami azzal a lehangelő eredménnyel járna, hogy nem létezhetne egyetlen látásfogalmunk rendkívüli különböző esetekkel, hanem minden esetben maga a „látás” is mást és mást jelentene.

d) A reakciót jellemző értékek és az illető elsődleges minőséget jellemző értékek izomorfiajának feltételezése, sajnos, nem teszi elfogadhatóbbá az észlelés itt

bírált felfogását. Márkus a példái során sehol sem mutatja ki, hogy az izomorfia tényleg fennáll. Továbbá meg lehetne kérdezni, hogy például egy megforgatott biciklikerek látása esetében *minek* mivel kellene izomorfának lennie.

15. Az ún. másodlagos minőségekkel kapcsolatban nem áll szándékomban túl sokat mondani. Talán csak annyit, hogy Márkus két különböző felfogást fejt ki ezek észlelésével kapcsolatban. Például a színek vonatkozásában, mondja Márkus, a kontextustól függően tetszőleges reakciók lehetnek adekvátak. De ha valaki a válaszreakciók segítségével akarja a szín-észlelést értelmezni, akkor feltételeznie kell, hogy minden színhez tartozik a válaszreakciók egy előre nem megadott osztálya, és hogy az ezekre való felkészülés egyezik meg a színek észlelésével. Márkus azt írja, hogy „... normális emberi színlátással rendelkezni, ez nem jelent *semmi mást*, mint képesnek lenni arra, hogy a 'normális érzékszerv' vonatkozásában... *különböző (megkülönböztethető) reflexivitású felületekre különböző (tetszőleges) válaszreakciót adjunk*”. (283.) A későbbiek során (284., 287.) azonban kiderül, hogy a színek észlelése „lényege szerint *semmi más*” (284.), mint a színek diszkriminációja, azaz, ha például látom egy nyakkendő színét, akkor ez lényegében nem más, mint hogy a nyakkendő színét meg tudom különböztetni az égbolt kékjétől, vagy az alkonypirtól stb. Kicsit leegyszerűsítve ez azt jelenti, hogy a színek észlelése nem más, mint a színek észlelése, ami egy trivialisitás, de egy fontos trivialisitás. Viszont bármennyire is trivialisitás, úgy tűnik, hogy különbözik a fenti, elsősorban az adekvát reakció fogalmára támaszkodó elemzéstől.

16. Az ún. másodlagos minőségekkel azért nem akarok külön és részletesen foglalkozni, mert szerintem az egész elsődleges-másodlagos megkülönböztetés skolasztikus, metafizikus megkülönböztetés, filozófiatörténeti babona, ami mellett bizonyos dogmákon vagy legendákon kívül semmit sem lehet felhozni. Nem akarok kitérni arra, hogy a filozófia történetében kik és hogyan tették meg ezt a különbséget,³¹ hanem csak Márkus megkülönböztetési alapjait (279., 286. és köv.) szeretnék foglalkozni.

Elsőször is a *tudás* alapján nem lehet megvonni ezt a különbséget, nem lehet azt mondani, hogy egy elsődleges minőség ész-

³¹ A filozófia történetében szokás volt azt mondani, hogy az elsődleges minőségek objektívek, a másodlagosak szubjektívek. Az idealista Berkeley azonban észrevette, hogy ez az álláspont inkonzisztens, mert ha valaki a jól ismert érekek alapján elfogadja azt, hogy a szín, hang, szag szubjektív dolgok, akkor ebből logikailag következik, hogy az elsődleges minőségek sem lehetnek objektívek. Berkeley ezt a következtetést le is vonta. Az igazság viszont mindkét állásponttal szemben az, hogy mind az ún. elsődleges, mind az ún. másodlagos minőségek objektívek. Megítélésem szerint Ryle helyesen és meggyőzően érvelt mindkét „minőség” objektivitása mellett. Vö.: „The Concept of Mind”, Penguin Books, Harmondsworth, 1963. 208. és köv.

lése tudást, ismeretet nyújt, amíg egy másodlagosé nem nyújt tudást. Hiszen, ha látom egy nyakkendő színet, vagy ha látom Sophia Loren alakját (ami még a legrigorózusabb észlelés-elmélet alapján is egy elsődleges minőség), akkor ezek egyike sem képezi az emberi tudás esetét. Amíg más, ettől eltérő kontextusban természetesen tudhatjuk, hogy milyen színű a nyakkendő, vagy hogy miként mozog egy autó. A látás kontextusában azonban sem az elsődleges, sem a másodlagos minőségek észlelése nem esete az emberi tudásnak.

