

MA 255

TIZENHATODIK ÉVFOLYAM

1972/3-4

6



# 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, FÜLDESI TAMÁS, FUKÁSZ  
GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR,  
KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FE-  
RENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA,  
RUZSA IMRE, TÓKEI FERENC, WIRTH ADÁM,  
ZOLTAI DÉNES

1972/3—4

## TARTALOM

ÁGH ATTILA: A marxi elsajátítás-elmélet néhány kérdése .....	305
BIZÁM LENKE: Termelési demokrácia és döntőnöki önkény .....	322
FUKÁSZ GYÖRGY: Technikai haladás — „áldás vagy átok”? .....	338
HELLER ÁGNES: A szükségyszerűség árnyékában .....	356
HORVÁTH JÓZSEF: Kísérlet a mozgás irány szerinti formáiról szóló általános filozófiai elmélet deduktív kifejtésére .....	404
SPOS JÁNOS: A filozófia „megszűnéséről” és a dialektikus materializmus funkciójáról .....	417
TORDAI ZÁDOR: Közösség és illuzórikus közösség. II. ....	437

## SZEMLE

VARGA FERENC: A zenei rendszeralkotás néhány problémája. (Gondolatok Bárdos Lajos „Természetes hangrendszerek” c. tanulmányáról) .....	458
SOLT KORNÉL: Észrevételek Franz Loeser „Deontik” c. könyvéhez .....	475
ERŐS FERENC: Pszichikum és személyiség. (Reflexiók Lucien Sève „Marxizmus és személyiségelmélet” c. könyvéről) .....	483
BÉKÉSI IMRE: Reflexió Erdélyi Ágnes cikkére .....	492
ÁGH ATTILA: A történelmi materializmus és a pszichológia közötti hídverés egy kísérletéről. (Garai László „Személyiségdinamika és társadalmi lét” c. könyvéről) .....	494
RUZSA IMRE: Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. II. ....	497
A néprajzi jelenkutatás problémái .....	518

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.

bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány); MEM 46/I, Budapest 1972, 368—369.) azonban egyben a legsajátabb történelmi viszonyt is jelentik. Az ember tárgyiasult lényegi erői, az anyagi-tárgyi termelőerők a termelés objektív feltételeit képezik a termelő egyedekben rejlő képességekkel és ismeretekkel, a szubjektív termelőerőkkel szemben. De a termelés alapvető mozgása, mint egységük manifesztálódása az elsajátításban — „a valóságos elsajátítás, mely csak az e feltételekre való tevékeny, reális, nem pedig elgondolt vonatkozásban történik meg, — e feltételeknek mint a termelő szubjektív tevékenysége feltételeinek valóságos tételezése” (uo. I, 372.) — szükségképpen túlvisz a kiindulóponton, újabb emberi tartalmak objektívációját jelenti, amelynek magasabb fokon történik visszavétele is a következő fázisban. Az elsajátításban tehát elvont szükségszerűsége szerint benne rejlik a történelmiség dinamikája, az objektívációk progresszív felhalmozódása, s így maga az elsajátítás konkrét mivoltában a történelem különböző szakaszaiban más-más arcot ölt. A történelem nagy korszakait, a társadalmi-gazdasági alakulatokat éppenséggel az különbözőteti meg egymástól, hogyan megy végbe a termelés szubjektív és objektív feltételeinek egyesülése.

Marx — a munkát az ember önlétrehozása folyamatának fogva fel — a termelő szubjektum oldaláról közelíti meg a kérdést, hiszen „A dolgozó szubjektumok termelőeri fejlődésének egy meghatározott foka — amelynek e szubjektumok egymáshoz és a természethez való meghatározott viszonyai felelnek meg —, ebben oldódik fel végső soron mind közösségük, mind az arra alapozott tulajdon” (Uo. I, 374.) Az elsajátítás így realizálódik mint társadalmi folyamat, a termelő egyének közötti viszonyok, nevezetesen termelési viszonyok rendszere, amelyek meghatározzák a termelés objektív feltételeihez való konkrét viszonyulását: „Annak módja, ahogy termékét (vagy ennek részét) elsajátítja, annak módjától függ, ahogy a termelési feltételeihez viszonyul.” („Értéktöbblet-elméletek” III, 377.) De ugyanígy másfelől elmondható, hogy „a különböző termelési viszonyoknak a munka társadalmi termelő ereje fejlődésének különböző fokai felelnek meg” (uo. 362.), vagyis az emberi világ kiképzettségének, konkrét kifejlődöttségének alapja az emberi szubjektív termelőerő elért szintje, ezen alapulnak termelési viszonyai, mint az embereknek egymás közti és a tárgyakhoz való viszonyulásainak objektívációi is. Marx így foglalja össze legmarkánsabban álláspontját: „Maga az ember a bázisa az ember anyagi termelésének, mint minden másnak, amit végez. Minden körülmény tehát, amely érinti az embert, a termelés *szubjektumát*, többé-kevésbé módosítja összes funkcióit és tevékenységeit, tehát az anyagi gazdagság, az áruk létrehozójaként végzett funkcióit és tevékenységeit is. Ebben a tekintetben valójában ki lehet mutatni, hogy az *összes* emberi viszonyok és funkciók, bárhogy és bármiben jelentkezzenek is, befolyásolják az anyagi termelést és többé-kevésbé meghatározó módon kihatnak rá.” („Értéktöbblet-elméletek” I, 253.)

A munka társadalmi termelőereje, mint az ember osztársadalmi alkotóereje mértékében bontakozik ki tehát az emberi világ mint az ember létezésének sajátos, az objektívációk elsajátításán keresztül állandó tevékenységével fentartott szférája. A szubjektív és objektív termelőerők egyesítésének mint elsajátításnak három nagy történelmi korszaka különíthető el: „Személyi függőségi viszonyok . . . az első társadalmi formák, amelyekben az emberi tevékenység csak csekély mértékben . . . fejlődik. *Dologi* függőségre alapozott személyi függetlenség, ez a második nagy forma, amelyben először alakul ki az

általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, minden-  
oldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere. Szabad  
egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi, társadalmi  
termelékenységük mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik, ez a  
harmadik fok.” (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I,  
75.) A prekapitalista, kapitalista és kommunista társadalmi formáknak így a  
termelő egyén fejlődésében való megközelítése egészében felvázolja azt a  
történelmi utat, amelyet az ember önlétrehozása bejár, s amelyet a tagadás  
tagadása törvénye foglal egységbe.

A prekapitalista formációkat az jellemzi, hogy a szubjektív és objektív  
termelőerők közvetlen, természetadta egységéből kifolyólag a közösség és a  
termelő objektív feltételei „az egyes ember számára *előre-meghatározott objektív  
létezés*”-ként adóttak, s ezért „szó sem lehet itt sem az egyén, sem a társadalom  
szabad és teljes fejlődéséről”. (Uo. I, 366.) A tárgyiasult termelőerők a maguk  
eszköz funkcióját *egyediségükben*, természetadta sokféleségükben mint *szer-  
szám* töltik be. Az egyedi korlátozottság és rögzítettség következtében a ter-  
melő egyén fejlődése is korlátolt, egy-egy sajátos termelési funkcióhoz kapcsolo-  
dó, statikus teljesség, Marxszal szólva, korlátolt állásponton való elégedett-  
ség. A kapitalizmus mint ennek a korlátozottságnak radikális tagadása és az  
egyetemes emberi fejlődés ellentmondásos formában való kibontakoztatása  
jelentkezik: „A tőke egyetemes tendenciája jelenik meg itt, amely valameny-  
nyi korábbi termelési foktól megkülönbözteti. Habár természeténél fogva maga  
is korlátolt, a termelőerők egyetemes fejlődésére törekszik és ilymódon új  
termelési módnak az előfeltételévé válik, amely nem azért van a termelőerők  
fejlődésére alapozva, hogy egy meghatározott állapotot újratermeljen és leg-  
feljebb kibővítsen, hanem amelyben a termelőerők szabad, gátolatlan, prog-  
resszív és egyetemes fejlődése maga is előfeltétele a társadalomnak és ezért  
újratermelésének; amelyben az egyetlen előfeltétel a kiindulóponton való  
túlmenés. Ez a tendencia — amellyel a tőke bír, de amely egyszersmind ellent-  
mond magának a tőkének mint korlátolt termelési formájának és ezért fel-  
bomlása felé hajtja — megkülönbözteti a tőkét minden korábbi termelési  
módtól.” (Uo. II, 22—23.) A kapitalizmus azonban már legelső általános  
jellemzésében is kettős tagadásként ábrázolódik, nemcsak egyfelől a természet  
*totális elsajátításaként*, emberi birtokbavételként a korábbi „természetimádás-  
sal” szemben, mint a termelés állandó forradalmasítása, amelyben az ember  
egyetemessége — a tudományok alkalmazásában éppúgy, mint a termelés és  
fogyasztás társadalmiasulásában — először lép színre az emberiség történel-  
mében, hanem másfelől saját belső korlátai felől tekintve is, amelyek túlajt-  
ják egy magasabb forma felé. Ebben a kettős tagadásban kerül kidolgozásra a  
Tőkében és előmunkálataiban a kapitalizmus ontológiája mint a társadalmi  
létezésnek egy konkrét történelmi rendszere. A kapitalizmus genezise során  
végbemegy a termelés szubjektív és objektív feltételei eredeti egységének szét-  
választása, s „az objektív munkafeltételek tőkeként való önállósodása”.  
(„Értéktöbblet-elméletek” III, 63.) A kisárutermelésben a szubjektív és objek-  
tív termelőerők jelésege mint a saját munkájához szükséges termelőeszközök  
magántulajdona jelentkezett, s ezért nem válhatott ketté az elsajátítás sem,  
egyfelől a termelőeszközök *termelésbeni* elsajátítása, munkafolyamatbeli reali-  
zálása, másfelől maguknak a termelőeszközöknek és a munkafolyamat termé-  
keinek *társadalmonbelüli* birtokbavétele. *A tőkés magántulajdon kialakulásával  
viszont a termelésbeni elsajátítást szükségképp a társadalombeli kisajátítás egészíti*

ki. Éppen ez a termelőerők tőkés forradalmasításának alapfeltétele — „a munka társadalmi termelőerejének kifejlesztése . . . lehetetlen a munkások kisajátítása és ennek megfelelően termelési eszközeik tőkévé változtatása nélkül” (MEM 23, 714—715.) — és egyben végső korlátja — „az elsajátításnak . . . törvénye, vagyis a magántulajdon törvénye, saját, benső, elkerülhetetlen dialektikája révén a maga egyenes ellentétébe csap át”. (Uo. 545.)

Alany és tárgy, szubjektum és objektum viszonyának visszajárfordulásaként jellemzi tehát Marx alapvetően a tőkés termelést és ebből bontja ki társadalmi következményeit („A tőke”, III, 67.), mint a munka elidegenedéséből az *elidegenedés* általános rendszerét: „A munka termelőerejének fejlődése tehát csak olyan feltételek között kezdődik, amelyek között maga a munkás már nem sajátíthatja el annak eredményeit.” („Értéktöbblet-elméletek” I, 40.) Az ipari forradalomban, a kapitalizmus genezisében végbemegy ugyanakkor az eszközfunkciónak a *különös* szintjére emelkedése, mint a termelés mechanizálása, s ebben a vonatkozásban a viszonyok visszajárfordulása, mint a szubjektumnak az objektum alá való rendelése technikai-technológiai szükségszerűségként is testet ölt: „a gépi berendezés fejlődésével a munka feltételei technológiailag is úgy jelennek meg, mint amik uralkodnak a munka felett”. (Uo. I, 356.)

Az ipari társadalom létrejöttével az elsajátítás egyrészt fiktívvé, nem valóságossá válik, mivel kisajátításba csap át, másrészt pedig nem adekváttá válik, mivel az ember az eszköznek, a gépnek, szubjektum az objektumnak alárendelődik. A tőkés termelést tehát „az idegen munka elsajátítása”, valamint az jellemzi, hogy az „eleven munkával a múltbeli munka, a tevékenységgel a termék, az emberrel a dolog, a munkával saját tárgyi feltételei idegen, önálló, magán-valóan megrögződő szubjektumokként, megszemélyesedéseként állnak szemben, röviden *idegen tulajdonként*, és pedig ebben az alakban magának a munkásnak ‚alkalmazóiként’ és ‚parancsolóiként’, melyet elsajátítanak, ahelyett hogy az sajátítaná el ezeket”. („Értéktöbblet-elméletek” III, 434.) Az idegen munka elsajátítása mint kizsákmányolás — amely nem csupán a termék kisajátítása, hanem egyúttal a munkás többletmunkaidejének mint emberi fejlődése terének kisajátítása is — az állótoke fejlesztésének válik alapjává, s a termelés tárgyi feltételei kifejlesztésének történelmi kényszere az egész szubjektum—objektum viszonyt visszajárfordítja. Nevezetesen a közgazdászok „a termelés tárgyi feltételeit érvényesítik és jelentőségüket túlbecsülik a *szubjektív elemmel*, az eleven, közvetlen munkával szemben . . . Mindezekben a felfogásokban a múltbeli munka nem az eleven munka pusztán tárgyi mozzanataként és alá besoroltként jelenik meg, hanem fordítva . . . a munka és munkafeltételek viszonya visszajárfordul.” (Uo. 248.)

A tőkés termelésben tehát az elsajátítás nem adekváttá, azaz nem objektivitásnak a szubjektum valóságos tárgyi tevékenységében való tényleges visszavételévé és a szubjektum gazdagításává, hanem ellenkezőleg a szubjektum elszegényesítésévé, az objektivitásnak, a tárgyi világnak való alárendelésévé válik. Az elsajátításnak azért alapvető kérdése, „hogy a meglévő termelési eszközök mint tőke állnak-e velük szemben . . . vagy hogy ők, mint alanyok, alkalmazzák-e a termelési eszközöket, tárgyesetben, hogy önmaguk számára hozzanak létre gazdagságot. Természetesen előfeltételeztük, hogy a tőkés termelés a munka termelőerőit egyáltalában már kifejlesztette a szükséges magasságra, amelyen ez a forradalom bekövetkezhet.” („Értéktöbblet-elméletek” II, 545.) Marx ennek a nagy termelési forradalomnak — a manapság

tudományos-technikai forradalomnak nevezett komplex átalakulásnak — a világtörténelmi álláspontján áll, vagyis a szubjektív és objektív termelőerők viszonya átmeneti, de szükségszerű tőkés visszajárfordítása után és ellenében az ember által teremtetett tárgyi világ, az ember szervesen teste nagy történelmi *visszavételének*, valódi — már kialakításán és elvesztésén keresztül közvetített — elsajátításának álláspontján.

Ideológiakritikája ezért irányul élesen a tárgyi világ fetiszmusába süllyedt polgári szemlélet ellen, amely a gazdagság kibontakoztatását csak az emberrel idegenül szembenálló tárgyi világ továbbfejlesztéseként képes elképzelni. Marx viszont az emberi szubjektivitást mutatja fel mint valóságos gazdagságot: „Valójában azonban, ha a korlátolt polgári formát lehántjuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők — mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének erői — feletti uralom teljes kifejlődése? mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása — aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés —, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mércével fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? mint amikor az ember nem egy meghatározottságban termeli magát újra, hanem a totalitását termeli? nem arra törekszik, hogy valami maradjon, ami lett, hanem a levés abszolút mozgásában van? A polgári gazdaságban — és a neki megfelelő termelési korszakban — az emberi benső e teljes kimunkálása mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyasulás mint totális elidegenedés . . . jelenik meg.” (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 367.) Az emberi fejlődésnek öncéllá váló fel-fogása, korlátlan dinamikájának a kapitalizmus korlátoltságával való szembe-állítás az egész marxi elsajátítás-elmélet alapja, s ezért végigvonul egész fejtegetésünkön. Ennek jegyében hajtja végre Marx a tőkés felhalmozás-elmélet kritikáját is.

Szemben a polgári nézőponttal, amelyben az emberi termelőerők egész gazdagsága az állótoke termelőképeségeként jelenik meg, azaz a felhalmozás nem egyéb, mint *pusztán* az állótoke továbbfejlesztése, Marx leszögezi: „Amit valóban 'felhalmoznak', de nem mint holt tömeget, hanem mint elevent, az a munkás *ügyessége*, a munka fejlődési foka . . . nemcsak mint a munkás adottsága, képessége van meg, hanem egyszersmind a tárgyi szervekben is, amelyet ez a munka magának létrehozott és naponta megújít . . . a készen talált népesség ügyességi foka az össztermelés mindenkori előfeltétele, tehát a gazdagság fő felhalmozása; a megelőző munka legfontosabb fenntartott eredménye, amely azonban magában az eleven munkában létezik.” („Értéktöbblet-elméletek” III, 264–265.) Ezt a tézist megismétli másutt Hodgskinra hivatkozva is: „a felhalmozás semmi más, mint a társadalmi munka termelőerőinek felhalmozódása, úgyhogy a munkások ügyességének és ismeretének (tudományos erejének) felhalmozása maga a fő felhalmozás”. (Uo. 240.) Marx azonban világtörténelmileg szemlélve a tőkés felhalmozás folyamatát, jól tudja, hogy az embernek ez a „teljes kiürültsége” és a tárgyi gazdagság „emberellenes” felhalmozása, azaz az elidegenedés egész világa a fejlődés szükségszerű útja, hiszen „csak az egyéni fejlődés legrettenetesebb tékozlásával biztosítják és valósítják meg az emberiség fejlődését a történelem ama szakaszában, amely közvetlenül megelőzi az emberi társadalom tudatos újjászervezését” („A tőke”, III, 108.), s ennyiben a tőkés termelés hozza létre „a teljes anyagi feltételeket

az egyén termelőerőinek totális, egyetemes fejlődése számára". (A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai; MEM 46/I, 392.)

A tőkés termelés tehát a maga ellentmondásosságával éppenséggel az egyéni emberi gazdagság kibontakozását készíti elő, azt, amit a közvetlen valóságában kizár. A tőkés termelés forradalmiságának, belső ellentmondásosságának titka ugyanis éppenséggel a többletmunka permanens létrehozása és kisajátítása. S mivel egyáltalában véve, az egész emberi fejlődésnek az a történelmi mértéke, hogy mennyire sikerül a közvetlen létfenntartáson túl időt „termelni”, többletmunka permanens létrehozásával a tőke valóban forradalmasítja a termelést, s így potenciálisan létrehozza az emberi önkifejlesztésre való időt: „a rendelkezésre álló idő létrehozásán nyugszik a gazdagság egész fejlődése. A szükséges munkaidőnek a *fölshöz* (mindenekelőtt ilyen a szükséges munka álláspontjáról) való aránya változik a termelőerők fejlődésének különböző fokain. A csere kezdetlegesebb fokain az emberek csakis *fölös munkaidejüket* cserélik ki; ez a mértéke cseréjüknek, amely ezért csak fölös termékekre terjed ki. A tőkén nyugvó termelésben a *szükséges* munkaidő létezésének *fölös* munkaidő létrehozása a feltétele.” (Uo. I, 288.) A tőkés termelés forradalmiasulását Marx tehát mindenekelőtt a többletmunka oldaláról fogalmazza meg: „A tőke nagy történelmi oldala az, hogy *létrehozza ezt a többletmunkát* . . . és történelmi rendeltetése beteljesedett, mihelyt egyrészt a szükségletek annyira fejlettek, hogy a szükségesen felüli többletmunka maga is általános szükséglet, magukból az egyéni szükségletekből ered, — másrészt . . . az általános serénység az új nemzedék általános birtokává fejlődik, — végül mihelyt a munka termelőerőinek fejlődése folytán . . . odáig halad a dolog, hogy egyrészt az általános gazdagság birtoklása és fenntartása csak kevesebb munkaidőt követel az egész társadalom számára és a dolgozó tudományosan viszonyul előrehaladó újratermelésének, egyre nagyobb bőségben való újratermelésének folyamatához . . . a tőke túlhajtja a munkát természeti szűkösségének határain és ily módon létrehozza az anyagi elemeket a gazdag egyéniség fejlődéséhez, amely éppúgy mindenoldalú a termelésében, mint a fogyasztásában, és amelynek munkája éppen ezért már nem is mint munka, hanem mint magának a tevékenységnek a teljes fejlődése jelenik meg.” (Uo. I, 219.)

A tőke azonban nemcsak folytonosan létrehozza, hanem ki is sajátítja a többletmunkát, amivel megteremti a tárgyi felhalmozás hatalmas lehetőségeit, de mivel ezt az emberek nagy tömegei, meghatározott társadalmi osztályok rovására teszi, ezzel — mint látni fogjuk — egyben megteremti saját fejlődésének belső korlátait is: „*Sok rendelkezésre álló idő teremtése* a szükséges munkaidőn kívül egyáltalában a társadalom és mindegyik tagja számára (azaz tér teremtése az egyes ember, ezért egyben a társadalom teljes termelőerőinek kifejlődése számára), ez úgy jelenik meg . . . mint némelyek nem-munkaideje, szabad ideje. A tőkénél ehhez az járul, hogy a tömeg többletmunkaidejét a művészet és a tudomány minden eszközével növeli . . . a tőke tendenciája mindig az, hogy egyfelől *rendelkezésre álló időt hozzon létre, másfelől ezt többletmunkává változtassa át.*” (Uo. II, 171.) Amíg tehát a dolgozók egész osztályát túlmunkára kényszerítik, addig a másik oldalon a nem-munka és a többletgazdagság jelenik meg. (Lásd uo. I, 290–291.) Így nyer a munkaidő – szabad idő viszonya a tőkés világ társadalmi létezésében központi jelentőséget, s nem különben a világtörténelmi fejlődés egész, a tőkén túlmutató perspektívája szempontjából. Amíg ugyanis átmenetileg az idegen munka elsajátítása, az egyéni fejlődés terének kisajátítása adja a termelés fejlesztésének bőséges

forrását, addig egy ponton éppenséggel ez válik akadályává, alapvető korlátjává: „A tőke korlátja az, hogy ez az egész fejlődés ellentétesen megy végbe és a termelőerők, az általános gazdagság stb., tudás stb. kimunkálása úgy jelenik meg, hogy a dolgozó egyén maga *elidegeníti* magát; a belőle kimunkálthoz nem úgy viszonyul, mint a *saját gazdagságának*, hanem mint *idegen gazdagságnak* és a saját szegénységének a feltételeihez. . . . A bázis mint az egyén egyetemes fejlődésének lehetősége, és az egyének valóságos fejlődése erről a bázisról kiindulva mint állandó megszüntetése *korlátjuknak*, amelyről tudják, hogy korlát, amely nem számít *szent határnak*. Az egyén egyetemessége nem mint elgondolt vagy elképzelt egyetemesség, hanem mint reális és eszmei vonatkozásainak egyetemessége. Ebből ered saját történelmének *folyamatként* való felfogása és a természetnek mint a maga reális testének (éppígy a természet feletti gyakorlati hatalomként meglévő) tudása is. A fejlődés folyamatát magát is mint ennek előfeltételét tételezik és tudják. Ehhez azonban mindenekelőtt az szükséges, hogy a termelőerők teljes fejlődése *termelési feltétellel* váljék; nem pedig, hogy meghatározott *termelési feltételek* a termelőerők fejlődésének határáként legyenek tételezve.” (Uo. II, 24—25)

Márpedig a munkaidőnek és a szabad időnek a tőkés világra, az ipari társadalomra — ez utóbbi kifejezést az ipari forradalomtól a tudományos-technikai forradalomig terjedő *egész* szakaszra értjük — jellemző éles dualitása éppenséggel a termelés fent vázolt korlátlan dinamikájának alapvető akadályaként jelenik meg. A szabad idő, amely alapvető rendeltetése szerint „az emberi művelődésre, szellemi fejlődésre, a szociális funkciók teljesítésére, a társas érintkezésre, a fizikai és szellemi életerők szabad játékára fordított idő” (MEM 23, 247.), az ipari társadalomban, a mechanizált termelés világában — legalábbis a fejlődés extenzív szakaszában — minimumra csökken, s a munkaidővel való végletes ellentétében már csak azért sem szolgálhat az egyéni fejlődés kibontakozása teréül, mert az egyént idegi-fizikai regenerálódása, munkakeréjének újratermelése teljesen kimeríti. A munkamód, a termelőerőnek a munkafolyamatban kifejtett tevékenységi módja egyébként sem ad impulzust a személyiség fejlesztésére, ellenkezőleg, azt zsákutcába viszi, személyiségét még jobban eltorzító kompenzáció; tevékenységek felé orientálja (alkoholizmus stb.). A tőke legnagyobb munkaidő-éhségének, az abszolút értéktöbblet feltétlen uralmának idején is természetesen megvannak a munkanap fizikai és erkölcsi korlátai — „e tisztára fizikai korláton kívül a munkanap meghosszabbítása erkölcsi korlátokba ütközik. A munkásnak idő kell szellemi és szociális szükségleteinek kielégítésére, amelyeknek terjedelmét és számát a kultúra általános állapota határozza meg” (uo. 217.) —, de ezek az ipari társadalom kamaszkorában minimálisak, nem lépik túl a „munkaállat” újratermeléséhez közvetlenül és minimálisan szükséges kereteket. Pedig a szabad idő nem „felesleges” idő, hanem a legnagyobb gazdagság, az emberi termelőerők kifejlesztésének tere-ideje: „De a szabad idő, a *rendelkezésre álló idő* maga a gazdagság — részben a termékek élvezetére, részben a szabad tevékenységre, amelyet nem határoz meg, mint a munkát, egy külső tény kényszere. . . . maga a munkaidő, azáltal, hogy normális mértékre van korlátozva. . . . mint valóban társadalmi munka, végül mint a *rendelkezésre álló idő* bázisa egészen más, szabadabb jelleget kap, és hogy az ember *munkaideje*, akinek egyszersmind rendelkezésre álló ideje is van, sokkal magasabb minőségű kell legyen, mint a munkaállat munkaideje.” („Értéktöbblet-elméletek” III, 231—232.) Ezért nem véletlen, hogy a „szabadság igazi birodalmába” való történelmi átmenetről, ugrásról

szólva Marx megállapítja, hogy „az alapfeltétel a munkanap megrövidítése”. („A tőke”, III, 786.)

A szabad idő és az emberi gazdagság termelése szorosan összefüggő folyamatokként mutatkoznak meg, szemben az ipari társadalom korlátozottságával. A szabad idő csak akkor és annyiban nem-termelő idő, amennyiben elválasztják a termeléstől és elszakítják tőle, míg a termelés fejlesztése valójában éppen a szabad idő kiterjesztését és a munkaidővel való differenciált egységének létrehozását követeli meg: „A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelő-erejére . . . Hogy egyébként maga a közvetlen munkaidő nem maradhat meg az elvont ellentétben a szabad idővel — ahogy a polgári gazdaságtan álláspontjáról megjelenik —, az magától értetődik . . . A szabad idő — amely épp-úgy pihenő idő, mint magasabb tevékenységre való idő — a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatta, e más szubjektumként lép ez be azután a közvetlen termelési folyamatba is. Ez az utóbbi egyszersmind diszciplína, a létrejövő emberre való vonatkozásban tekintve, mint ahogy gyakorlás, kísérleti tudomány, anyagilag teremtő és tárgyiasuló tudomány a létrejött emberre való vonatkozásban, akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik.” (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 174—175.) Így bukkan fel újra meg újra a tőkés termelés belső korlátjának kérdése: a tőkés termelés az idegen munkaidő elsajátításával a termelő szubjektumot önmaga egyszerű újratermelésére korlátozza s meggátolja bővített újratermelésének, egyéni fejlődése dinamikájának kibontakozását, elvonja tőle szabad idejének terét, egyszerűen azt, hogy „más” szubjektumként lépjen be a termelési folyamatba. A munkaidő és szabad idő áthághatatlan dualizmusa ezért egyben a tőkés termelés áthághatatlan belső korlátja is: „Minél inkább kifejlődik ez az ellentmondás, annál inkább kitűnik, hogy a termelőerők növekedését nem lehet többé idegen többletmunka elsajátításához béklyózni, hanem magának a munkástömegnek kell elsajátítania a maga többletmunkáját. Ha ezt megtette — és ezzel a *rendelkezésre álló időnek* nincs többé *ellentétes* létezése —, akkor egyfelől a szükséges munkaidőnek a társadalmi egyén szükségleteiben lesz a mértéke, másfelől a társadalmi termelőerő fejlődése olyan gyorsan fog nőni, hogy habár most mindenki gazdagságára számítják majd a termelést, mindenkinek a *rendelkezésre álló ideje* nő. Hiszen a valóságos gazdagság valamennyi egyén kifejlődött termelőereje.” (Uo. II, 171—172.)

A munkaidő és szabad idő dualizmusa, mint az idegen munka kisajátításának egyik aspektusa ugyanekkor azt is jelenti — s ez a tőke *történelmi érdeme* —, hogy a tőke „az emberiséget könyörtelenül arra kényszeríti, hogy magáért a termelésért termeljen, ennél fogva rákényszeríti a társadalmi termelőerők kifejlesztésére és azoknak az anyagi termelési feltételeknek a megteremtésére, amelyek egyedül alkalmasak arra, hogy egy olyan magasabb társadalmi forma reális bázisát alkossák, amelynek alapelve minden egyén teljes és szabad fejlődése”. (MEM 23, 553.) Marx Ricardo védelmében kifejti, hogy „a termelés a termelés végett nem egyéb, mint az emberi termelőerők kifejlődése, tehát az *emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél*”, mégpedig olyan folyamat, amely az ellentmondásos haladás modelljén keresztül a létrehozott tárgyi gazdagságnak a mindenoldalúan fejlett termelők általi *elsajátításához* vezet el: „az *emberi* nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az

antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével”. („Értéktöbblet-elméletek” II, 100.)

Természetes, hogy Marx, aki a tőkés világ—ipari társadalom történelmi tagadásának álláspontján állt, nagy hangsúlyt helyezett ennek az antagonizmusnak az elemzésére, a tőke belső korlátozottságának kimutatására, miközben pozitív történelmi szerepét elemezte: „a polgári termelési mód a termelőerők szabad kifejlődésére nézve korlátot zár magába, olyan korlátot, amely a válságokban és többek közt a *túltermelésben* — a válságok alapjelenségében — kerül napvilágra”. (Uo. 493.) Az ipari társadalom *termelésbeli* struktúrája korlátozottsága elméletének a válságelmélettel való kapcsolata Marx számára elsődrendű jelentőségű volt, ennek a kapcsolatnak a felmutatása azt jelentette, hogy a tőke maga megtermeli azokat — termelési és társadalmi-politikai — az eszközöket is, amelyek áttörik az antagonizmust és utat nyitnak a szubjektív és objektív termelőerők szabad fejlődésének; azaz a tőke „saját immanens erényei révén kényszerül egyrészt úgy kifejleszteni a termelőerőket, mintha nem egy korlátolt társadalmi alaphozonon való termelés lenne, másrészt mégis megint csak ennek a korlátozottságnak korlátai között tud fejlődni, ez a legbensőbb és legtitikosabb alapja a válságoknak, a bennük kitörő ellentmondásoknak, amelyekben belül mozog”. („Értéktöbblet-elméletek” III, 72.) Ugyanakkor világos, hogy a tőke belső korlátozottsága nem csupán a szubjektív termelőerő *közvetlen* termelésbeli mozgásában és az emberi gazdagság kifejlesztésének akadályaként jelentkezik, hanem megfogalmazódik a társadalmi termelési viszonyok szintjén is, azaz éppenséggel az idegen munkaerő *kisajátítására* épülő társadalmi viszonyok alkotják a termelés igazi korlátját: „A tőkés termelés állandóan arra törekszik, hogy ezeket a benne rejlő korlátokat leoldja, de ezt csak olyan eszközökkel éri el, amelyek e korlátokat újból és mind nagyobb méretekben állítják útjába. A tőkés termelés *igazi korlátja maga a tőke* . . . a termelés csak a *tőke* számára való termelés, ahelyett, hogy fordítva, a termelési eszközök pusztán eszközei lennének az életfolyamat folytonos gazdagításának a termelők *társadalma* számára . . . Az eszköz — a társadalmi termelőerők feltétel nélküli kifejlesztése — fokozatosan összeütközésbe kerül a korlátolt céllal, a meglevő tőke értékesítésével.” („A tőke”, III, 257.)

## 2. A KISAJÁTÍTÓK KISAJÁTÍTÁSA

A tőkés termelés „történelmi érdemének”, „civilizáló hatásának” és ugyanakkor korlátozottságának sokoldalú ábrázolása Marxnál az ipari társadalmat a maga ellentmondásos haladásában vetíti elé. A kapitalizmus ipari társadalmának korlátozottsága korántsem jelenti Marxnál azt, hogy a tőke abszolút értelemben akadályává válik *minden* fejlődésnek, ellenkezőleg, Marx felvázolja előttünk a termelés újabb nagy forradalmát mint a *tőke méhében kihordott folyamatot*. A tőke történelmi korlátozottsága éppenséggel abból tűnik ki, hogy ezt az újabb forradalmat nem tudja kibontakoztatni, ellentmondásos formákban hozza csupán létre, hatásait eltorzítja és ellenkezőjükre fordítja stb. Számunkra itt most különösen fontos, hogy Marx már elemezte a ma tudományos-technikai forradalomnak nevezett össztársadalmi, világtörténelmi horderejű folyamatot, sőt helyesebben, *egyedül ő* volt az, aki az ipari társadalom virágkora idején a termelés újabb forradalmának beköszöntét meghirdette. A marxista materialista történetfelfogásból, az elsajátítás egész marxista elméleté-

ből következik, hogy a gépipar-gyárrendszer ipari társadalma, a mechanizáció világa a szubjektív termelőerő, a termelő ember fejlettségének korlátozottságával nem lehet a tőkés társadalom történelmi leküzdéseként fellépő szocialista-kommunista társadalom termelési bázisa. Ezért Marxnak szükségképp meg kellett vizsgálnia, hogy a tőkés társadalom válságából nemcsak milyen társadalmi-politikai következmények adódtak, hanem azt is, hogy milyen irányban halad — még átmenetileg tőkés burokban — a termelés fejlődése. A termelés újabb forradalmára való utalásai — amelyek erjesztő, gondolatébresztő hatását napjaink marxizmusára nem lehet eléggé hangsúlyozni — a „Grundrissé”-ben fordulnak többnyire elő, itt kerül sor annak kifejtésére, hogy már a tőkés termelésben mind erőteljesebben jelentkezik a közvetlen munkaidő jelentőségének csökkenése és a termelőkenység növelésének motorjaként újabb tényezők lépnek a színre: „Éltűnik a közvetlen munka és mennyisége mint a termelésnek — a használati értékek teremtésének — meghatározó elve . . . mint egy bár nélkülözhetetlen, de alárendelt mozzanat egyfelől az általános tudományos munkával, a természettudományok technológiai alkalmazásával szemben, másfelől az ösztermelés társadalmi tagolódásából eredő általános termelőerővel szemben . . . a termelési folyamat átváltozása az egyszerű munkafolyamatból tudományos folyamattá, amely a természeti erőket szolgálatába veti és ilymódon az emberi szükségletek szolgálatában működteti őket, úgy jelenik meg, mint az *állótőke* tulajdonsága az eleven munkával szemben . . . A tőke ilymódon sajátmagának mint a termelésben uralkodó formának felbomlasztásán dolgozik.” (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 164.) A jövő termelésének ugyanezeket a fő tendenciáit emeli ki akkor is, amikor hangsúlyozza — *Fourier* ún. játékelméletével szemben —, hogy a munka a jövőben alkotó jellegű és mint ilyen vonzó is lesz, de éppen ezért nem változhat játékká, pusztá szórakozássá. Kifejti, hogy a termelés adott szintje „még nem hozta létre magának a — szubjektív és objektív — feltételeket . . . , hogy a munka vonzó munka, az egyén önmegvalósítása legyen, ami semmiképpen sem jelenti azt, hogy pusztá mulatság legyen . . . Az anyagi termelés munkája ezt a jelleget csak azáltal kaphatja meg, hogy 1. társadalmi jellege tételezve van, 2. hogy tudományos jellegű, hogy egyszersmind általános munka, az embernek nem mint meghatározottan idomított természeti erőnek az erőfeszítése, hanem mint olyan szubjektumnak, amely a termelési folyamatban nem pusztán természeti, természetadta formában, hanem mint az összes természeti erőket szabályozó tevékenység jelenik meg.” (Uo. II, 86.)