Másodszor, a *tudás alapja* alapján sem lehet megkülönböztetni őket. Ugyanis tudásunk alapjával nemcsak egy elsődleges, hanem egy másodlagos minőség észlelése is szolgálhat.³²

Harmadszor, a *knowing how* alapján sem lehetséges különbséget tenni ún. elsődleges és másodlagos minőségek között. Eredetileg Márkus bizonyos reprodukáló és megváltoztató cselekvések, reakciók megletéhez, illetve nem-létéhez kötötte ezt a különbséget, ezért a *knowing how* csak egy új elnevezése a már megvont különbségnek és nem egy új alap, vagy az alap erre. Ha továbbá figyelembe vesszük, hogy Márkus álláspontja szerint a reprodukáló reakciók egy jelentős része öröklött, akkor maga a *knowing how* elnevezés nem túl szerencsés, ugyanúgy ahogy nem lenne túl szerencsés azt mondani, hogy X. Y. tudja hogyan működtesse a pupilla-reflexet, vagy hogy tudja hogyan emésze meg az ünnepi lakomát. A *knowing how* ugyanis csak tanult viselkedésekre, cselekvésekre alkalmazható.

Negyedszer, nem lehet a különbséget megvonni annak alapján sem, hogy az arisztokratikus elsődleges minőségek észleletei, úgymond, „hasonlíthatnak” az észlelt objektív fizikai jellemzőkre, amíg a plebejus másodlagosaké nem. Márkus azt írja, hogy „... az elsődleges minőségek észleletei — szemben a másodlagosak észleleteivel — *hasonlíthatnak*’ az észlelt objektív fizikai jellemzőkre, tulajdonságokra — *hasonlíthatnak*’ ugyanis abban az értelemben, hogy valamely ilyen tulajdonság észlelete nem más, mint az aktív *követés-releképezésre* való cselekvés-készültség funkcionális állapota”. (287.) Vitathatatlan, hogy láthatjuk és néha szoktuk is látni egy kockacukor *alakját*, és az is vitathatatlan, hogy a szó tradicionális filozófiai értelmében ez egy elsődleges minőség. Viszont minden eddigi teoretikus magabiztosságunk

elpárologna, ha valaki azt kérdezné meg, hogy mi is ennek a „minőség”-nek az *észlelete*, és hogyan lehetne a kockacukor *alakja* és e között az *észlelet* között hasonlósági viszonyt keresni, illetve felállítani. Figyelembe véve azt, hogy a „cselekvés-készültség funkcionális állapota” és a kocka alakja között semmiféle hasonlósági viszonyt sem lehet felfedezni, Márkus álláspontja feltehetően az, hogy mivel „... *egyértelmű megfelelés* áll fenn a szóban forgó objektív tárgyi paraméter értékei és (amennyiben ennek észlelése veridikus) az integráns reakció (vagy ennek terminális végállapota) meghatározott objektív jellemzőjének értékei között, pontosabban, a paraméter-értékek e két halmaza *izomorf* egymással” (268.), ezért a hasonlóságot az említett halmazok izomorfiajaként kell értenünk. Csakhogy, mint említettük, Márkus sehol sem mutatja ki, hogy az izomorfia tényleg fennáll. Továbbá ezt a megkülönböztetési alapot úgy fogalmazza meg, hogy közben előfeltételezi saját észlelés-konceptója helyességét. S ezért megítélem szerint ez sem lehet elégséges az ún. elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetésére.

17. Végezetül szóljunk még néhány szót a 18–26. részekről. Márkus ezekben a részekben mindenekelőtt két dolgot akar igazolni. Egyrészt azt, hogy az észlelési állítások objektív megismerési igénye és a látszik-látom különbsége megmagyarázható az általa javasolt konceptuális sémán belül.

a) A tanulmány 5. részével kapcsolatban már megemlítettük, hogy az észlelési állítások objektív megismerési igénye és feltételezése ellentmondásban van azzal a megállapítással, hogy ezek evidenciák az említett típusú állításokra.³³ Ugyanez az ellentmondás ismétlődik meg itt a III. 18. részben.