Marx itt teljesen egyértelműen — numerikusan is — elkülöníti és megfogalmazza a két fő tendenciát, amely a termelés forradalmának, az ipari társadalom leküzdésének lényegét alkotja. Az ipari társadalom nemcsak maga hozza létre önmaga tagadását, hanem sajátos formákban tulajdonképpen önmagán belül meg is valósítja, s ennyiben közvetlenül előkészíti az új termelési-társadalmi rendszerbe való átcsapását: „A tőkés termelés két fő ténye: a termelési eszközök kevés kézben való koncentrációja . . . Másodszor magának a munkának társadalmi munkaként való megszervezése kooperáció, a munka megosztása és a munkának a természeti erők feletti társadalmi uralom eredményeivel való összekapcsolása révén. Mindkét irányban a tőkés termelés megszünteti a magántulajdont és a magánmunkát, habár még ellentétes formákban.” („Értéktöbblet-elméletek” III, 387.) Ugyanezen gondolat bukkan fel, ugyanazon két alapvető tendenciára való utalással a „Tőke” különböző részeiben, amely napnál világosabban tanúskodik a koncepció egységéről és minden-

oldalú átgondoltságáról: „A tőkés termelés ellentmondásos formákban ugyan, de megszünteti a magántulajdont és a magánmunkát” („A tőke”, III, 271–272.), s ezt a folyamatot világtörténelmi perspektívájában úgy értékeli, mint az új társadalmi formáció előkészítését: „A tőkés termelési mód megszüntetése ez a tőkés termelési módon belül s ezért önmagát megszüntető ellentmondás, amelyről nyilvánvaló, hogy csak átmenet egy új termelési módhoz.” (Uo. 434.) A termelés újabb forradalmának a szocialista-kommunista társadalmi szerkezettel való lényegi összefüggése ismét csak olyan tétel, amely lépten-nyomon felbukkan. A két formáció kontrasztja a legmarkánsabban az objektív-tárgyi és a szubjektív-emberi gazdagság kibontakoztatásának ellentétes céljaiként fogalmazódik meg: „*a gazdagság önálló anyagi alakja* eltűnik, és a gazdagság már csupán az emberek tevékenykedéseként jelenik meg . . . A javak világának fantomja szertefoszlik, és ez már csak mint az emberi munka állandóan eltűnő és állandóan újra létrehozott objektiválódása jelenik meg. Minden anyagilag szilárd gazdagság csak ennek a társadalmi munkának átmeneti tárgyiasulása, a termelési folyamat kikristályosodása, amelynek mértéke az idő, magának a mozgásnak a mértéke.” („Értéktöbblet-elméletek” III, 390.)

A termelés újabb forradalma tehát alapvető változást hoz az idő struktúrájában, társadalmi létezésében mint az emberi világ alkotásának ütemében is. Ennek tartalmi jegyeit elemezte Marx a munkaidő–szabad idő dualizmusának feloldódása kapcsán, s a továbbiakban új típusú mennyiségi komponenseit vonultatja fel, mint a termelés fokozatos függetlenülését a közvetlen munkaidőtől: „*abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság megteremtése kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől, mint azoknak a hatóerőknek a hatalmától, melyeket a munkaidő alatt mozgásban hoznak és amely maga — ezeknek erőteljes hatékonysága — megint nem áll semmilyen arányban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem éppenséggel a tudomány általános állásától és a technológia haladásától, vagyis e tudománynak a termelésre való alkalmazásától függ*”. (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 168.) A munkaidő új mennyiségi komponenseit tehát éppenséggel a termelés forradalma fő tendenciáinak egyikéből eredezteti, a tudományos felfedezések termelése és alkalmazásuk az alapja a közvetlen munkaidőtől való függetlenülésnek. Ez a függetlenülés azonban egyúttal új függési rendszert teremt meg, s korántsem jelenti azt, hogy a munkaidő, mint a munkával való időbeli gazdálkodás elveszti minden jelentőségét. Ellenkezőleg, az idővel való gazdálkodás („*Ökonomie der Zeit*”) mint egyben intenzitásának permanens fokozása minden eddiginél nagyobb jelentőséget nyer, s a munkaidő ösztársadalmi megtervezésében, tudatos-tudományos elosztásában egyesül a termelés forradalmának két fő tendenciája, a termelés társadalmiasulása és a tudomány közvetlen termelőerővé válása. Marx számos idevágó megállapítása közül talán az alábbi fogalmazza meg legjellegzetesebben az idő törvényét a közösségi termelés feltételei között: „*Mint az egyes egyénnél, a társadalom fejlődésének, élvezetének és tevékenységének mindenoldalúsága is az időmegtakarítástól függ. Idővel való gazdálkodás, erre oldódik fel végül minden gazdálkodás . . . Az idővel való gazdálkodás tehát, akárcsak a munkaidőnek a termelés különböző ágaira való tervszerű elosztása, első gazdasági törvény marad a közösségi termelés alapzatán.*” (Uo. I, 88.)

A közvetlen munkaidő jelentőségének csökkenése és a tudomány a sokoldalúan fejlett termelő általi alkalmazása jelentőségének növekedése az a ten-

dencia, amely végérvényesen szembekerül az ipari társadalomban gyökerező tőkés viszonyokkal, az idegen munka kisajátításával és a közvetlen termelő elszegényítésével. „Az idegen munkaerő ellopása, amin a mostani gazdagság nyugszik, nyomorúságos alapzatként jelenik meg ezzel az újonnan kifejlődött, maga a nagyipar által létrehozott alapzattal szemben . . . A tömeg többletmunkája nem feltétele többé az általános gazdagság fejlődésének . . . Ezzel a csereértéken nyugvó termelés összeomlik . . . Az egyéniségek szabad fejlődése — és ezért nem a szükséges munkaidő redukálása azért, hogy többletmunkát tételezzen, hanem egyáltalában a társadalom szükséges munkájának egy minimumra redukálása, amelynek azután megfelel az egyének művészi, tudományos stb. kiképződése a valamennyiük számára szabaddá vált idő és létrehozott eszközök révén.” (Uo. II, 169.) Marx tehát a kizsákmányolást mint idegen munkaerő és munkaidő kisajátítását semmiképpen sem morális-humanisztikus szempontból közeleíti meg és ítéli el, s nem is egyszerűen társadalomkritikailag, hanem történelmi megközelítésben és egyúttal a termelés immanens mozgására vonatkoztatva tárgyalja. Ennyiben a kizsákmányolás megszűnése — a politikai osztályharc szempontjain túl — olyan „prózai” tényekhez kötődik a marxi elméletben, mint az idegen munkaerő kisajátításának nem-rentábilis mivolta a termelés új rendszerében. A termelésnek a tudományok közvetlen termelőerővé válására alapozott forradalmával a közvetlen munkaidőnek ugyanis nem mennyisége, hanem intenzitása válik döntővé s ezzel a mechanizációhoz képest a munka egész jellege megváltozik. Marx nagyon ritkán használja az automatizáció fogalmát, de olyan mélységgel világítja meg az ember—automata reláció lényegét, mint az ipari társadalom létszféráját ábrázolva az ember—gép relációt: „A munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz . . . Többé a munkás nem iktat be módosított természeti tárgyat közepetként az objektum és maga közé; hanem a természeti folyamatot, amelyet ő iparivá változtat át, iktatja eszközként maga és a szervetlen természet közé, amelyet hatalmába kerít. A munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő ágense lenne . . . a saját általános termelőerejének elsajátítása az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén — egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg.” (Uo. II, 168—169.)

A termelés forradalmának programja tehát az ember általános termelőerejének *elsajátítása* a szabadon egyesült és tudatosan szabályozott termelők által alkotott társadalomtestben élő társadalmiasult egyének révén. Ám ahhoz, hogy az elsajátítás itt legáltalánosabb értelmében a szubjektum és objektum termelésbeli kölcsönös átmenete lehessen, történelmileg az elsajátításnak *visszavételként*, a tárgyiasságában megmerevedett, elidegenedett emberi gazdagságnak a termelő szubjektumok által való valóságos életrekelteéseként kell megjelennie. Hiszen mint láttuk, a termelés új tendenciái a tőke burkában, nevezetesen az állótőke tulajdonságaiként láttak napvilágot — „az állótőke fejlődése jelzi, hogy milyen fokig vált az általános társadalmi tudás, ismeret, *közvetlen termelőerővé*, és ezért milyen fokig kerültek magának a társadalmi életfolyamatnak a feltételei az általános intellektus ellenőrzése alá és vannak neki megfelelően átformálva. Milyen fokig vannak a társadalmi termelőerők termelve, nemcsak a tudás formájában, hanem mint a társadalmi gyakorlat, a reális életfolyamat közvetlen szervei” (uo. II, 170.), s ezt a tőkés burkot

le kell hántani róluk a termelés forradalmának társadalmi forradalommal szélesedő folyamatában ahhoz, hogy valóságos egzisztenciájuk szerint kibontakozhassanak azok az anyagi termelési feltételek, „amelyek egyedül alkalmasak arra, hogy egy olyan magasabb társadalmi forma reális bázisát alkossák, amelyek alapelve minden egyén teljes és szabad fejlődése”. (MEM 23, 553).

De mit jelent Marxnál az általános társadalmiasult munka? Az általános munkának a tudomány alkalmazásával, a társadalmiasult munkának az egyének együttműködésével való közvetlen összefüggése nyilvánvaló — „különbséget kell tenni általános munka és közös munka között . . . Általános munka minden tudományos munka, minden felfedezés, minden találmány. Ennek feltétele egyszerűen kooperáció a kortársakkal, másrészt az elődök munkájának felhasználása. Közös munka az egyének közvetlen kooperációját tételezi fel” („A tőke”, III. 123.) — mégis a koncepció bemutatásához messzebbre kell visszanyúlnunk. A munkafolyamat történeti analízise mutatja, hogy bár a munka már magánvalósága (an sich) szerint általános folyamat, amelynek általános jellege objektívul az eszköz általános közvetítő funkciójában, valójában az összes természetadta, prekapitalista társadalmakban a munka közvetlenül a maga *egyediségében* jelenik meg. A természeti formák alakváltoztatásainak sokféleségét az adott egyedi formák sajátosságának megfelelő egyedi eszközök — a szerszámok — és munkatípusok extenzív sokféleségével éri el az ember, s a szerszámok túlspecializálódása és túlegyediesülése a közvetlen átcsapás előtt, a manufaktúrában éri el tetőpontját. A mechanizációval a természet emberi elsajátítása a különös rangjára emelkedik, mint az egyedi szerszámok és munkafolyamatok géppé integrálódása. Ez teszi lehetővé a munkaerő egyedi képzettségével — amelynek a kézműiparban nagy szerepe volt — szembeni közömbösséget a gyáriparban és a betanított munkások seregének színrelépését, azaz a gépben objektívált, még üres általánosság a termelő kiüresedésére vezet. A géppel az anyagi berendezés mint a természeti tárgyak alakváltoztatása egyik *különös* funkciójának objektívációja jelenik meg, amelynek alaptörvénye a termelésen belül önmaga folyamatainak üres, mechanikus ismétlése és a termelő szubjektum minden kezdeményezésének kizárása. Ha ez az alaptörvény nem is abszolút értelemben érvényesül, egészében mégis az jellemzi az ipari társadalom munkafolyamatait, s valóságos történelmi kontrasztul kínálkozik az általános munkához, amelyben minden egyes munkafolyamat a tudomány alkalmazásának, közvetlen termelőerővé válásának ugyanazon általánosított modelljére épül. Az általános modell lényege a felismert és alkalmazott természeti törvényszerűségek rendszere alapján maguknak a természeti *folyamatoknak* működtetése az ember érdekében, anyagi-tárgyi alapja pedig az automatizált berendezés — a maga ugyancsak általános vezérlési rendszerével. Az automatizáció mélyebb értelme tehát a természeti folyamatok univerzális felhasználása és szabályozása — Marx egyértelműen utal rá, hogy ők fogják az eszközfunkciót betölteni — az emberi tudományok egységes rendszere alapján, függetlenül az adott természeti tárgyiság átalakításának konkrét technikai-technológiai mikéntjétől. A tudományra alapozott termelés általánosított, lényegi formája az ember tárgyi termelőtevékenységének, az eszközfunkciónak az egyediségtől a különösségen át a maga általánosságáig való fejlődése, magáértvalóságában (für sich) való megvalósulása, amely természetszerűleg alárendelt formákon megőrzi a korábbi szinteket is. De míg az eszközfunkció egyediségének és különösségének szintjén az ember a maga fizikumával közvetlenül is résztvesz a természeti tárgyiságformák megváltoztatásában, a ter-

mészeti folyamatok szabályozásában, addig a tudomány közvetlen alkalmazásával lényegileg kilép a közvetlen termelésből, a termelőtevékenysége abban áll, hogy céljai szerint hatni engedi egymásra az egyes természeti folyamatokat. A termelőfolyamatban annak általánossága közvetlenül is megmutatik abban, hogy a termelőnek tulajdonképpen közömbös a munkafolyamat konkrét tartalma. Ezt a folyamatot jelzi Marx a nagyiparban való korlátozott jelentkezésén, mint a természettudományok technológiai alkalmazásán keresztül: „A társadalmi termelési folyamat tarka, látszólag össze nem függő és megcsontosodott alakjai a természettudomány tudatosan tervszerű és a célul tűzött hasznos hatás szerint rendszeresen elkülönült alkalmazásaiá oldódtak fel.” (MEM 23, 454.)

A munka általánosulásával párhuzamosan halad történelmileg a munka társadalmiasulása. Ugyancsak elmondható az is, hogy a munka magánvaló lényege szerint mindig társadalmi, de a világtörténelmi folyamat tartalma éppen ez, hogy ez a társadalmi adekvát formákban megvalósul. A munka ugyan éppenséggel közvetlen társadalmiságának, mint a közvetlen kooperációnak jegyében lép színre legkorábbi formáiban, de formáinak stabilizációja az egyedi eszközhasználat szintjén az elkülönült termelőt teszi tipikussá, s társadalmi kivétellé a nagyobb szabású kooperációt. Az egyszerű kooperáció általánossá válása a tőke genezisének egyik részmozzanata, ám az eszközfunkciónak a különösség, a gép szintjére emelkedésével és a tőke társadalmi parancsnoksága alatt megszűnik az elkülönült termelőfunkciók kölcsönös közömbös egymássallettsége, s csak végtermékeik cseréjére korlátozódó érintkezése. A munkafolyamat a mechanizációval társadalmiasul, azaz a gépek és géprendszerek magukba integrálják az egyéni munkát, s a termelési összefolyamat önmagában önálló, csak az egészre vonatkoztatható elemévé redukálják azt. A társadalmi munkamegosztás (Gesellschaftliche Teilung der Arbeit) mellett így jön létre a társadalmi munka megosztása (Teilung der gesellschaftlichen Arbeit), azaz a termelés belső logikájánál fogva összekapcsolt munkafolyamatok egyénekre való elosztása, melyet technikai munkamegosztásnak is neveznek. A munkának ezzel a társadalmiasulásával a termelőtevékenység fejlesztésének új távlatai nyílnak meg már a tőkés keretek között is — „a másokkal való tervszerű együttműködésben a munkás leveti egyéni korlátait és kifejleszti nembeli képességét” (uo. 309.) — és a munkások összessége mint „összmunkás” lép fel. Tőkés keretek között az összmunkás azonban csak az őt alkotó egyedek egyoldalúságának rendszerében hordozza a saját sokoldalúságát, s a munka társadalmiasulásának ára a munkás szembekerülése saját termékével és termelőtevékenységének korlátozottságával. Ez az ellentmondás oldódik fel a munkafolyamat általánosulásával, bár másfelől a munka általánosulása sem történhet meg társadalmiasulása nélkül, hiszen „a tudomány fejlődése, ezé az eszmei és egyszersmind gyakorlati gazdagságé, csak egy oldal, egy forma, amelyben az emberi termelőerőknek, azaz a gazdagságnak a fejlődése megjelenik”. (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 23.) A valódi társadalmiasulás az a folyamat, amelyben az egyes termelőtevékenysége az össztársadalmi munka közvetlen, az általános munka által szabályozott, a természeti folyamatokra vonatkoztatott és tudatosan az idő ökonómiaja alapján megtervezett része, amelyhez az ember szabadon, mint a társadalomtest önálló, sokoldalúan fejlett tagja viszonyul. (Lásd MEM 19, 17.) Vagyis az általános munka kötelezővé teszi, hogy „a részegyént, egy társadalmi részletfunkció pusztá hordozóját, helyettesítsék a totálisan fejlett egyénnel, akinek számára a különböző

társadalmi funkciók egymást felváltó ténykedési módok”. (MEM 23, 455—456.)

Az ipari társadalom tőke és munka mozgékonyásával és az életmód azon alapuló forradalmával („Értéktöbblet-elméletek” III, 406.) a maga ellentmondásos módján megteremti az általános társadalmiasult munkát, egyben mint saját korlátját. Marx határozottan utal a termelőmunka és az oktatás összekapcsolására mint az általános társadalmiasult munka valódi kialakulásának alapfeltételére — amely csak a munkaidő—szabad idő dualizmusának feloldódása jegyében érthető, hiszen ez kínálkozik „egyetlen módszerként mindenoldalúan fejlett emberek termelésére”. (MEM 23, 452.) A mindenoldalúan fejlett emberek „termelésével” — e szó mindkét értelmében mint egyfelől a mindenoldalúan termelők tudatos létrehozása-kiképzése és másfelől ezeknek a termelésben való „működtetése” — visszajutottunk kezdőpontunkhoz, a világtörténelemnek az emberi egyéniség, annak kiteljesedése és gazdagsága alapján való korszakolásához, mint a termelés új forradalmán alapuló emberek színre lépéséhez, a kapitalista-ipari társadalom korlátozottsága leküzdésének történelmi szükségszerűségéhez: „Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek, nem a természet, hanem a történelem termékei. A képességek fejlődésének az a foka és egyetemessége, amelyen ez az egyéniség lehetővé válik, éppen a cseréértékek bázisán való termelést előfeltételezi, amely azonban az egyén önmagától és másoktól való elidegenülésének általánosságával először termeli meg vonatkozásainak és képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát is . . . nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél.” (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 78—79.)

A mindenoldalú egyéniség mint termelőszubjektum kialakítása tehát tudatos társadalmi tevékenységgé, azaz „más” szubjektum megtermelése a munkaidő előttjében és utánjában a termelés leglényegesebb elemévé válik, hiszen kialakítja és tovább is fejleszti a szubjektív termelőerőket. A szubjektív termelőerők ilyen tudatos létrehozását és megtervezését, amely felé a termelés feltartóztatathatatlannul előre tör az általános társadalmiasult munka kibontakozásával, nevezhetnénk a *termelés antropologizálásának*. A termelés antropologizálása, az emberi gazdagság öncélként való megjelenésének gazdasági-technikai szükségszerűsége vonatkozásában mutatkozik meg, hogy mennyire leszűkített, az ipari társadalomba beleragadt az a gondolkodás, amely a tudomány közvetlen termelőerővé válását csak a természettudományok oldaláról tekinti. Ellenkezőleg, az egész eddigiekből az derül ki, hogy ez a marxi gondolat éppúgy kapcsolódik a termelés antropologizálásához, mint az ember mindenoldalú kiképzéséhez, humán tudományok alkalmazott tudományokká válásához. Az ő feladatuk lesz „más” szubjektumok termelése az élet „összes” területén, hiszen az ember valamennyi életfunkciója közvetlenül kihat termelőfunkcióira.

Az ipari-tőkés társadalom átmeneti szerepének kihangsúlyozásával és a termelés újabb forradalmán alapuló kommunista társadalom jelzésével zárul a „művészi egész” alkotó „Tőke”: „A tőke egyik civilizáló oldala az, hogy a többletmunkát oly módon és olyan feltételek mellett kényszeríti ki, amelyek a termelőerők, a társadalmi viszonyok fejlődése és egy új, magasabbrendű alakulat elemeinek megteremtése szempontjából előnyösebbek . . . egyrészt olyan fokra vezet, amelyen a társadalom egy része nem fogja többé a mások rovására

kikényszeríteni és monopolizálni a társadalmi fejlődést (beleértve annak anyagi és intellektuális előnyeit); másrészt megteremti azoknak a viszonyoknak az anyagi eszközeit és csiráját, amelyek egy magasabbrendű társadalmi formában lehetővé teszik, hogy ezt a többletmunkát az anyagi munkának általában szentelt idő nagyobb korlátozásával kapcsolják egybe.” („A tőke”, III, 785.) A tőkés formával ugyanakkor eltűnik az anyagi gazdagság fantomja is, „A társadalom igazi gazdagsága és újratermelési folyamatának állandó bővítési lehetősége tehát nem a többletmunka tartalmától, hanem annak termelékenységtől és azoknak a termelési feltételeknek többé vagy kevésbé gazdag tartalmától függ, amelyek között ez a munka végbemegy. A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik a nyomor és a külső célszerűség diktálta munka, vagyis ez a birodalom a dolog természeténél fogva kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján.” A szabadság birodalma mint a kommunizmus társadalmi Marx számára azzal a társadalmi-gazdasági alakulattal azonos, amelyben önmagán való továbblépése, az ember korlátlan kifejllesztése mint öncél lép fel, amelyben nem pusztán arról van szó, hogy a társult termelők elsajátították a tárgyi gazdagságot és szabadon viszonyulnak hozzá, hanem legfőképp arról, hogy emancipálták magukat az anyagi termelés közvetlen világától, hogy azon mint alapon kibontakoztathassák sokoldalú emberi életmegnyilvánulásait: „a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmassult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki.” (Uo. 786.)

A termelés újabb, a szubjektív termelő forradalmasításán alapuló korszakának problémája Marxnál tehát elkerülhetetlenül a kommunizmus problémájába torkollik, lépten-nyomon kitűnik elválaszthatatlanságuk, a termelés ezen újabb forradalma nem egyéb, mint egyik iránya, fő sodra, alapvető folyamata a kommunizmushoz való átmenetnek.

Marx koncepcióját a tőkés termelés dialektikusan tételeződő, megújuló és feloldódó korlátairól így foglalja össze: „Abból azonban, hogy a tőke minden ilyen határt korlátként tételez és ezért *eszméileg* túlvan rajta, korántsem következik az, hogy *reálisan* leküzdötte, és mivel minden ilyen korlát ellentmond a tőke meghatározottságának, termelése ellentmondásokban mozog, amelyeket állandóan leküzdének, de éppoly állandóan tételeznek. Mi több. Az egyetemesség, amelyre feltartóztathatatlannul tör, korlátokra lel a tőke saját természetében, amelyek fejlődésének bizonyos fokán magát a tőkét ismeretik fel e tendencia legnagyobb korlátjának és ennél fogva arra törnek, hogy maga szüntesse meg magát.” (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 298–299.) A tőkés társadalom, az ipari társadalom világa belső, dialektikusan tételeződő korlátozottságát a II. Internacionálé marxizmusa a kapitalizmus „automatikus összeomlásának” tételévé vulgarizálta, s a tőkés társadalom fejlődése korlátozottságának vulgáris felfogása azóta is kísért. Ez a felfogás pedig éles ellentétben van a marxival, amely a tőkés-ipari társadalom válságát a maga folyamatában vizsgálva és folyamatosságában szemlélve szükségszerű elemként tartalmazza a termelés új, tőkés keretek között

meginduló forradalmát is, mint az ipari társadalomnak önmaga által és önmagán belül történő megszüntetését.

*Világtörténelmileg tehát — a klasszikus társadalmi fejlődés vonalán — az ipari társadalom (a gyárrendszer és mechanizáció világa) és a kapitalizmus, az általános társadalmiasult munkán alapuló termelés (a tudomány közvetlen termelőerővé válása mint automatizálás) és szocializmus (kommunizmus) lényegileg összetartozó struktúrák, azonos társadalmi alakulatoknak különböző aspektusai. A társadalmi formációk váltása, a köztük levő forradalmi átmenet konkrét útjából kijolyólag azonban időlegesen és ellentmondásosan a szocialista társadalom az ipari társadalom alapjára is helyezkedhet, ez a bázis számára azonban elégtelen, amelyet adekvát önkibontakoztatásához feltétlen túl kell haladnia.*

Visszatekintve megmutatkozik, hogy egyfelől a szocializmus-kommunizmus képének bizonyos elszegényedése, az ipari társadalom, a gyárrendszer és gépi termelés perspektíváján belül maradása, a kommunizmus perspektívájának állami-politikai absztrakciója, másfelől a termelés újabb forradalma első jeleinek a fejlett tőkésországokban való jelentkezése, s ennek megfelelően polgári anyakönyvezése egyaránt a szocializmusra való átmenet világtörténelmi dialektikájából, azaz a társadalmi és a termelési forradalom fáziskéséséből adódik. Ebből következett Marx kommunizmus-elmélete politikai, állami-jogi vonatkozásainak abszolutizálása is, szemben a termelésnek általa már főbb vonatkozásaiban felvázolt új forradalmával. Tanulmányunkban a termelés ezen új forradalmának, a manapság tudományos-technikai forradalomnak nevezett folyamatnak marxi elméletét, előlegezését akartuk csupán az elsajátítás problematikája felől felvázolni. Munkánk a probléma marxi vonatkozásának kutatásához is pusztán adalék, s nem kíván a tudományos-technikai forradalom mai problematikája kutatásának helyettesítéséül, csupán meghatározott szempontú bevezetéséül szolgálni. Hiszen a termelés új forradalma jellegének feltárásához a folyamat világtörténelmi és elmélettörténelmi szituálása elengedhetetlenül szükséges, s ilyen vonatkozásban releváns, hogy Marx a tudományos-technikai forradalom teoretikusa volt. Az olyan sokat idézett „A gothai program kritikája” c. írásában éppenséggel a szubjektív termelőerők, a mindenoldalú emberi személyiség forradalmát hirdeti meg, az általános társadalmiasult munka világát mutatja be, amelyben „az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bőven buzog”. (MEM 19, 19.) Marx kommunizmus-elméletének és az elsajátítás-elméletének további összefüggései azonban túllépnek jelen tanulmányunk keretein, s egy másik írásban már jeleztük is őket („Marx kommunizmus-elmélete és a tudományos-technikai forradalom világtörténelmi folyamata” c. tanulmányunkban; „Társadalmi Szemle”, 1971/11.).

# TERMELÉSI DEMOKRÁCIA ÉS DÖNTNÖKI ÖNKÉNY

B I Z Á M L E N K E

Mi semmi „magánügyet” nem ismerünk el, számunkra a gazdaság területén *minden közjogi, és nem magánjogi.*

(Lenin Művei, 36, 574.)

A döntés joga a kollektív tanácskozás kötelezettsége nélkül — *önként*, amely a mi viszonyaink között nemcsak törvénytelen, hanem minden megnyilvánulásában *reakciós*, mivelhogy voltaképp nem más, mint a modern köztulajdon sajátos visszavétele. Lényegileg *retrográd* tendencia és gyakorlat, amely a köztulajdonon belül *anakronisztikus* magánszférákat teremt, és ezzel a szocialista termelési viszonyok közé az *anarchia* elemét csempézi vissza.

Mechanizmusának durva sémái könnyen átláthatók.

Kiindulópontját nevezhetjük egyelőre *szubjektivistikusan kisajátított* döntési jognak, amelynek alapján az effajta magatartásmód képviselője — mind az áttekintést, mind a célkitűzést illetően — eleve lemond a termelésirányítás részmozzanatainak sokoldalú és valóságos (eszmezsere-folyamatokban történő) összehangolásáról. Épp azt nem vállalja tehát, ami az adott munkamegosztásban voltaképpeni szerepe volna: az irányítást, mint *produktív szervezést*. Lemond azon közvetettségek megteremtéséről, melyek által az alakító egyéni ügyesség, kezdeményező- és szervezőképesség a társadalmi termelőfolyamatnak valóban *szerves* mozzanatává tehető. Pontosan az anarchia kiküszöbölésének feladatát hagyja tehát gazdátlanul — és már az adott termelőegységen belül. Már itt elmulasztja a célkitűzés tényleges konkretizálását, valóságos meghatározottságainak összességéből való kialakítását, s ezzel — akarja, nem akarja — elindít egy szubjektivistikus láncreakciót. A tévedések (a szükséglet, kapacitás, minőség stb., stb. valóságától való eltérések) osztódással-szaporodását indítja el: a pusztán fiktív koordináció a döntés illúzióját s az illuzórikus döntés a meg nem felelő intézkedéseket.

A szubjektivistikus eljárás mód objektív végeredménye, hogy már az adott egységen belül sem képes megvalósulni a célkitűzés valóságos koherenciája és így a termelőfolyamat valóságos organikus egysége sem. Mindezt pedig az adott termelőhely egy olyan korszakban szenvedni el, amikor a termelőerők továbbfejlődésének objektív feltétele, hogy alanya a mechanizmusnak immáron ne alkatrészévé, hanem ellenőrzőjévé-programozójává, sőt egyre inkább *csak* tervezőjévé legyen. Olyan történelmi időpontban tehát, amikor az egyén sokoldalú áttekintő- és szervezőképessége a termelőtevékenység mind döntőbb mozzanatává lesz — és e képesség ösztársadalmi érdekű mozgósítása és konkretizálása humánus korkövetelménnyé.

Ennek az újfajta szubjektum-objektum viszonynak a szocializmus azért objektív történelmi megfelelője, mert — a modern köztulajdon alapzatán — potenciálisan egyedül alkalmas e követelmény megvalósítására. Objektív lehetőségeit tekintve egyedül képes arra, hogy az emberi alkotóerőt társadalmi

méretben mint azonos érdekű tulajdonosokét mozgósítsa, és az egyének cselekvőképességét az ő saját osztársadalmi célkitűzésük szerves mozzanatává tegye.

A tárgyalt esetben viszont pusztán egy döntőképpen „képviselt közcélkitűzés”, egy képzeletileg kipótolt hézagosság, egy fikció lesz az osztársadalmi célkitűzés szerves mozzanatává, azaz — vonatkozásainak arányában — szervességének bomlasztójává. A „magánügygyé” tett döntés most már ebben a nagyságrendben hoz létre a szükséglet, kapacitás, minőség stb., stb., realitásától való eltérésgörbéket, pusztán fiktív koordinációt, további illuzórikus döntéseket és meg nem felelő intézkedéseket.

Ezért azután elszabadult dologi hatalomként működik, s mozog a köztulajdon „fenti” és „lenti” szféráiban — oda-vissza.

Az osztársadalmi célkitűzés ugyanis az állami terv formájában törvényerejűvé, és a vonatkozó egységek viszonylatában kötelező terv- és teljesítési mutatókká lesz. Ezekkel szemben most már abban a mértékben bizonyul dologi hatalomnak (csakis a „hüro” és nem a termelés potenciájának) „visszafelé” is, amilyenben azzá tették „odafelé”. (Az alap elsődlegességét ebben a paradox formában is igazolván. Pontosán azt tehát, hogy nem a bürokrácia termeli ki a gazdasági önkényt, hanem megfordítva: a gazdasági bürokratikusát — és azután természetesen egymást, folytonos kölcsönhatásban. Mint ahogyan eredendően mindig is az alap önkénye teremtette a felépítmény önkényét a történelem során, a legkülönbözőbb korokban és a legváltozatosabb formákban: a termelés elszigetelt [„ázsiai”] önkényének despotiáitól kezdve monopol-szervezettségének monopolgengjeiig.)

Így hát példánkban az önkényeskedő vezető az önálló gondolkozásról és cselekvése valóságos, konkrét mozgásteréről mindenekelőtt maga mondott le, de — összekötői, közvetítői szerepéből kilépvén — nemcsak a maga, hanem mindjárt a „darab” többi szereplője, az osztársadalom nevében is. Önkénye alkotását az anyagi élet valóságos termelőfolyamatába mintegy „belevetette” — „nehéz kő” gyanánt, amely most már „ki tudja, hol áll meg?”

Az önkény mércéje ugyanis ekképp „külsővé” lett, és bumerángxént vissza is pattan: külső meghatározottsággá válik afelett is, aki annak idején elhajította. Ehhez a felnagyított érvényű szubjektív mércéhez — mint dologi meghatározottsághoz — kénytelen most már hozzáigazítani a rábízott egység egészének termelőfolyamatát ugyanazon döntőképpen is, aki töredékelemekből fikciógésszé korábban összemontírozta — és most éppen bővített újratermeléséhez lát hozzá; ti. e hozzáigazítási kényszer következményeként. A termelőfolyamatot — már az adott egységen belül — a periodikus „válságok” szaggatottságává emiatt változtatja át: hó-, negyedév-, év-, tervidőszakvégi „hajrák”, időnkénti kényszerű „leállások”, „túl-” és „alultervezések”, a valóságosak helyetti álszerkezetek és szerkezet-„montázsok” stb., stb. formájában.

A termelés normális ütemének e folytonos megzavarása, erőinek folytonos, sokszerű átszerkesztgetése révén az eltérésgörbék továbbhalmozódnak — belül és kívül is. És miközben a különböző részmozzanatok nemilleszkedésének apróbb s nagyobb válságait „bilaterálisan” is egyre tovább termelik (be nem tartott határidők, ingatag tartógerendák, anyátlan csavarok stb., stb. formájában), bizonyos idő után eléri azt a szintet, hogy hézagaik nyilvánvalósága lesz most már osztársadalmi méretűvé. A gyakorlat spontán kritikája a célkitűzés fiktív elemei fölött érvényesül: a fikciót a társadalmi felhalmozás valóságos, nagymérvű hiányaként mutatja meg. A beruházások ciklikus „válságai” így állnak be, s következményükként — immáron osztársadalmi méretekben

való — bővített újratermelésük is: a termelőorganizmus normális életütemének ciklikus „sokkolása”, össztársadalmi szervezetségének gyöngítése.