Az a válasz pedig, amit „a filozófiai észlelés-elmélet egyik leglényegesebb kérdésére” kapunk, némi kívánnivalót hagy maga után. Márkus azt írja, hogy amikor valaki beszámol az „észlelettel bíras belső állapotáról”, akkor „... de facto azt állítja, hogy *kész* egy olyan viselkedésre, amely csak akkor adekvát, ha közvetlen környezete a megfelelő észlelhető (objektív) tulajdonságokkal rendelkezik”. (251.) Ez az idézet, és részben az objektíve adekvát cselekvés 249. oldalán található definíciója a tanulmány koncepciójának egyik belső problémájára hívja fel figyelmünket.

³² Itt nincs módomban részletesen kitérni az emberi tudás alapjával kapcsolatos filozófiai, ismeretelméleti problémákra, s ezért nem érintem tudásunk fundamentumának kérdését sem. Ez utóbbira vonatkozóan azonban lásd a szerző „Vélekedés a tudásról” c. cikkét; „Világosság”, 1969/5, 290–296.

³³ Egyébként a 18. rész és a hozzáízüötti lábjegyzetek mindenkit meggyőzhetnek arról, hogy Márkus az „evidencia” szót tényleg a fentebb leszögezzett, és általános elfogadott értelemben használja.

Márkus csak úgy tudja biztosítani az észlelési állítások objektív megismerési igényét, ha az E és R viszonyára vonatkozó felfogását cirkulárisá teszi. Az „adekvát cselekvés, viselkedés” fogalmát ugyanis az „észlelés” fogalma segítségével világítja meg. Ha egy cselekvés vagy viselkedés csak akkor adekvát, ha a közvetlen környezet rendelkezik az észlelhető F tulajdonsággal és ha ez utóbbi csak az F tulajdonság észlelésével dönthető el (— és azt, hogy a környezet rendelkezik-e az észlelhető F tulajdonsággal, igazán nem lehet másként eldönteni mint észleléssel —), akkor az a kérdés, hogy a cselekvés vagy viselkedés, a reakció adekvát-e vagy sem, csak az F tulajdonság észlelése alapján dönthető el.

S ezen a cirkularitáson már nem segít az észlelési állítások performatív funkciójának feltételezése sem. Először is a 43. lábjegyzet eléggé félrevezető, mert Austin sem a megadott helyen, sem pedig máshol egyetlen megjegyzést sem tesz a „performatív kijelentés” fogalmáról, azon egyszerű

oknál fogva, mert ilyesmi egyáltalán nem létezik. Egy performáció sohasem lehet igaz vagy hamis, mert nem is állítás, nem is kijelentés. A performáció egyike a nyelv nem deskriptív, nem kognitív funkcióinak. Másodszor, a „praktikus felelősségvállalás”, a „szubjektív-gyakorlati felelősségvállalás” (251—252.) nem azonos a performációval. A „hiszem”, bármennyire rendületlenül is higgyek valamit, bármekkora „szubjektív-gyakorlati felelősségvállalás” is tapadjon hozzá, nem esete a performációnak. Amíg az „elnevezem” — természetesen megfelelő kontextusban — a performáció egyik esete, anélkül, hogy egy szikrányi „szubjektív-gyakorlati felelősségvállalás” kapcsolódna hozzá.

b) A látszik-látom különbségére, és az ún. illúzió argumentumra, az érzet-észlelet problémára, az észlelés aktív vagy passzív voltára stb. vonatkozó kérdések centrális jelentőségűek minden filozófiai észleléselemélet számára, elemzésük azonban külön tanulmányt igényel.

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS ERDÉLYI ÁGNES „NYELV ÉS GONDOLKODÁS” CÍMŰ RECENZIJÁHOZ*

H. MOLNÁR ILONA

Az „Általános nyelvészeti tanulmányok” VII. kötetének ismertetésében Erdélyi Ágnes bevezetésül azt írja, hogy a filozófus érdeklődéssel várja, mit mond a modern nyelvtudomány a filozófiának egyklasszikus kérdéséről, a nyelv és a gondolkodás viszonyáról. Be kell vallanom, hogy a nyelvész sokszor talán még nagyobb érdeklődéssel, sőt várakozással figyeli, mi az, ami munkájában a filozófus számára is fontos. Tudnia kell, hova tartoznak, milyen értéket képviselnek kutatásai filozófiai szinten. Ehhez pedig szüksége van a filozófus véleményére. Hazai viszonylatban annál is inkább, mivel a magyar nyelvtudomány művelői — most mindegy, hogy milyen körülmények folytán — kutatási eredmények elméleti általánosításával régebben keveset törődtek, és még ma sem eléggé jártasak ebben a munkában. Am ettől eltekintve is meglehetősen szerencsés kivételnek számítana az a nyelvész, aki kész filozófus is egyben. Persze, a filozófia művelői között is kevés az olyan, aki többet tudna a nyelvről, mint amennyit annak idején tanáraitól elsajátított. Együttműködésre tehát feltétlenül szükség van. Remélem, hogy Erdélyi Ágnes terjedelmes és

tartalmas recenziója csak a kezdete egy termékeny folyamatnak, a nyilvános véleménycserének. Ez ösztönzött arra, hogy írására néhány megjegyzést tegyek, illetve, hogy elmondjam vele kapcsolatos ellenvetéseimet. Természetesen nem közvetlenül a kötet tanulmányainak értékére vonatkozóan, hiszen akkor írhattam volna egy másik recenziót egy másik folyóiratba. Most másodrendű dolog, hogy a tekintetben, melyik tanulmány nyújt többet és melyik kevesebbet, mennyiben térne el a véleményünk. (Egy pontot kivéve, amelyre nem ok nélkül térek majd ki.) Távol áll tehát tőlem, hogy valamiféle „ellenrecenziót” írjak. Ellenben a recenzens nézetében, mondjuk így: „nyelv- és nyelvtudomány szemléletében” látok olyan összetevőket, amelyeket hibásnak tartok, olykor pedig egyenesen furcsállok. Ezeket feltétlenül szóvá szeretném tenni. Úgy gondolom, ha lehet, a legjobb őket minél előbb tisztázni. Egyebek között azért is, mert félok, hogy nem kizárólag a recenzens nézeteire jellemzőek, hanem a nyelvészettel határos kérdések iránt érdeklődő filozófusok közül többek felfogásában is megvannak.

* „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971/3—4, 540—549.

1. Erdélyi joggal állapíthatja meg, hogy a tanulmánykötetből nagyon keveset tudott meg a tárgyalt témáról, pontosabban arról, hogy mit mond róla a modern nyelvtudomány. Ezt ő egyszerűen úgy érti, hogy a kötetbeli dolgozatoknak egy bizonyos része vagy olyan gyenge, hogy szinte kár róla beszélni, vagy nem is tartozik szorosan a tárgykörbe, vagy rosszul van megformálva. Megeshet. De szerintemsokkal többre jutunk, ha számolunk a következőkkel. Először is: a nyelvtudomány vagy — szűkítsük le — a magyar nyelvtudomány birtokában levő hatalmas ismeretanyag, sajnos, valóban még csak igen-igen kis hányadát dolgozták fel abból a szempontból, mit vall a nyelv és a gondolkodás összefüggésének természetéről. A magyar nyelvteni, jelentéstani, nyelvtörténeti, dialektológiai, a finnugor nyelvészeti és más kutatások, továbbá a különféle szótárak tengernyi adata és megállapítása vár még ilyen feldolgozásra. Nélkülük pedig kevés megfogható eredménye lehet a téma körüli bármily remekbe szabott elmélkedésnek, az igaz! Másodsor: ami belőlük mégis helyet kapott a kötetben, azt Erdélyi Ágnes nem vette észre (lásd alább). Harmadszor: a kötetet nem kis tejedelemben vizsgáló írásai töltik meg. Ez kitűnő dolog, no de amit ők mondanak, azt természetesen ők mondták, és nem a nyelvészek (Bence György és Kis János egyébként expressis verbis pontosan így is értékeli saját fejtegetéseiket). — Nem kevésbé elhanyagolható körülmény, hogy a kötet szerzőinek egy része, amint Erdélyi Ágnes kifejezi magát, a kötet „chomskyánus tömbjéhez” tartozik. Mármost, a chomskyánusok, bármily sokat küzdöttek is már a jelen témakörbe vágó kérdésekkel, és bármily érdekes kísérleteket is tettek megoldásukra, olyan sok újat *mondani* eddig még nem tudtak a nyelv és a gondolkodás viszonyáról. Azt hiszem, ha azon, hogy „valamit mondani”, mindketten igazolt állításokat értünk, akkor Erdélyi Ágnessel teljesen egyezik a véleményünk.

Hacsak nem értjük különbözőképpen az igazolás fogalmát.