Az egykori túltermelési válságok helyére ily módon lép itt egy sajátos „hiányválság”, mely a modern köztulajdonnal szembeni, anakronisztikus jellegére már csak azáltal is azonnal rávilágít, hogy voltaképp a prekapitalista elszigeteltség anarchiájának szükségszerűsége, jellegzetes elemi csapása. Társadalmilag „kitermelt” csapásként is ezt az elemi lényegét őrzi. Azt ti., hogy valóban meghódítatlan természet: *eszközhiány* — a szónak nemcsak átvitt, hanem közvetlen értelmében is. És így, persze, nem egy nemlétező termékfelesleget, hanem — akárcsak eredeti formáiban — szintén a közvagyonot fogyasztja.

Mivel azonban a szocializmus mégiscsak modern termelőszervezet, és így felhalmozásának nagyságrendje összehasonlíthatatlan mértékben meghaladja ama régi közösségekét, másrészt állama nem pusztán „jóléti”, hanem valóban jóléti állam, nem zuhan éhínségbe, de nem alkalmazhatja a tőkés gazdaság ilyenkor szokásos védekező mechanizmusait sem. Még csak nem is gondolhat arra, hogy a nehézségek költségeit a dolgozókkal vagy azok egy részével (esetleg valamely nemzeti kisebbséggel, vagy pláne, más népek valaminő formájú megsarcolásával) fiztessen meg. Közvetetten azonban mégiscsak össztársadalmi méretekben kell elszenvedtetnie a bajt: termelőerői (s ezzel életszínvonal-emelkedése) fejlődésütemének kényszerű lelassításával fizet.

Mindezt tekintetbe véve, úgy fest a dolog, mintha (1) a termelési anarchia vírusa a szocialista gazdaságba — mintegy a „kiskapukon” át — a termelés össztársadalmi szervezetségével szemben most közvetlenül egységein át oltódna be; mintha (2) a természeti erők és a felvevőpiac objektív kiszámíthatatlansága helyett most a termelésvezető szubjektív beszámíthatatlansága válnék legyőzhetetlen elemi tényezővé; mintha (3) éppenséggel a célkitűzés össztársadalmi immanenciájának követelménye válnék itt transzcendens meghatározottsággá, „a szocializmus „kibékíthetetlen önellentmondásává”.

A következőkben megkíséreljük néhány aspektusból felvázolni, miféle valószínű törvényszerűségek ütközése rejlik e mögött az *objektív látszat* mögött.

Nem közvetlenül kommunista módon, hanem „kerülővel és óvatosan” . . . (minden nagy politikai fordulat után hosszú időre van szükség a „megemésztéshez”, az „elsajátításhoz”, az oktatáshoz, a durva, féligkész első építmény befejezéséhez).

(Lenin Művei, 36, 562.)

A köztulajdon valóságos tervezőapparátusa a „köz” — mivelhogy „ő” a tulajdonos, és a történelem során mindig is a valóságos tulajdonosság arányában döntöttek termelőeszköz és termék elosztásának módja fölött. A fiktív össztársadalmi terv tehát akkor és annyiban fiktív, amikor és amennyiben nem a valóságos tulajdonos terve.

A köztulajdonosság azonban csak intézményeiben tárgyasulhat közvetlen általánosságként, a gazdaságban sosem, illetve, ha ebben a közvetlenségben hatol be a gazdaságba, akkor — ugyancsak a történelem tanúsága szerint — éppenséggel maga az önkény. Egy valószínű köztervezés csakis az anyagi terület valószínű gazdagságát átfogó módon, mindig magasabbszintű konkretizálásának formájában tárgyasulhat.

A köztulajdonná változtatott tőke azonban — mint arra Marx a korabeli utópiák és Lenin a szocialista forradalmat közvetlenül követő gyakorlat elemzése alapján már rámutatott — kisajátításának aktusa után még igen nagy hajlandóságot mutat pusztán intézményesített, elvont jellegének megőrzésére. Közhely, hogy e „hajlandósága” kezdetben a volt tulajdonosok szabotázásával szembeni védekezés kényszerűségéből, s később még hosszú ideig anyagilag elégtelen voltából fakad. Ugyancsak közhely, hogy elosztásának ez utóbbiból következő, további egyenlőtlensége teszi történelmileg objektíve szükségessé a szocialista szakaszt.

Ez az egyenlőtlenség azonban ugyanakkor a szocializmusnak éppenséggel legkommunisztikusabb mozzanata. És ez az, ami már korántsem (Marx, Engels és Lenin idevonatkozó felismerései ellenére sem) közhely, sőt általában ezt szokás „leküzdendő kerülőútnak” tekinteni, holott kiküzdött vívmány. Vívmány jellege abban áll, hogy az objektum merő birtok-, illetve tulajdonjoga helyett a történelemben először most teszi egy tényleges gazdagság és nem egy kényszerítő szükségesség alapján a *termelőeszközök elosztásának mércéjévé a tárgyasító emberi képességet*, kerülőút jellege pedig abban, hogy ezt egy ideig még a termékeltosztás mércéjévé is kell tennie. Az előbbi megvalósulásának folyamata azonban ugyanakkor az utóbbi kiküszöbölésének folyamata is — miután egyúttal a köztulajdon konkretizálását, konkrét gyarapítását is jelenti.

*A köztulajdon elvontsága és egyéni elsajátítása között feszülő ellentmondás ilyenformán a szocializmus valóságos, termékeny, fejlődést előrehajtó ellentmondása.* Olyan egyenlőtlenség, amely az anyagi gazdagság alapfeltételeként követeli meg egy valóságos egyenlőség (demokratizmus) érvényesülését; *a részesedést a tevékeny hozzájárulás, s a hozzájárulást a hozzáértés arányában való döntés függvényévé teszi:* folytonosan egymáshoz közelíti, s ugyanakkor egyre szélesíti a termelőeszközökben és a termékekben való részesedés jogát.

A kommunizmus e valóságos kerülőútja gyakorlatilag olymódon bizonyul a *legrövidebb* útnak, hogy az ember társadalmi önelsajátításának tényleges előiskolája. Amilyen fokozatban lesz ugyanis hozzájárulása aránya a termékben való, és hozzáértése aránya a döntésben való részesedésének arányává, ugyanolyan fokozatban növekszik a termelőgyén áttekintési képessége is — ami természetesen megint hozzáértése-hozzájárulása-részesedése arányát fokozza, és így tovább.

Az áttekintőképesség ilyen fokozódása előbb a konkrét termelőfolyamat, majd a termelőegység (üzem), majd az üzemmel érintkező más üzemek nagyságrendjében és az érintkezési pontoknak megfelelően mehet végbe. Így a „rossz” specializálódás (a szakosodás barbarizmusa), a termelés és szervezés, a *csak* elmélyülő, illetve *csak* áttekintő munkába való, életre szóló beskatulyázás kiküszöbölődik. Az ily módon kifejlesztett áttekintés azonban ugyanakkor nem egyéb, mint viszonylatok (emberek tárgyas, tárgyakkal közvetített viszonylatainak) mind mélyebb és szélesebb áttekintése, a bennük való, többkiterjedésű tájékozóképesség. Ez viszont már a közösségnek, mint reális, anyagi közösségnek és valóságos viszonylatainak, szerkezetének és mozgásának áttekintése és a tevékenység tárgyává tétele: politika.

A termelő teleológia fokozódó társadalmiasodása tehát egyet jelent az emberi viszonyok társadalmi elsajátításával, gazdaság és politika kettősségének megszüntetésével is. Olyan folyamat tehát, amelyben az emberi képesség tényleges (és nem nagyobb, de nem is kisebb) rádiusza az egyén valóságos társadalmi akciórádiuszává lehet.

„... egyedül vagyunk, mi húzunk, holott arra volna szükség, hogy minket húzzanak...”  
(Lenin Művei, 36, 597.)

Még vázlatosan sem szükséges tovább követnünk e (voltaképp Marx, Engels és Lenin által megrajzolt) folyamatot ahhoz, hogy világosan lássuk: a példánkban bemutatott döntőnköi önkény a köztulajdonnak éppenséggel dologi közvetlenségében való megőrzése és valóságos közselekvésként való tagadása, a szükségés kerülőút kikerülése és szükségételen zsákutcákba telergetése. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az effajta vezető a köztulajdont nem mint a közösség, hanem mint „az” állam tulajdonát fogja fel, önmagát pedig mint „az” állam képviselőjét és nem mint termelő tulajdonost.

Mindennek paradox következménye most már a köztulajdonon belüli irányítószerep olyan (tudatos—nemtudatos) félreértelmezése, amelynek alapján önmagát a rábizott termelőegység vonatkozásában nemcsak egyszemélyi felölös vezetőnek, hanem egyszemélyi (voltaképp egyetlen) „köztulajdonosnak” is tekinti, és ilyen jogcímen egyszemélyi (voltaképp egyetlen) „közélcélítzőnek” — amiből azonban igen hamar az kerekedik ki, hogy egyszemélyi (voltaképp egyetlen) „közérdeknek” is.

Ezzel azonban köztulajdonosi minőségének és — lehetőségéhez mérten — a köztulajdonnak is nyakára hág.

Az első lépést ehhez máris megtette azáltal, hogy vállalt feladatát dekonkretizálta. E lépéssel ugyanis nemcsak egyszerűen munkahelyét hagyta üresen, hanem a maga részéről mindjárt el is torzította a szocialista tulajdonviszonyt: a köztulajdon rábizott termelőegységét el nem végzett munka utáni járandóság forrásává tette, *járadéka tőkésjévé* — és a köztulajdon *járadékosává, élölösdisjévé* önmagát. Hogyan termeli mármost tovább ezt az élölösdiséget szintén bővítetten?

Tárgyasító (termelő) képességének eleve használaton kívül helyezésével az effajta vezetőnek előbb-utóbb nemcsak a maga vonatkozásában, hanem mindenféle vonatkozásban le kell mondania a tárgyas mérce használatáról. Konkrét termelőképessége tárgyas bizonyítékainak szükségszerű hiánya miatt ugyanis egyre inkább pusztá „státusza” személyi biztosítékait kell megteremtenie. Következésképp egyre kevésbé kerülheti el, hogy munkatársai kiválasztásánál e „statuális” tényezőket a produktívak elé ne helyezze. A tárgyas termelő közösség helyett a személyi biztosítékok kölcsönösségét ily módon hozza létre; „a tevékenységeknek és képességeknek magában a termelésben végbemenő cseréje” helyett egyfajta, kizárólag személyekre koncentráló, kölcsönös „segélycsere”-viszonyt.

Előbb csak oly módon, hogy önigazolása kényszerűségétől hajtva, pusztán a saját döntési szférájához legközelebb eső hatáskörök személyi állományát jelölö ki a „statuális” mérce — a saját személyéhez és nem a termelés tárgyához való viszony — alapján. Az adott egységen belül ezáltal teszi mindenkélt az irányításban való részvétel (részesedés) feltételévé a rossz irányítással szembeni kritikátlan viszonyt: az áttekintő „státusz” elnyerésének kritériumává az áttekintés valóságos feladatáról való lemondást. És többet akár már ne is tegyen, mivel a munka dekonkretizálása — e bővített újratermelése után — most már „magától is” tovább bővül. Hiszen következményeként voltaképp egyre csak „dekonkretizálódik”, ösztársadalmi szempontból mind selejtesebbé válik a termék is — és ennek arányában lesz a rossz irányítás „bűnjelévelé”, s ezzel fokozódik kendőzésének szükséglete.

Könnyű átlátni, miként gyűrűzik ezután a szubjektivisztikus láncreakció szinte automatikusan egyre tovább és tovább. „Lefelé” is — a legkisebb termelőegységig, és „kifelé” is — a „szakmai” érintkezési pontokon át, s ennek következményeként az adott területen a termelés helyett mindinkább a státuszvédelem lesz *szervezetté*, s mind fokozottabban ennek függvényévé a termelés tagolása, a termelők különböző munkaviszonyok alá sorolása.

Egyfajta *klikkcinkossá*g jön létre ily módon, mely hatókörében mindenütt *szubjektív klikkstruktúrává* torzítja a termelőerők objektív struktúráját, személyi állományának a termelőfolyamat kívánta, célszerű elosztását. Ehhez képest torzul további „járadéktökévé” — egyfajta „*klikktulajdonná*”, e járadékosok sajátos „*klikkbizományává*” — a köztulajdon adott egysége, területe is. (És a dolog természeténél fogva rendszerint nem egy, hanem több, egymással versengő klikk-„*érdekeltség*” harci területévé, olykor egyetlen, máskor „*koalíciós*” *klikkmonopóliummá*.)

Az önmagát intézményesítő termelésvezető ily módon torzítja klikkintézményévé az adott termelőegység irányítóapparátusát; egy sajátos, álpolitikai képződményt állami eszközökkel és „*az*” államérdek pózában ily módon hoz létre, ti. egy olyan „*szervezetet*”, mely tulajdonképpen csak a saját érdekében — és a „*poliszra*” való tekintet nélkül — „*politizál*”. (Az efféle csoportosulások politikai átszíneződései ezért korántsem véletlenek, hanem mindig közvetlenül ebből, tehát a „*statuális*” klikkérdek közérdekké stilizálásának, „*megideologizálásának*” kényszeréből fakadnak. Mindig — még egymást látszólag tagadó voltukban is — reakciós tartalmuk pedig szintén leleplezi e viszonyulásmód mélységesen anakronisztikus, a termelőerőket romboló — bénító jellegét.)

Mert az ily módon okozott kár legnagyobb része természetesen nem a járadék formájában eltulajdonított vagy e járadékosok által effektíve elpocsékolat tárgyiasult munka, hanem a miattuk nemtárgyiasuló, s az osztársadalmiból ennél fogva hiányzó, abból kipótlandó lesz. Ennek arányában szaporodik viszont az eltitkolandó és elködösítendő is e klikkszférákban. Minek következtében a „*statuális*” mérce is mind kizárólagosabban érvényesül.

Minél inkább romlik most már a rossz körforgás eredményeként a termék (társadalmi) minősége, annál inkább kerül az ilyen, önkényeskedő irányítóapparátus érdeklődésének előterébe a *személy kezelhetősége (manipulálhatósága) a tárgy helyett*. E „*státusz-exisztenciák*” bázisát ezért jelenti voltaképp minden szakmában az az emberanyag, amelyik a terméketlen rövidlátást képviseli, míg a termékeny áttekintést képviselők az egzisztenciális veszélyt. Hajlandóságuk a konkrét minőség semmibe vételére ily módon lesz hovatovább ösztönöz, sajátos „*szimattá*”, mely csakis e szubjektív veszélyhez viszonyítva képes differenciálni, és egyébként képtelen. A tárgy társadalmi minőségével szemben eltompult érzékelés számára ekképp vész el a személy társadalmi minősége iránti érzék is. A speciális emberi képességek objektív gazdagsága így csökken le az effajta látókörben hovatovább csupán két, szubjektivisztikus minőségre: a „*status quo*” szempontjából könnyen kezelhető, illetve „*nehéz emberekre*”.

Ehhez képest — vagyis végső soron saját munkája minősíthetlenségét elkendőzendő — kell most már e szemlélet- és magatartásmódnak hatáskörében dekonkretizálnia, elvonttá, megfoghatatlanná („*rajtakaphatatlaná*”) tennie magát a minőséget általában is. Meg kell valósítania, s a gyakorlatban „*átélelnie*” magának a minőség fogalmának az átértékelését.

Ekképp válik önfenntartása elemi feltételévé az álminőség megteremtése és elfogadtatása. Ily módon hoz létre egy allegorizáló szükségletet, mégpedig nem

pusztán az ideológiában, hanem mindenekelőtt a *termelés* (!) valóságában. E szükséglet kielégítése a valóságos minőségnek mindenekelőtt ebből az anyagi szférából való „kihazudását” jelenti. A valódi képesség és készség valamiképpen eltüntetését, láthatatlanná tételét, a tényleges társadalmi potenciál lehetőleg örökös „tartalékba” süllyesztését, megőrzött „rejtettséget” — a kirkegaard-i, *irracionális* értelemben „megszüntethetetlen inkognitóját”!

E hatókörön belül a tényleges alkotó- és kezdeményezőerő „zavaró tényezőként” kitessékelődik, s ajánlólevéllé lesz az egyén gyengesége. Az akciórádiusz éppenséggel a valóságos akciókészség hiányának jutalmaként nyerhető el, mint az álminőség kívánatosra kendőzése, „kipótlása”. Gyakorlatilag ennek szolgáltatásban teremődnek meg mind a sikerhírverés („futtatás”), mind a megbélyegzés („ejtés”) különböző formái. Az előbbieket legtöbbször általában egyszerű blöff, nemritkán jelenti azonban egy-egy anyagi vagy erkölcsi, vagy mindkét szempontból „hálás” feladat klikk- és nem közérdekű kiosztását és látványos reklámozását. A „nehéz emberekkel” természetesen mindennek ellenkezője történik. Körülöttük a „statuális” elhárító offenzíva éppenséggel a sikerelenség auráját teremti meg. A rendelkezésére álló (eltulajdonított) anyagi és erkölcsi potenciált latba vetve igyekeznek elérni, hogy magatartásmódjukat „riasztó példává” tegye, hogy — a finomabb hangsúlycsalásoktól kezdve, a hitelrontáson és a megvesztegetésen át, egészen a legdurvább adminisztrációs módszerekig terjedő manőverezéssel — végül is (az adott egységen, területen belül) *munkához való jogától foszsa meg* az objektíve hatékonyan dolgozni akarót — mint a „státusz”-klikkszervezettségbe nemilleszkedőt.