2. Fenti gyanúmat a következőkre alapítom. A tanulmánykötetben Bence György és Kis János sokoldalúan motivált, érdekes fejtegetésbe bocsátkozik arról, hogy a nyelv fejlődésének feltevések szerint nincsen határozott iránya, illetve, hogy a nyelvben nincsen kumuláció. Erdélyi úgy értékeli fejtegetésüket, hogy a szerzők szempontjukat „részletekbe menően igazolják”. (544.) Én viszont nem találok, hogy a szerzők bármit is *igazoltak* volna. A nyelvre vonatkozóan semmit sem lehet logikailag igazolni, mert bizonyító tények

nélkül minden ilyen törekvés csupán a hipotézis szintjéig juthat el, amelynek tudományos jelentőségét természetesen nem tagadom. Nem véletlen, hogy a nyelvtudósok még nem tudtak dönteni afelől, hogy van-e a nyelv fejlődésének meghatározott iránya vagy nincs. A kumulációt illetően (úgy vélem, a két kérdés konkrét tartalma egyelőre nem azonos) már sokkal biztosabban állíthatjuk, hogy *van* kumuláció. Anélkül, hogy részletesen kifejtjenem, utalok rá, hogy a grammatikus, illetve a nyelvtörténész például valamely nyelvi jel mai használatában, szintaktikai és szemantikai minőségében annak egész történetét felfedezheti, rekonstruálni tudja. (Vö. pl. Károly Sándor: „Általános és magyar jelentéstani”, Budapest 1970, 211—265, 273—331.; A. A. Уфимцева: „Теоретические проблемы слова, Ленинизм и теоретические проблемы языкознания”, Москва 1970, 307—319.) Eszerint viszont valamiféle fejlődési iránynak is kell lennie, de még nem tudjuk, mi az. Lehetséges, hogy arról a jelenségről van szó, amelyet Zsilka János több helyen is (a szóban forgó kötetben is) a *szintaktikai formák teljesítő-képessége növekedésének*, illetve a *nyelv pragmatikus aspektusának* nevez. Számomra meglepő, hogy a „chomskyánus tömb” a nyelvnek erre az oldalára nem figyelt fel, holott épp a generatív nyelvszemlélet alapján volna a legjobban megközelíthető a kumuláció. Erdélyi maga sem vette észre, hogy Zsilka pontosan ehhez a kérdéshez szól hozzá, mégpedig Bencével és Kissel éppen ellenkező értelemben. Ha ugyanis észrevette volna, akkor érdemben is tudott volna valamit mondani Zsilka tanulmányáról.

3. Bence és Kis értekezéséről szólva Erdélyi még egy furcsa megjegyzést tesz: „a szerzők — írja — a generatív grammatika által feltárt konstitutív szabályrendszerre alkalmazzák a mindennapi objektivációkról elmondottakat”. (543.) — Mire? A generativista nyelvészek foglalkoznak ugyan szabályok felállításával, sőt feltárássával is, de azt *már* maguk sem hiszik és nem is állítják, hogy feltárták volna a nyelvi viselkedés konstitutív szabályrendszerét. Ami nincsen, arra pedig nem lehet semmit sem alkalmazni. A recenzens gondolati csuszamlása mögött legalábbis azt sejttem, hogy Erdélyi nem tud a generatív nyelvészet fejleményeiről. Egyébként biztosan nem beszélne hipotézisekről úgy, mintha azok igazolt elméletek volnának.

4. Szorosan az előbbi jelenséghöz tartozik az ismertetésnek még egy részlete.

Erdélyi bírálандónak tartja Chomsky második korszakának mentalizmusát és pszichologizmusát. Szerintem igen világo-