A folyamat nem szorul további részletezésre, hiszen gyakorlatát a sajtó is nap mint nap leleplezi. Az általunk felvetett (1), (2), (3) kérdésre adandó válasz azonban már sémájának e durva felrajzolásából is kielégítően kiszűrhető.

A termelési anarchia vírusa tehát a szocialista gazdaságba valóban a termelés össztársadalmi szervezettségével *szemben* és közvetlenül egységein át oltódik be — de éppenséggel a szocialista jelleg fetisisztikus *kioltása*, az adott egységnek a köztulajdontól való, szubjektivistikus *eloldása*, a köztulajdonosi viszony klikktulajdonosi *eltüntetése* révén.

Az antagonizmus tehát valóban annak látszik, ami: a közegyen számára el-sajátíthatatlanná lett köztulajdon objektív önellentmondásának. És a talaján tenyésző képtelen viszonylatok is annak látszanak, amik: a köztulajdonon élőködők személyi függőségének; ahogyan valóságos antinómiaként válik láthatóvá az anakronizmus emberellenességének az emberrel való ütközőpontja is: a társadalom számára megnyert tárgyiaság — mint az egyén önelvesztése!

Minél kevesebb *vagy* ... annál többed *van* ...; az általános érdekekkel kapcsolatos részvételt, a részvételt, bizalmat stb., mindezt meg kell takarítanod magadnak, ha gazdaságos akarsz lenni, ha nem akarsz illúziókon tönkremenni.

(Marx, GFK, 81 sk.)

A klikktulajdonosi szférán belül — mint láthattuk is — valóban létrejön ama sajátos, a humánushoz képest „természetellenes kiválasztódás”, melyben az emberi egyénnek nem *alakító* (mimetikus), hanem *alakoskodó* (mimikri)

képessége lesz léte feltételévé, miután munkája *értékmérőjévé* nem a termelés tárgyához, hanem elsősorban vezetőjéhez való viszonya lett. A szó legszorosabb értelmében naturalódik (személyi függőséggé válik) itt a termelési viszony, és ennek megfelelően denaturalódik az emberi.

Így a munkához való jog valamiféle altruizmus függvényévé züllik: a képesség kifejtésének lehetősége kegyvé, kiváltsággá, kegyosztó és kegyelt szubjektivisztikus kapcsolatának véletlenévé. Így az önkényeskedés a modern termelő-organizmusba végső soron a *privilegium és diszkrimináció anakronizmusát* lopja be, „atavisztikus” fékjévé válik a termelés modern dinamizmusának, mivel hatóterületén a munka elosztását (önérdeke kizárólagosságának alávetve) „kasztszerűen rögzíti meg”. (A napilapok tanúsága szerint, egyes vidéki helyeken egy időre még a móríci „Rokonok” szféráját is újraszülheti.) Kiváltságosává pedig vagy már eleve a köztulajdon élősdijét teszi, vagy e kiváltságot nyomorítja előbb-utóbb élősdivé — s a köztulajdonosként viszonyulót a klikktulajdon üldözöttjévé (hatóterülete „száműzöttjévé”).

A szocialista szubjektum-objektum viszony ilyen eltorzítása teremti mármost azt a légkört, amelyben — Marxszal szólva — „a közgazdaságtani kategóriák morális érték kategóriákkal való helyettesítése” miatt, illetve következményeként, hovatovább minden morális minőség amorális érték kategóriákkal helyettesül. A figyelem itt nem a munka tárgyára, hanem a személyi kapcsolatokra összpontosul, így kritika helyett az intrika nyer polgárjogot, s pletykakompaniákká hitványul „a hozzáértő dolgozó nép okos gyülekezete”. „Jól-tájékozottnak” a szubjektív összeköttetésekben és nem az objektív összefüggésekben járatos egyén számít, s e légkörben józansággá, érényé is csak az előbbi lesz, s az utóbbi romantikává, övneszélys bűnné.

Az önkény-uralta termelőegységen belül tehát az etikus a valóságos termelő-képességgel együtt (e képesség kibontakoztatásának lehetetlensége alapján) értéktelenedik el. Valóságos minősége éppúgy kialszik, mint ahogyan a szubjektivisztikusan minősített terméké. Társadalmilag „igazolatlan” magatartás marad, így hát semmiféle valóságos közvetítésre nem alkalmas többé: „ügyek szószólójává”, „példamutatóvá” nem lehet, mivel — akár a klikkérekszférakon kívül eső munka — a legjobb esetben érdektelenné, „ingyen végzett szolgálattá válik”, s ilyen minőségében érthetelenné, megvetés tárgyává, esetleg gyanússá. Így a selejt legalitását fedező döntnöki önkény folyamatosan selejtté teszi vagy selejtnak nyilvánítja az emberi viszonyulásmódot is, a tárgyas elvesztegetésével együtt az egyén önelvesztésének útját is egyengeti — ahogyan a köztulajdon, úgy a viszonyok emberi elsajátításának is útját állja tehát a klikk-érdekszövevények dzsungele.

E szemlélet- és magatartásmódot nem kell tovább-, illetve közvetlenül szembenelnünk a szocializmus előbb felvázolt, objektív modelljével (azaz voltaképp a — hozzáértés fokozásáért és tárgyas mércéjéért, az egyszemélyi vezetés és munkáellenőrzése, nyilvános bírálata együtteséért harcoló, kultúra és demokrácia fogalmának egységét hirdető — lenini elmélettel és gyakorlattal). A most elmondottak alapján is eléggé nyilvánvaló már, hogy köztulajdon és köztulajdonosság elvont megőrzöttsége valójában folytonos tárgyatlanulásának, kicsorhításának folyamatával egyenlő: társulás helyett a megosztottság, közvetítés helyett az elválasztás, organizáció helyett a dezorganizáció élesztője.

Anakronizmusa nemcsak a politikai gazdaságtan (és etika), hanem a gazdaságpolitika közvetlenebb kategóriáival is konkrétan tettenérhető: az önkényes-

kedő magatartás ti. a modern köztulajdon termelőorganizmusát azáltal „szervetleníti” szó szerint, hogy a köztulajdonost a termelés „szervetlen feltételei” közé löki vissza akkor, ha létérdekeinek invenciózus képviselőjét a privátszférába, „a társadalmatlan különérdek” (Marx) régióiba tereli, a termelőegységen kívül és azon belül is. E különérdekek formái változata elég gazdag, s általában a „személyi kapcsolatok”, „fusizás”, „mellékes”, „különboríték”, „hobby” stb., stb. közkeletű neveken ismeretes. Objektív népgazdasági következménye azonban minden formájában ugyanaz: nem engedi társadalmi *értékképző szolgáltatássá* válni az egyéni kezdeményezőerőt, s részeseését ezáltal állandóan *az újraelosztási kereten belül tartja* — ahelyett, hogy az *intenzitás* modern követelményeinek, s így a társadalmilag *elosztható új érték* ugrásszerű növelésének a *forrásává* tenné. (A tényleges társadalmi termelőpotenciál örökös „tartálékba”-süllyesztése, „megőrzött” rejtettsége, „megszüntethetetlen inkognitója” csöppet sem metaforikusan értendő tehát. Éppoly szó szerint igaz, mint ahogyan a termelési szféra „erkölcstelenítése” is, hiszen annak arányában, amennyiben termelői találékonysága a köztulajdonon belül nem tud [vagy nem akar] érvényesülni, válik ugyane köztulajdon élősdi-jévé, és közvetve vagy közvetlenül, akarva-akaratlan egymás kizsákmányolójává minden dolgozó. És végül: éppígy nem metafora, hanem valóságos gyakorlat a „minőség allegorizálása”, hiszen — mint láthattuk is — a munka dekonkretizálása valóban a termék s ezzel a konkrét egyén álminősítéséhez vezet; az emberi minőségvesztéséhez tehát.)

E gyakorlat veszélyes, neoprimitivizáló tendenciája már kiindulópontjánál is tettenérhető volt: az ön- és köztulajdonos, ön- és közcélkitűző, ön- és közérdek egyszemélyi kizárólagosságát szenvedő döntőnöki póz szembeszökően *énkultikus* karakterében ti. S ez, természetesen, szintén nem holmi esetlegesség, hanem e nézőpont és gyakorlat nagyon is mély általánosságára, hosszú „előtörténeti” gyökerezettségére utal. Közvetlenül a tőke, közvetve azonban a pusztá tulajdon valamennyi történeti formájának fetisiztikus megszemélyesítését reprodukálja. Azt a beállítottságot tehát, amelyikről épp a szocializmus teoretikusai tárták fel, hogy voltaképp nem egyéb, mint az emberi egyénnek a magánbirtoklás és a magántulajdonlás évezredek által kialakított dologi önértékelése, „még el nem ért embersége”, „privátlélektana”: „A magántulajdon oly ostobákká és egyoldalúakká tett bennünket” — jegyzi meg Marx e szemlélet- és magatartásmódról —, „hogy egy tárgy csak akkor a *mienk*, ha bírjuk, ha tehát tőkeként existál számunkra, illetve ha közvetlenül birtokoljuk, megesszük, megisszuk, testünkön viseljük, lakjuk stb., egyszóval [*el*]használjuk.” (GFK, 72.)

Az egyszemélyre szűkített „közösség” fikciója (a közösség allegorikus megtestesítése) ilyenformán a *köztulajdonhoz való magántulajdonosi viszonyulás* — amely azonban a modern köztulajdonformával való objektív kibékíthetlensége, a szocializmushoz való objektív adaptálhatatlansága miatt *csakis élősdi* karakterét nyilvánítja. (A kapitalizmus által felélesztett, illetve újratermelt, beilleszkedő anakronizmusokkal szemben, a szocialista viszonylatokat minden ponton és egyértelműen csakis rombolja.)

Csakis élősdi karaktere abban az egyszerű tényben rejlik, hogy miután a köztulajdon magántulajdonosi hajlamainak objektív gátja, ugyane köztulajdon szubjektív gátjává (elsajátításának folytonos akadályozásává) válik ő maga. A rábizott termelőegység — legálisan és tartósan — nem existálhat (sem zsebe, sem hiúsága) számára tőkeként, termékét-hozamát nem eheti-

ihatja, nem birtokolhatja, sem erkölcsileg, sem anyagilag voltaképp sohasem kamatoztathatja kedve szerint, „joggá” az önkényt nyíltan sohasem változtathatja, magatartása ugyane termék és hozam irányában ezért lesz annál gátlástalanabb és felelőtlenebb, minél magántulajdonosibb. Így azután a *köztulajdonhoz csakis mint fogyasztóhoz* viszonyul, az emberi tárgyhoz voltaképp természeti módon, a tulajdonosságnak csakis elősdi oldalát megszemélyesítve. Leninnel szólva, „a kapitalizmus epigonjává” lesz, aki a rábízott köztulajdont valóban csak elpredálja-elkótyavetyéli — „közcsákiszalmájává” változtatja. S amennyiben hatóterületén belül befullasztja, szétforgácsolja a társadalmi javakat teremtő erőt, annyiban nemcsak önmagát a „tőke”, hanem a munkást is a bérmunkás (robotos) „epigonjává” *neveli*: működési területén köztulajdonosság helyett a köztulajdontalanság állapotát honosíthatja meg.

Személyi érdekeltég nélkül a világon semmire sem megyünk... ellenőrizd egész munkádat a gazdasági építés *gyakorlati* eredményein, nehogy a szavak szavak maradjanak. (Lenin Művei, 36, 561, 563.)

Az érdekeltég témájának közvetlen felvetését, az elosztás (részesedés) konkrét módjának tárgyalását — mint problematikánk kulcskérdését — fejtegetéseink végére tartogattuk. Úgy véljük ti., hogy amennyiben az önkényeskedés gyakorlatáról szóló eddigi leírásunk helyes, annyiban máris láthatóvá tette e gyakorlat anyagi bázisát — a vele szemben alkalmazott *tárgyias mérce* hiányát, illetve fogyatékoságait.

Teljesen nyilvánvaló, hogy vezetői szerepét (a társadalmi termelés *bármely* területén) bárki is csak addig és annyiban tekintheti státusznak, amíg és amennyiben *fizetése is státusz-szerű*, és éppily világos, hogy tevékenységét is csak olyan mértékben dekonkretizálhatja, amilyen mértékben részesedése *nem* függvénye e tevékenység konkrét hatékonyságának, össztársadalmi hasznosságának.

Úgy tűnik fel, hogy ameddig a termelésvezető javadalmazása túlnyomórészt „alapfizetés”, illetve pusztán az egysége által megtermelt értékösszeg és termékhalmaz arányában nő vagy csökken, és csak elenyésző mértékben vagy egyáltalában nem függ az érték-, illetve terméktöbblet társadalmi rátájától, addig (a rendelkezések ellenére, illetve megkerülésük-áthágásuk-kijátszásuk révén is) a *puszta mennyiségre* (a külsőre, látszóra) fog túlnyomórészt koncentrálni, és a minőségre nem. És ugyaneddig lesz módjában, illetve érdekében a minőségtől eltekinteni mind a rábízott emberi-tárgyi termelőerő, mind a termék vonatkozásában, és — „hiánytermelést” produkálva — ugyanerre rákényszeríteni a fogyasztóként megjelenő társadalmat is.

A társadalmi rátákban való anyagi érdekeltég túlsúlya viszont mind önmaga, mind egysége vonatkozásában a termelőfolyamat össztársadalmi vonatkozásainak folytonos figyelembevételére készíti a vezetőt, érdeklődése előterébe a munkának éppenséggel *konkrét, minőségi, alkotó, emberi* oldalát helyezi.

A termelőkenység modern követelményei és lehetőségei ugyanis a termelés alanyának konkrét munkáját olyan arányban teszik *közvetlenül értéktermelővé*, amilyen arányban *dologi oldalától megszabadul*. Amennyiben ti. közvetlenül az

állótökében tárgyasítja: találékonyságával egy mechanizmus dologi értéktermelő képességét fokozza folytonosan.

Úgy fest tehát a dolog, mintha a technika fejlődésének objektív tendenciája az értéktörvény érvényesülésének példátlan iramát diktálná a termék vonatkozásában, a munkaerő vonatkozásában viszont mintha ugyanilyen iramban kiküszöbölné. Azáltal ti., hogy az előbbi érdekében az utóbbi mérhetőségét — az újító vagy akár javító, a bonyolult gépek hibáit „diagnosztizálni” tudó ötlet társadalmi újratermeléséhez szükséges munkaidő kiszámíthatatlansága miatt — egyre lehetetlenebbé teszi.

E folyamatot talán nem helytelen úgy minősítenünk, hogy az voltaképp *az értéktörvény humanizálása*, önkiteljesedése általi önmegszüntetése, mivel érvényesülése — tehát az áruvariánsok és reprodukálhatóságuk ugrásszerű bővítése-felgyorsítása — érdekében a munkaerő árujellegét mindinkább eltünteteti. Az áruvilágból hovatovább szinte kilöki, és a teleológia, tehát a humán képesség mind kizárólagosabb alkalmazására készíti az emberi termelőerőt.

E tendencia objektivitását természetesen nem cáfolják, inkább csak igazolják manipulatív akadályoztatásának tényei épp a legfejlettebb technika területein. Közismert például, hogyan kívánja uniformizálni, a gondolkodó gépek mintájára (a szimbolikus logika bizonyos sémáira alapozott „teszt”-normák alapján), hogyan igyekszik automatizálni az inventív egyéni képességet is a modern monopolkapitalizmus. E módszer ily módon (s voltaképp a valóságos osztálykontúrok elkendőzése érdekében) az osztályozott emberautomaták (tervezés- és döntésszférák) egyfajta hierarchikus kasztrendszerét hozza létre. Ezzel azután — a hadipotenciál növelése és a presztízsfogyasztási kényszer formájában — igen jól megfér a termékbőség „levezetésének” mind régi, mind legújabb módszere (és minden további bér-, ár-, korrumpáló-, illetve diszkrimináló gazdasági — politikai manipuláció), mellyel a modern monopoltőke a fejlett technikája által létrehozott termékbőséget folytonosan megsemmisíti. A tőkés piac újratermelésének, tehát *a tulajdonviszonyok status quojának fenntartása érdekében — a technikai fejlődésben rejlő humánus tendencia folytonos visszafogására kényszerül.*

Mindebből nemcsak az derülhet ki, hogy miképp és mennyiben epigonja a monopol-magántulajdonosi gyakorlatnak a köztulajdonnal szemben fellépő klikk-önkény, hanem — e (fentebb már elemzett) kontrasztban csak még világosabban — az is, hogy objektíve miért biztosíthat csakis a szocialista demokrácia az értéktörvény humanizálódási folyamatának „zöld utat”.

A szocializmus: munka és *tulajdon* konkrét egyesülésének *folyamata*, a társadalmi és egyéni elsajátítás közvetlen egységéhez vezető átmenet történelmi közege. Tulajdonviszonyainak statikussága — mint láthattuk is — az elvontságában megrögzített köztulajdont, e folyamat és történelmi formáció meg *nem* valósulását jelenti. Megvalósulásához — emberautomaták és kasztszerű szeparálódásuk helyett — az egyén sokoldalú konkretizálódását, a társadalmi elkülönülések közösség-jellegű feloldását mint folyamatot követeli. Megvalósulásának — tehát a köztulajdon elsajátításának — valóságos dinamizmusa egyenlő az elosztható javak gyorsütemű bővülésével, s az ehhez szükséges emberi invenció gazdag kibontakoztatásával — a technikai fejlődés humánus tendenciájának zavartalan érvényesülésével tehát. Az értéktörvény mind fokozottabb érvényesülése a termék vonatkozásában itt az *elvont köztulajdon egyéni elsajátításának objektív közvetítőelemét* szolgál. Egyszerre jelenti az elosztható javak kívánatos bővülését és az elosztás mércéjét: az inventív egyéni teljesítménynek a termelőképeségi ráta alapján való *mérhetőségét és ellenőrizhetőségét a termelő tulajdonos által.*

Vázlatosan és röviden ugyan, de néhány aspektusból mégiscsak megkísérelhetjük itt konkrétan szemügyre venni, miért látszik a részesedésnek ez a mérhetősége a javak mérhetetlen bővüléséhez vezető, reális kiindulópontnak.