san látja, hogyan kell, illetve lehet bírálni az innáta-hipotézist. Úgy értem: ha már erre valaki időt szán. A kérdést Pap Mária is jól megvilágítja a tanulmánykötetben. Egy megfogalmazás mellett azonban, amelyet Erdélyi Pap Máriától vesz át, félrevezető volta miatt megint csak nem mehetünk el szó nélkül: állítólag Paul Kiparsky „felfedezte a diakron és szinkron nyelvészet egyesítésének régen keresett lehetőségét”. (545.) — Mit fedezett fel Kiparsky? Az a feltételezés, hogy a kettő egyesítése lehetséges, már jóval Kiparsky idézett cikke előtt megvolt (lásd Roman Jakobson kizsmert írását, „Hang—Jel—Vers”, Budapest 1969, 159—167.; „A szinkronia és a diakronia egysége” címen közölt cikk 1952-ből való); Kiparsky legfeljebb a generatív grammatika számára fedezhette fel. Vagy talán arra jött rá, miként történjék az egyesítés? Ez aztán jelentős felfedezés volna! Csakhogy erről nincsen szó. Kiparsky felvetett néhány fontos gondolatot, amely beépíthetőnek látszik az eddigi kutatásokba. Hiszen már jó ideje folynak kísérletek az egyesítés mikéntjére, nem is jelentéktelen eredmény-nyel. Itt ismét csak Zsilka több, mint egy évtizedre visszamenő kutatásaira utalhatok elsősorban, továbbá Ju. Sz. Sztjepanov esettani vizsgálataira („Вопросы Языкознания”, 1968, 6/36—48), hogy az „Általános nyelvészeti tanulmányok V. kötetét” — benne Fónagy Iván, Herman József, Péter Mihály és mások tanulmányát — ne is említsem. Mindez Kiparsky előtt, legfeljebb vele egy időben. A kérdés pszicholingvisztikai vonatkozásaihoz érdemes tanulmányozni A. A. Leontyev koncepcióját is a nyelvi struktúra, a nyelvi tevékenység és a történetiség viszonyáról. (A. A. Леонтьев: „Язык, речь, речевая деятельность”, Москва 1969.) Talán elég ennyit felsorolni. A Kiparsky-tanulmány értéke így persze bizonyos értelemben még növekszik is, mivel nyilván igen sokan eleve egyetértének vele. A furcsaság csak az, hogy eszerint Erdélyi Ágnes (Pap Mária nyomán) „keresésnek” nevezi azt, amikor valaki már felismert egy lehetőséget és konkrét kutatásokat végez megvalósítására, s „megtalálásnak”, amikor valaki még éppen hogy csak ráeszmélt a másoktól már javában vizsgált lehetőségre. Itt mindenképpen egy nem kívánatos fordított értékrenddel állunk szemben.

5. Viszont ennek az értékrendnek az alapján már érthető, miért mondja Erdélyi Ágnes Balázs János és Juhász János tanulmányát a kötet témájához képest periferikusnak, Dezső Lászlóét és S. Kádár Júliáét pedig „technikai jellegűnek”. Nyilván azért, mert valamilyen részproblémá-

ról vagy konkrét vizsgálatról számolnak be. Ezeknek összefüggése a nyelv és a gondolkodás problematikájával Erdélyi Ágnes számára nem mindig világos; s az sem, hogy mind Dezső László, mind S. Kádár Júlia dolgozata természetszerűen „technikai jellegű” is, generatív, illetve kísérleti módszeréről fogva.

Ez az a pont, amelyet hozzászólásom elején említettem: ahol értékelésem lényegesen eltér Erdélyiétől. A recenzensnek észre kellett volna vennie, hogy — például — a Juhász Jánoséhoz hasonló vizsgálatok nélkül egy tapodtat sem haladhatunk előre a Sapir—Whorf-féle hipotézis ellenőrzésében; az olyanféle kísérletek hiányában pedig, amelyet Kádár Júlia végzett, lényegesen bizonytalanabbak volnának ismereteink a megismerési kategóriák és a szófajok viszonyáról. Erdélyi Ágnes szerint ezek mellékes problémák? Szerintem a szerzők kulcskérdésekhez szóltak hozzá és szolgáltatottak adalékot. Tudom, hogy minden kísérletnek lehetnek buktatói, a valószínűt eltorzító hibái. De most nem erről van szó. Nem lehet kétséges, hogy a nyelv és a gondolkodás összefüggéseinek megismerésében mire támaszkodhat jobban a tudós: egy-egy ragyogó elmefutásra-e vagy konkrét tényekre, adatokra. Ilyen értelemben az említett és hasonló tanulmányok egyszerűen nélkülözhetetlenek a filozófia számára is. Még Károly Sándor erősen elmarasztalt dolgozata is számos értékes megfigyelést tartalmaz a szintaxis és a szemantika viszonyáról. — Kitűnő Erdélyi Ágnes megállapítása: a grammatikának „azt meg kell mutatnia, hogy az a mód, ahogyan a nyelv működését magyarázza, összeegyeztethető a nyelvelsajátítás tényével, vagy legalábbis nem zárja ki a nyelvelsajátítás valamilyen magyarázatát”. (543.) Szeretném azonban megkérdezni, hogyan fogja ezt a grammatika megmutatni, ha nincsen a kezében megfelelő bizonyító anyag a nyelvtörténet, a nyelvhasználat, illetve a nyelvelsajátítás köréből? ... Megint a megmutatás, az igazolás, a „beszélünk róla, tehát van!” logika!