Az egyéni termelékenységi mutatók figyelemmel kíséréssel küszöbölheti ki mindenekelőtt a szocialista termelésvezető a reális összehangolást és tervezést zavaró, fiktív mozzanatokat — önmaga számára tehát így teremtheti meg a magasszintű konkretizáló és továbbfejlesztő (Marxszal, Leninnel szólva, a „teoretikus”, „kulturált”) munka objektív előfeltételét. E mutató ugyanakkor — a részesedési arány mércéjévé is téve — egyben olyan, eleven összetettségű lesz, melynek dinamizmusában még a szubjektív mérce „önműködő” kikapcsolása is létrejön, mivel növekvő részesedése érdekében a termelő egyén nemcsak a növekvő termelékenységet biztosítja, hanem a mindkettő méréséhez és ellenőrzéséhez, egyéni és összehangolt szintű „kiszámításához” szükséges (mérő-, információs, integráló- stb.) automatikát is kitalálja.

Így a modern szocialista termelésvezeten (és csak ezen) belül az ember nemhogy bőségtermelő, -fogyasztó és -megsemmisítő automatikává züllene, de gazdagságával együtt mindjárt a viszonylatai sokrétű áttekintéséhez szükséges *segédeszközt* is megtermeli: egyénisége kibontakoztatását szolgáló használati tárgyként működteti majd termelési demokratizmusa mérő- és ellenőrzőműszerét.

A teljesítményértékelés objektív pontossága és nyilvános ellenőrizhetősége a *hozzájárulás arányában történő részesedés vitathatalan egyenlőségének nyilvánvalóvá tétele*, a további hozzájárulás (hozzáértés és kezdeményezés fokozásának) vitathatalan serkentője. Úgy tűnik fel, hogy ugyanerre épülhet rá az egyéni teljesítményben és fokozása folytonosságában való *kölcsönös érdekelttség* társadalmi konkretizálásának, technikai és közösségi pontosításának-összehangolásának tényleges anyagi lehetősége.

És hogy ilyen vonatkozásban sem holmi „futurológiai” vagy utopisztikus ötleteket kívánunk itt papírra vetni, hanem csakugyan mindennapjaink meglevő tendenciáinak általánosításával próbálkozunk, arra nemcsak a (sport- vagy egyéb) teljesítményskálákat mozgásukban mutató, szinkron-informatív gépek megléte a bizonyíték. Ennél lényegesebb az, hogy a komplex-érdekelttség valóságos, *társadalmi sejtmodelljével* — a *szocialista brigádok* formájában — gazdaságunk már rendelkezik. Éppenséggel az ő konkrét gyakorlatuk látszik igazolni (mind sikereiben, mind kudarcaiban), hogy a szocialista társadalmi elvárások mögött nemcsak hogy ott van a társadalmi ajánlások anyagi fedezete, de realizálásuk konkrét módjának mintegy előrerajzolt sémája is! Ez a „tervrajz” egy komplex függvényrendszert ír elő az automatika számára, és a *döntés-elosztás* ezzel *együttmozgó demokratizmusát* követeli praktikusán. A szocialista brigádok elszigeteltségének feloldását, s a szocialista termelés egészét fokozatosan átható brigádrendszerre alakítását kívánja: érdekeltségüknek a termelés többi részlegével (érdekelttségével) való szerves összekapcsolását, horizontálisan és vertikálisan (és a különböző termelőegységek egymás közötti viszonylatában is perspektivikusan).

Mindennek *tárgyias feltételül* pedig éppenséggel a munkaerő áru-jellegét kiküszöbölő tendencia tudatos támogatását látszik elélni a „tervrajz”. Azt a követelményt ti., hogy (a) az intenzitásnöveléssel elért értéktöbbletből ne csak maguk a brigádtagok részesüljenek, hanem — a komplexitás tovább-szerveződése érdekében és természetesen megfelelő arányban — mindazok, akiknek a teljesítménye ezáltal szintén megnő; és (b) hogy a termelékenység

fokozása a részesedésnek ne csökkenő, hanem, ha ezrelékekkel is, de növekvő tendenciáját jelentse.

Úgy tűnik fel, hogy a kártékony (mert végső soron önmaga mint köztulajdonos ellen irányuló) „szolidarizálás”, illetve a munkamódszer-eltitkolással történő rivalizálás (a technikát és egyént egyaránt romboló korlátoltság, féltékenység és irigység) csakis a munkaerő áru-jellegének e folytonosan csökkenő tendenciájával szinkronban küszöbölhető ki a gazdaság szférájából, és merő agitációval nemigen. (Az ötletmorzsákon marakodó vagy pusztán szubjektív sikerekre törő „tudomány”, az illegális részesedést követelő „elbíráló”, a művészi versengést piac konkurenciává és termékét („elit” vagy „tömeg”-) fogyasztási gyártmánnyá züllesztő gyakorlat szintűgy. Ez utóbbiak gyártójában a valóságos társadalmi minőség iránti érdeknélküliség, közöny éppúgy az eredetiség, konkrét hasznosság tárgyias mércéjének hiányára utal, mint ahogyan az effajta áruk kelendőségét biztosító „könnyű” vágyaké. Ahogyan a „magánügygyé” tett termelés a valóságos közéletiség hiányát, éppúgy szülte a „kikapcsolódás” szükségletét a „bekapcsolódás” lehetőségének hiánya mindig is.)

A valóságos katarzis e téren minden bizonynal akkor következik be, ha önmaga és társa termelőtevékenységének felfokozott intenzitása (terméke megnövelt társadalmi hasznossága, minősége) a termelőgyén számára „kézzelfoghatóvá”, közvetlenné válik, ha mint állandóan emelkedő bér-, illetve állandóan csökkenő árszínvonal és mint a minőség társadalmi megbecsülése (mint önmaga társadalmi minősége) a lehető legdirektebb módon válik számára érzékelte.

Ahhoz tehát, hogy a dolgozó *hajlandó legyen* hozzáértése arányában dönteni, hogy ésszerűsítő-módosító-fejlesztő-alkotó erőit valóban folyamatosan mozgósítsa, elengedhetetlenül szükségesnek látszik, hogy ennek az ő anyagi részesedésével és társadalmi megbecsülésével folytonosan egybeeső arányáról — voltaképp tehát *önérdekének a közével való tényleges szinkronjáról, s szó szerint a szocialista elosztás érvényesüléséről* — valóban tárgyias bizonyítékot kapjon.

A lenini „e nélkül nem megyünk semmire” ilyen széles, a szocializmus egészét átfogó vonatkozásban látszik érvényesnek tehát, s kivált a korábban elmondottak kontrasztjában. Azután ti., hogy jól láthattuk: a termelőfolyamat valamennyi alanyának e nélkül az anyagi érdekelttségbe ágyazott, egyetemes és tárgyias „minőség”-ellenőrzése nélkül a termelésirányítás a legjobb esetben áltevékenységet folytató bürokráciává alacsonyodik, és a szubjektív biztosítékokra épülő, társadalom- és minőségellenes klikkérek érvényesül.

A leleplezésére újra meg újra mozgósított ellenőrzőbizottságok és az ellenükben felállított erkölcsi posztulátumok gyakorlatilag nyilvánvalóan épp annyit érnek, mint — mondjuk — a fiktív kapacitásra fiktív teljesítményt ígérő termelésvezetővel szemben életbeléptetett felvételi tilalmak és büntetéspénzek: tüneti kezelésnek bizonyulhatnak a legjobb esetben. És nemcsak a tilalmak megkerülhetősége, a büntetéspénzek „állami alapból” való fedezése és az okozott kár viszonylatában való jelentéktelensége, továbbá az ellenőrök esetleges rábeszélhetősége, megfizethetősége, klikktagsága vagy egyszerű rövidlátása miatt. Főként azért bizonyulnak elégtelennek, mert önmagukban — még legjobb akaratuk és legélesebb szemük esetén is — csak egy aránytalanul szűkös szubjektivitás ellenőrzését jelentik a gazdasági élet objektivitásának hallatlan gazdagsága és sokrétősége felett. (Aligha kétséges, hogy Brecht a „Kaukázusi krétakőr”-t azért tette — voltaképp csakis a keretjátékkal — formailag is példázatszerűvé, hogy éppen ezt a tanulságot ugrassa ki. Pontosan azt alá-

húzandó ti., hogy az igazság győzelméhez még a szocialista tulajdonviszonyok között sem elegendő a pusztá jog vagy a pusztá erkölcsösség. Ahhoz, hogy a kettő ne csak kivételként és kerülőutakon [peres ügyvé váltan és „felsőbb” ítéletként] siethessen egymás segítségére, az kell, hogy az anyagi életben, a termelés szféráiban egyén és közösség számára egymással közvetlenül azonossá legyen.)

A valóságos, hatékony ellenőrzés ma is csak úgy lehetséges, ahogyan mindig, amióta emberi elsajátítás egyáltalában létezik: ha az érdekeltség vonatkozásában „kézzelfoghatóan” tárgyias. Az emberi „előtörténet” legszembeeszköbben folyamatos létevénye ti., hogy a termelés alanya — „fent” és „lent” egyaránt — találékonyságának aktivizálását mindig is részesedése tárgyias mércéjéhez igazítja, s a pusztá tilalmakhoz és szabályokhoz, ellenőrikhöz és posztulátumokhoz — amióta a világ világ — legfeljebb csak passzivitását.

Mi van mármmost a „piac” ellenőrző szerepével a szocializmus körülményei között? Ha az eddig leírtak a gyakorlatban tapasztalható helyesen tükrözik, úgy azonnal nyilvánvalóvá teszik azt is, hogy ez az „ellenőrzés” a termelő valóságos érdekeltsége (tehát a fokozódó termelékenység által létrehozott termék- és választékbőség) nélkül egyszerűen képtelen, illetve csakis az írásunk első részében vizsgált spontán-destruktív módon képes érvényesülni.

Ha viszont a „piacot” is mint munkahelyet, mint a társadalmi munkamegosztás egy különös területén aktív szubjektum—objektum viszonyt vesszük szemügyre, úgy azonnal kiderül, hogy az optimális kihasználhatóságot illetően pusztán a dolgozók érdekeltségének komplexitásáról, összehangolásuk objektív szükségességéről van szó ezúttal is. A szerves összefüggés objektivitása itt nyilvánvalóan abból következik, hogy a (termelőegység és egyén részesedését meghatározó) termelékenység ösztársadalmi rátája voltaképp a „piaci” realizálásával nyert értéktöbblet ösztársadalmi rátájával egyenlő.

Mind ez, természetesen, a „piacot” magát is mint felméréndőt és ellenőrzendőt, a forgalmazást, kereskedelmet nem mint a pusztá „eladás”, hanem mindenekelőtt mint az áttekintés szakmunkáját állítja elénk, alanyát pedig mint ez áttekintés szakemberét — és e munka hatékonyságát ösztönző funkcióban ismét csak a tárgyiasan és közvetlenül mérhető teljesítményt és érdekeltséget.

Nyilvánvaló mármmost, hogy e területen a tényleges, mozgó skálájú mérce szintén nem egy pusztá értékösszeg, hanem csakis az a *viszonyszám* lehet, mely a teljesítménynek az értéktöbblet ösztársadalmi rátájához való vonatkozását mutatja, mely itt az áru árában *már kifejezett*, és realizálásának mértéke magát a teljesítményt jelzi: annak folyamatos biztosítását tudniillik, hogy a termék ne elfekvő készletként tárolódjék, illetve ne értéken alul („leértékelt”) adódjon el. Ugyanez viszont a dolgozó számára egy itt kibontakozó döntésszférában való állandó, éber és termékeny részvételt jelent. Nem pusztán „piac”- , hanem valódi szükségletkutató és felmérő munkát, és nem pusztán „vásárlói”, hanem valóságos fogyasztói igények irányában, és ennek alapján a termelés irányában egy megbízható „visszajelentői” szerepet. Ez a kereskedelem vezetőinek és dolgozóinak ténylegesen inventív foglalkoztatása, valóságos közvetítői funkciója ama komplex brigádrendszerben, mely egyfelől a konkrét termelőegységek, másfelől az ösztársadalmi szükségleteket összehangoló szervek és tervek (illetve automatika) irányába a termelő tulajdonosról mint fogyasztóról ad információt.

Arra talán felesleges is szót vesztegetnünk, hogy miért zárja ki az értékmegőrzés, illetve pontosítás e mérce jellegű szerepköre az értékeket folytonosan

megsemmisítő és meghamisító piacmanipulációt. Éppígy kézenfekvőnek látszik az is, miképp jelenti a kereskedelmi dolgozók ilyen, valóságos érdekelt-sége a legérzékenyebben reagáló minőség-, variáns- és mennyiségellenőrző mércét is, s miként lehet — a termelői-eladói és fogyasztói érdekazonosság közvetlen felismertetésével — nemcsak a brigádkomplexitás, hanem a szoci-alista köztulajdon egyéni elsajátításának is hatékony továbbfejlesztője.

Mindez tehát valóban a munkaköri és részesedési státuszt folytonosan vál-toztató, az egyént és (munkamegosztásbeli, tulajdonosi) viszonylatait foly-tonos, fejlődő mozgásban tartó, *kommunista politikai hatalommá konstituálódó* dinamizmus. Ugyanakkor azonban önmaga statikus és voltaképp ugyancsak politikai hatalommá konstituálódó ellentendenciáit szakadatlanul leküzdő, csakis azzal szemben érvényesülhető dinamizmus. Kommunisztikus lényegének közvetlenül tárgyiasított, intézmény-jellegű formáját, a pártot mint objektíve szükségyszerűt ez igazolja, tehát a progresszívát az ellentendenciákkal szem-ben konkretizáló-irányító funkció — a társadalmi organizmusnak valóban minden sejtjében. A konkrét termelőegységre ráépülő „politikai sejtmodell” itt nyilvánvalóan a pártcsoport vagy a pártalapszervezet, ahol a termelés mint a pártmunka közvetlen tárgya és a pártmunka mint az előbbi társadalmi vonatkozásainak konkretizálója, mint önkontrolljának ilyenértelmű *fóruma* hatékony. A pártélet ilyen kibontakoztatása tehát pártprogram és gyakorlat szerves egységének tényleges bázisa és ugyanakkor *gazdaság és politika azonos-ságának* tényleges megvalósulási folyamata.

Mindennek belátásával válik egyébként az is világossá, hogy a dolgozók egyéni érdekeltiségének e kitüntetett helye a pártpolitikában *nem anyagi-as-ság, hanem erkölcsösség*. A történelmi „kerülőútnak” mint szükségyszerűségnek a felismerését erkölcsileg — „pusztán” az a tény igazolja, hogy éppenséggel a dolgozók „bírásvágya” kielégítetlen még, hogy a tárgyias gazdagság iránti vágy épp létrehozóinak döntő többsége számára maradt a történelem során mindvégig kielégítetlen. Az a program, amely ennek a „bírás- és fogyasztás-váagnak” nem manipulálását, hanem valóságos kielégítését tűzi célul, *politi-kailag erkölcsös*. És az, amelyik ehelyett (békés időkben) pusztán a dolgozók áldozatkészségére (esetleg egy távoli jövő mennyországára) hivatkozik, *politi-kailag erkölcstelen*. (Mint ahogyan erkölcstelen a „tömeg” nevében követelt „egyenlősi” is. A dolgozó — a dolog szolgálatában és „egyenlősége” alá so-rolva — épp eleget volt már „tömeg”, végre egyénné, minden szempontból tár-sadalmi minőséggé kívánna lenni személyesen is. És e kívánsága jogosságát mint objektív korkövetelményt nemcsak egyénné fejlesztésének gazdasági szükségyszerűségével, hanem terelhető „tömeggé” züllesztésének életveszé-lyességével is igazolta — és igazolja — a modern történelem.)

A közvetlen és közvetett szükségletek korlátlan mennyisége csakis a tevé-keny egyén valóban tárgyias társadalmi minősítése alapján termelődik meg. És csakis ilyen, „igazolt másértvalósága” révén nyerheti el egyetemes új minőségét a munka is: mint az egyéni képesség társadalmi „magamutogatásá-nak” öröme. E törekvés és vágy így, lélektanilag átgondolva talán ismerősebb és ezért mindjárt kevésbé látszik mosolygató utópiának: mint állandóan jelenlevő magatartásmódokra ismerhetünk rá, nemcsak a művészet és a tu-domány, de a mindennapi élet területén is. Folytonosan eleven törekvésként figyelhetjük meg nemcsak az elismerten „alkotó”-tevékenységben, de a hobby vagy a barkácsolás stb., stb. nyilvánosságigényében, sőt az egymáson való segítés (csendesebb) örömének szakadatlan keresésében, továbbá az „egymá-

sértvalóság jóérzését” nélkülöző magányérzetben is. A szertelenség, az önpusztító energiakitörések exhibicionizmusa szintén ez igény kielégítetlenségének visszájára fordult véglete.