6. Végül még egyet. Erdélyi Ágnes szerint az „Általános nyelvészeti tanulmányok” VII. kötetének fő értéke, hogy a generatív grammatikának valamiféle nagy „áttörését” dokumentálja „az általános nyelvészet berkeiben”, arról tanúskodva, hogy sikerült leküzdeni „a hazai nyelvész körök hosszú időn keresztül tanúsított makacs ellenállását”. (540, 549.) Ebben a megállapításban minden szó hamisan cseng. Annyi igaz, hogy az általános nyelvészet berkeiben volt egy jelentős fordulat, mégpedig az 50-es évek végén (indítókaira, tartalmára vonatkozóan lásd főként: Által-

ános nyelvészetünk helyzete; Az alkalmazott nyelvészet helyzete Magyarországon, A debreceni nyelvészaktíva üléseinek előadásai és felszólalásai [Telegdi Zsigmond, illetve Herman József előadásai] 1968; Tudományos ülésszak az MTA Nyelvtudományi Intézete megalakulásának 20. évfordulója alkalmából [Király Péter és Deme László előadásai] I. OK, XXVII, 199—225.). Ekkor azonban Chomskyt még valószínűleg senki sem ismerte Magyarországon. A megindult fejlődésnek nagy lendületet adott az 1961 márciusában megrendezett kétnapos vitaülés, amikor a generatívnyelvtanról még mindig alig esett szó. A későbbi generativisták jó része ebben vagy az ezt közvetlenül megelőző időben a *bloomfieldi* vagy a *harrisi strukturalizmus* elszánt híve volt. (Vö. Vita a nyelvtudomány elvi kérdéseiről, I. OK, XVIII, 7—168; Szépe György, „Valóság”, 1969/6, 20.) 1962-ben viszont az MTA Nyelvtudományi Intézetében már meg is alakult az általános és strukturális nyelvészeti csoport, majd osztály, amelynek fő feladata a grammatika területén kezdettől fogva a generatív elmélet és módszer tanulmányozása és alkalmazása volt. Hol itt a hosszú időn keresztül tanúsított makacs ellenállás? A csoport dolgozott, és produkált, amit produkált (a munka értékelése nem ide

tartozik). — Vagy talán azt nehezményezi Erdélyi Ágnes, hogy a nem generativista nyelvészek *nem hűttek el abból mindent*, amit később maguk a generativista nyelvészek is revideáltak, illetve folyamatosan revideálnak? Hát ez *baj*? — Baj a maradság (nem akarom tagadni, hogy van ilyen is), de nem baj a felismert igazságokhoz, a felderített tényekhez való — igenis — makacs ragaszkodás mindaddig, amíg egy teljesebb igazságot nem tudunk a helyébe állítani. Elképzelhető tudomány ilyen makacsság nélkül?

Nem kétséges, hogy az ún. „generatív gondolat” ma elevebb a nyelvtudományban, mint valaha is volt. És bizonyos, hogy *Magyarországon* (néhány más országban is, de nem mindenütt) a chomskyánus nyelvészetnek ebben nagy érdeme van, ha nem is csak annak. Magáról a chomskyzmusról azonban „áttörés” helyett sokkal inkább azt kell mondanunk, hogy „visszament a helyére”. Megbecsülése annak megfelelő, amennyire megbízható eredményeket produkál, illetve amennyivel többet magyaráz meg a nyelvből, mint más irányzat.

Ennyiben szerettem volna Erdélyi Ágnes zeteivel szemben álláspontomat kifejezteni.

Dr. Sándor Pál

(1901—1972)

a párt és a magyar munkásmozgalom régi, kiemelkedő harcosa,
az Eötvös Loránd Tudományegyetem tanára,
a filozófiai tudományok doktora
elhunyt.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Helle Mária
A kézirat nyomdába érkezett: 1971. XI. 15. Terjedelem: 13,75 (A/5 ív)
72.72704 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

VARJAS SÁNDOR

VÁLOGATOTT FILOZÓFIAI TANULMÁNYOK

AZ AKADÉMIAI KIADÓ ÚJDONSÁGA

Ez a kötet válogatás egy szinte teljesen ismeretlen magyar marxista filozófus tanulmányaiból. A pszichológia és a fizika filozófiai problémáit tárgyaló első részben Freud-kritikája nem egyszerűen a kívülről bírálat, hanem olyan gondolkodóé, aki maga is végigjárta a freudizmus felfedezését, megkísérelte azt módosítani, végül pedig a marxizmus hamistudat elmélete alapján haladta túl a tudattalanra vonatkozó freudi koncepciót. Itt található a „hőhalál” idealista elméletének matematikailag megalapozott elvi kritikája és az engelsi „körforgás-elmélet” értelmezése, valamint a világ anyagi egységének a legújabb természettudományos fejlődéssel, elsősorban a fizika anyagával való bizonyítása.

A második részben szerepel egy írás, elsőként Marx matematikai kéziratairól (az Inprekor-cikk). E vita során kirajzolódik magának Varjasnak az arculata, mint a matematika lebecsülése ellen küzdő marxista filozófusé. Logikai koncepciójának előremutató vonása, hogy épít a matematika logikai vívmányaira. A harmadik részben egyrészt az eszmék keletkezését világítja meg, másrészt tartalmuk viszonyának kérdését, túlhaladva nemcsak a kantianus típusú szétszakítást, de a szociologizmus egyoldalúságát is.

*471 oldal * Kötve 86,— Ft*



Akadémiai Kiadó, Budapest

AZ AKADÉMIAI KIADÓ ÚJDONSÁGA • Hegel e késői művét rendszerint jogfilozófiának nevezik, de több ennél. Tartalmazza Hegel etikáját és államtanát is. Etikája alapvetően eltér Kant és Fichte etikájától. Míg ezek a gondolkodók az erkölcsi magatartás és cselekvés eszméit az egyén szubjektív érzületéből merítik,

HEGEL

**A JOGFILOZÓFIA ALAPVONALAI
VAGY A TERMÉSZETJOG ÉS
ÁLLAMTUDOMÁNY VÁZLATA**

Fordította,
utószóval és jegyzetekkel ellátta

Szemere Samu

381 oldal • Kötve 55,— Ft

Hegel az egyénfeletti, általános emberi észből származtatja őket. Az egyén függésben érzi magát a közösségtől, ennek erkölcsi mércéi mint parancsok és tilalmak jelentkeznek az egyén tudatában. Az erkölcsi elvek e rendszerét Hegel moralitásnak nevezi. Ettől megkülönbözteti az erkölcsiséget (Sittlichkeit), s ezen azokat az intézményeket érti, amelyek az egyénnek a közösségben való életét a moralitás eszméi szellemében szabályozzák. Az ilyen értelemben vett erkölcsiség alapformája a család, magasabb fok a polgári társadalom, legtökéletesebb megvalósulása pedig az állam. Hegel állameszménye messze esik korának német rendőrállamától. Előtte az antik, Platónról és Arisztotelésztől rajzolt állameszmény képe lebeg, amely szerint az állam nemcsak a külső rend biztosítója, hanem egyúttal a legfőbb kultúrfeladatok gyámolítója. Ámde Hegel szerint az állam eszméjét nem egyetlen állam valósítja meg, hanem az államok összessége egymással való kapcsolatukban és egymásutánjukban. Így Hegel jogfilozófiája a világtörténelemben torkollik.



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS: The Labour. I.	1
DEZSŐ KALOCSAI: Developmental Tendencies of the Individual within Bourgeois Society	59
GEROLD STAHL: Intensional Universes	74
MIKLÓS ALMÁSI: De Sade and the Sad Story of his Intellectual Heritage. II. ...	82

REVIEW

Discussion of József Lukács's Dissertation „To the Typology of the Antecedents of Christianity”	103
---	-----

COMMENTS

FERENC ALTRICHTER: Some Comments Concerning the Philosophical Concept of Perception	130
ILONA H. MOLNÁR: Comments on Ágnes Erdélyi's Review „Language and Thinking”	150

СОДЕРЖАНИЕ

ДЬЕРДЬ ЛУКАЧ: Труд. I.	1
ДЕЖЕ КАЛОЧАИ: О тенденциях развития личности в буржуазном обществе	59
ГЕРОЛЬД ШТАЛЬ: Интенциональные универсумы	74
МИКЛОШ АЛМАШИ: Маркиз Сад и его несчастное наследие. II.	82

ОБЗОР

Обсуждение диссертационной работы Йозефа Лукача «К вопросу религиозной типологии предпосылок христианства»	103
--	-----

ДИСКУССИИ

ФЕРЕНЦ АЛЬТРИХТЕР: Замечания к философскому понятию — восприятие	130
ИЛОНА Х. МОЛНАР: Некоторые замечания к рецензии Агнеш Эрдейи „Язык и мышление”	150

Ára: 18,— Ft

Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535