És amennyiben ez utóbbiak nálunk is felbukkannak, a gazdaságilag anakronisztikus talaján bukkannak fel — mint ugyanezek tünetei és átagadás-módjai. Éppígy átagadásmódoknak bizonyulhatnak olykor az anakronizmus-sal szembeni, szándékukban magasabbigényű törekvések is. Itt konkrétan ama „politológiai” legendakör-gyártásra és buktatóira gondolunk, amely az írásunkban vizsgált anakronisztikus antinómia — a köztulajdonhoz való magántulajdonosi viszonyulás — egyik vagy másik tagjának közvetlen tagadása, egyoldalú abszolutizálása, voltaképpeni elmélyítője tehát. Ezek közül a legközkeletűbbek egyfelől „a” centralizálás, másfelől „a” decentralizálás kizárólagossága mellett szállnak síkra. Az előbbieket az anarchiáért általában a termelői döntések bármilyen mértékű önállóságát, az utóbbiak bármilyen mértékű összehangolási kötelezettségét teszik felelőssé. E gyakorlat fentebbi, konkrét vizsgálata remélhetőleg elegendőképpen bizonyította (de Wright C. Mills vagy akár F. Parkinson tanúsága szerint éppígy bizonyította volna a modern kapitalista bürokrácia vizsgálata is), hogy a bürokratikus önkény *minden formájában* a gazdasági önkény táptalaján tenyészik, és hogy az egyik oldala ugyanannyira álösszpontosítás, mint amennyire álönállóság a másik. Következésképp minden olyan követelés, mely az egyik vagy másik kizárólagosságát hirdeti, tudja, nem tudja, az anarchiának pusztán egyik vagy másik pólusát kívánja a szocializmus viszonyai között legalizálni.

Gazdasági gyakorlatában mindkét végletes forma voltaképp kényszermunka és álerkölcshamis alternatíváját nyújtja a termelő tulajdonos valóságos érdekelttségének kulturált biztosítása helyett, mely „vagylagosság” azután igen hamar a munkakényszer erkölcsi igazolásának, a köztulajdon valóságos el-sajátításával szembeni tehetetlenséget kendőző mítosznak bizonyul.

Mindezzel szemben áll a „valóság csele”, a szocialista termelőmunka mindennapjainak józan ítélete, mely világosan követeli decentralizáció és centralizáció egymásra, s ezáltal a legkorszerűbb technikára építkező, szerves egységét, tárgyias közvetettségű, konkrét demokratizmusát. Ily módon egyúttal gyakorlatilag tárja fel azt is, hogy „a mítoszok a valóságos önbírálat kezdetével halnak el” (Marx).

# TECHNIKAI HALADÁS — „ÁLDÁS VAGY ÁTOK”?

FUKÁSZ GYÖRGY

A tudományos-technikai forradalom folyamata, gyors terjedése korunk egyik legjellegzetesebb vonása. Joggal merül fel tehát a technikai forradalom általában a technikai haladás tudományos megítélésének, lehetőségei és veszélyei reális mérlegelésének az igénye. E keretek közt merül fel dilemmaként a kérdés: *áldás vagy átok, barát vagy ellenség a technika az emberiség számára?*

E kérdés hazai viszonyok közt is gyakran fogalmazódik meg, többnyire nem is annyira a tudományos irodalomban, mint inkább művészi alkotásokban, a köznapi tudat szintjén. A kérdés hazai jelentkezését színezi annak problémájának a tisztázatlansága:  *mennyire indokolt ma a magyarországi viszonyok közt a tudományos-technikai forradalom kibontakozásáról beszélni?*

A szkeptikus vélemények — főként közgazdasági-műszaki paraméterekre való hivatkozásokkal — kétségbe vonják, hogy Magyarország már belépett volna a tudományos-technikai forradalom szakaszába. Ugyanakkor a folyamat megítélésével kapcsolatos kételyek nem akadályozzák meg, hogy hazai viszonyok közt is elburjánozzék az előzőekben megfogalmazott kérdés: *áldás vagy átok a technikai haladás?* A következőkben éppen ezért ezen *kettős megközelítésben* tárgyaljuk a problémát: vizsgáljuk a tudományos-technikai forradalom hazai aktualitását, majd választ keresünk arra a kérdésre is: *áldás vagy átok a technika az ember, az emberiség számára?*

## I

Közgazdasági-műszaki mutatók alapján kérdéses lehet — a munka szerkezetének, technikai összetételének adott szintjén —, hogy átlépte-e egyáltalán a magyar fejlődés a tudományos-technikai forradalom küszöbét. E küszöb átlépése azt jelenti, hogy a termelés gépesítettsége és automatizáltsága magas fokot ért el. Ezzel szemben köztudott, hogy az automatizálás nálunk még igen alacsony fokú, e téren a magyar fejlődés csak a kezdeti lépéseket tette meg. „A gépek (berendezések) mellett végzett ellenőrző-felügyelő tevékenység hányada közelítőleg az *automatizált munka* arányát jellemzi: ez az arány a minisztériumi ipar egészében 3,3% volt.”<sup>1</sup> S nem változtat lényegében ezen a helyzeten az sem, hogy az automatizáltság foka szóródik: egyes iparágakban koncentrálnak, az átlagnál magasabb értékeket eredményeznek az automatizálás érdekében tett erőfeszítések. „Az átlagnál jóval nagyobb ez (az arány — *F. Gy.*) a villamosenergia-iparban (16,6%), a vegyiparban (6,9%) és a papíriparban (6,4%).”<sup>1</sup> Köztudott, hogy Magyarország viszonylag elmaradott az elektroni-

<sup>1</sup> Az ipari munkások létszámának a végzett tevékenység jellege szerinti megoszlása; „Statisztikai időszaki közlemények”, 71. sz. KSH, Bp. 1965, 4. sz. 12.

kus számítógépek alkalmazása tekintetében: 1970-ben a statisztikai kimutatások szerint mindössze 120 elektronikus számítógéppel rendelkezünk.<sup>2</sup> Tagadhatatlan, hogy a párt és a kormány intézkedései nagy lendületet adhatnak a számítógép-program kialakításával az elektronikus számítógépek gyártásának és fejlesztésének. (Egyben azt is jelezve, hogy súlyozni kell a technikai fejlesztésben, s a tudományos-technikai forradalom egy-egy oldalára — adottságaink szerint — nagyobb súlyt kell helyezni.) A magyar matematikai képzés világszínvonalon áll, s köztudott a híradástechnikai ipar fejlettsége is: ezek reális alapokat nyújtanak a számítógép-program eredményes megvalósításához, amely nem csekély jelentőségű eleme a tudományos-technikai forradalom hazai kibontakoztatásának.

A küszöb átlépésével kapcsolatos szkepszist a *munka gépi felszereltségének* tényei is táplálhatják. A KSH kimutatásai szerint a minisztériumi iparban foglalkoztatott munkások 51,8%-a mindenféle gép, energiameghajtással működő berendezés nélkül végzi munkáját (az NDK-ban ez 31%!). A munka gépesítettségének foka e körben mindössze 27%-os, gép mellett dolgozik a munkások 37%-a (az NDK-ban 45%-a!).<sup>3</sup>

A gépesítettség adott foka, s az automatizáltság adatai arra utalnak, hogy a tudományos-technikai forradalmat ma Magyarországon olyan viszonyok közt kell végrehajtani, amelyek még az ipari forradalom maradékfeladatait is tartalmazzák: így fonódnak egybe a tudományos-technikai forradalom magas szintű fejlődésének alaptendenciái az ipari forradalom jellegzetes tendenciáival, amely utóbbiak színezik a tudományos-technikai forradalom útját is.<sup>4</sup>

A tudományos-technikai forradalom aktualitását mérő közgazdasági-műszaki paramétereknek még egy csoportja táplálhatja a szkeptikus álláspontokat. Ez a csoport az *alaptevékenység* és a *kisegítő munkatevékenység arányait* tartalmazza, ami a munka összetételének megítélésében ugyancsak nagy szerepet játszhat. A KSH adatai szerint a minisztériumi iparban foglalkoztatott munkások 56,4%-a az alaptevékenység, 43,6%-a pedig a kisegítő tevékenység szférájában működött.<sup>5</sup> A kisegítő tevékenység gépesítettsége alacsonyabb fokú, mint az alapvető technológiai tevékenységé. Az anyagmozgatás ennek a rétegnek legjellegzetesebb ága, s ennek gépesítettsége az 5%-ot is alig éri el.<sup>6</sup> A KSH felvétele szerint a minisztériumi ipar munkáslétszámának 17,5%-a anyagmozgatással, szállítással foglalkozik. S ez az arány még kedvezőbb is lehet a valóságosnál, ha figyelembe vesszük, hogy ilyen tevékenységgel az e kategóriába nem sorolt dolgozók jelentős része is kénytelen foglalkozni.<sup>7</sup> Az is közismert, hogy egyes iparcsoportokban a helyzet még az ismertett ágazatok adatainál is sokkal rosszabb. Hat iparágcsoport — kohászat, építőanyagipar, bányászat, fafeldolgozás, nyomdászat, élelmiszeripar — foglalkoztatja az egész munkáslétszám 39,8%-át, de az anyagmozgatásban részt vevő

<sup>2</sup> „Magyar Statisztikai Zsebkönyv”, Bp. 1971, KSH. Magyar Statisztikai Kiadóvalalat, 266.

<sup>3</sup> „Az ipari munkások létszámának a végzett tevékenység jellege szerinti megoszlása”, i. m. 60, 15.

<sup>4</sup> „A tudományos-technikai haladás meggyorsításának főbb társadalmi előfeltételei”, OMF, Bp. 1971. május, 41.

<sup>5</sup> „Az ipari munkások létszámának a végzett tevékenység jellege szerinti megoszlása”, i. m. 8.

<sup>6</sup> Uo. 15.

<sup>7</sup> Uo. 10–11.

munkásoknak az 58,7%-át adja. A téglá-, cserép- és tűzállóanyagiparban pl. a munkásoknak 52,6%-a anyagmozgatással foglalkozik.

Az anyagmozgatás ijeszítően magas részesedése valóban nem felel meg a tudományos-technikai forradalom fogalmából fakadó magas követelményeknek, de még az ipari forradalomból következő követelményeknek sem. Mindezek alapján kell szembenézni a kérdéssel: időszerű-e, aktuális-e a tudományos-technikai forradalommal foglalkozni Magyarországon?

A probléma aktualizálását — a magyarországi viszonyok szempontjából, a közgazdasági-műszaki paraméterek alapján — tehát még nem tudtuk bizonyítani. Mégis mi indokolja a tudományos-technikai forradalom vizsgálatát?

Két dolog: egyrészt a perspektívák, másrészt a jelen helyzet mélyebb, differenciáltabb megítélése. *A termelés továbbfejlődése egyszerűen elképzelhetetlen a technikai forradalom lehetőségeinek tudatos felhasználása, kiaknázása nélkül.* Ez nem a távoli jövő feladata, hanem közvetlen perspektívákat jelez. Közgazdászok számításai szerint, még a legszűkmarkúbb számítások szerint is a 80-as évek vezetnek el egy olyan ponthoz, amikor a tudományos-technikai forradalom a maga teljességében kopog Magyarországon az ajtókon.

A téma kutatása ebben a vonatkozásban a perspektíva szempontjából is rendkívül aktuális, hiszen *fel kell készülnünk* még azokra a feladatokra, amelyek a technikai forradalom ilyen módon értelmezett holnapi szintjéből adódnak a magyar társadalomban. A technikai forradalomra való felkészülés olyan problémakört jelent, amely a munka szerepének, a munkához való viszony egész kérdéskörének megítélése szempontjából is alapvető kiindulópont, hiszen a tudományos-technikai forradalom folyamatának különböző szakaszai egyaránt újabb és újabb követelményszinteket jelentenek. A tudományos kutatásnak már ma kell felkészülnie arra, hogy a teljes kibontakozás szakaszában jelentkező feladatokat előkészítse a munka vonatkozásában is, a munka jellege, szerepe, a munkához való viszony szempontjából egyaránt. Nem ok nélkül jelzi a nemzetközi irodalom is a technikai forradalomra való felkészülés problémáinak alapvető jelentőségét. R. F. Behrendt nyugatnémet szociológus a technikai forradalommal kapcsolatos alapvető problémákat, feszültségeket, ellentmondásokat azzal hozza összefüggésbe, hogy a társadalom nem készült fel eléggé a tudományos-technikai forradalom fogadására, a társadalom és az egyén szintjén egyaránt hiányoznak azok az adaptációs készségek, amelyek segítségével az ember, a társadalom képes lenne alkalmazkodni a tudományos-technikai forradalom által keltett új igényekhez.<sup>8</sup> Ez a munka szempontjából, a munkához való motivációs rendszer vonatkozásában egyaránt lényeges problémákat vet fel. Behrendtnek — ha sok vonatkozásban nincs is igaza, mert az egész problémakört a technikának fetiszizált, technicista értelmezése alapján közelíti meg — abban feltétlenül igaza van, hogy a társadalomtudományi kutatásnak alapvető feladata a felkészítés: Időben, átgondoltan kell felkészülni és felkészíteni a tudományos-technikai forradalom követelményrendszerére az embert. Ez a felkészülés és felkészítés kettős szinten is jelentkezik. Az egyik szint a társadalom felkészítése szemléletileg. Mindenképpen el kell érni, hogy a társadalom — a tudományos kutatástól a mindennapi tudatig, a közvéleményben jelentkező tendenciáig bezárólag — alkalmas legyen arra, hogy értő módon közeledjék a tudományos-technikai forradalom mind újabb és újabb

<sup>8</sup> R. F. Behrendt: „Der Mensch im Licht der Soziologie. Versuch einer Besinnung auf Dauerndes und Wandelbares im gesellschaftlichen Verhalten”, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1962, 128—129.

fejlődési szakaszaihoz, az e fejlődési szakaszok által napirendre tűzött kérdésekhez. Másodsor: az egyén szintjén is fel kell készülni a tudományos-technikai forradalom által támasztott követelményekre. Ez mindenekelőtt az egyén munkára való felkészültségében jelentkezik, de ehhez kapcsolódóan az ember egész életvitelének átalakulását követeli meg. Nem szűkíthető le tehát a felkészítés egyszerűen a kvalifikáció meghatározott szintjeinek a tisztázására, noha az ezzel kapcsolatos igények pontos tisztázása az egyik legfontosabb része a vizsgálati problémánknak is, hiszen a munkára való felkészülés, a munkához való viszony szempontjából alapvető kiindulópont, hogy mennyire van felkészülve a dolgozó ember a technikai forradalom által létrehozott munkatípusokra, munkafunkciókra, a vele szemben ebből fakadó elvárásokra, követelményekre. A felkészülés tehát az egyik oldala a problémának.

A másik oldal — mivel a tudományos-technikai forradalmat folyamatként értelmezzük — összefügg azzal a problémával, hogy a tudományos-technikai forradalom világfolyamat. Ez azt jelenti, hogy a téma magyarországi kutatása sem lehet provinciális, partikularizált kutatás, nem korlátozódhat egyszerűen a magyarországi adatok elemzésére. Figyelembe kell természetesen azt is venni, hogy a tudományos-technikai forradalom fejlődése, folyamatként való értelmezése számos szakaszt foglal magában. Maga a folyamatjelleg involválja annak elismerését, hogy a különböző fejlettségi fokokon mások a követelmények, más és más a munka jellege és a munkához való viszony szempontjából is eltérő igények fogalmazódnak meg.

A tudományos-technikai forradalom értelmezése körül még ma is viták vannak az irodalomban. Ágh Attila azt a koncepciót képviseli, amely a tudományos-technikai forradalom teljes kibontakozását csakis a szocialista viszonyok között látja reálisnak.<sup>9</sup> Kifejti, hogy a tudományos-technikai forradalom tőkés viszonyok között annyira korlátolt körülmények között alakul, hogy ez a korlátozottság már maga eleve megakadályozza annak teljes kibontakozását. Egyetértve az alapkonceptióval, meg kell jegyeznünk — és ez témánk vonatkozásában nagyon lényeges —, hogy a technika szocialista és a technika tőkés alkalmazása közötti különbségeket is figyelemmel kísérve, mégis hasznosítanunk kell a technika tőkés alkalmazásából fakadó tanulságokat, ezek elméleti, gyakorlati, munkaelméleti feldolgozásából adódó következtetéseket, mutatis mutandis a szocialista viszonyok között is jelentkező problémák szempontjából. A *technikai forradalom világfolyamat*, s mint világfolyamat nem tűri meg a partikularizált provinciális megközelítést általában sem és a munkához való viszonnal kapcsolatos következményrendszer vonatkozásában sem.

A tudományos-technikai forradalom mint világfolyamat eleve megszabja az ahhoz való magyar viszony tendenciáit, mutatóit is. Nem lehet országhatárokkal felszabdalni a technikai forradalmat, amely ha tetszik, ha nem tetszik, s ha a műszaki paraméterek tekintetében még nem is látszanak nyomai, mégiscsak jelen van a mai magyarországi viszonyok között is. Több vonatkozásban is *jelen van*. Egyrészt mint *követelményszint*. A tudományos-technikai forradalom világfolyamat volta a munka, a munkához való viszony szempontjából is alapvető jelentőségű abban a vonatkozásban, amit egyáltalán a világszínvonal fogalmán szoktunk érteni. A tudományos-technikai forradalom által diktált

<sup>9</sup> Ágh Attila: Marx kommunizmus-elmélete és a tudományos-technikai forradalom világtörténeti folyamata; „Társadalmi Szemle”, 1971/11, 73–74.

tempó támaszt olyan követelményeket, amelyek a magyarországi forradalom szempontjából is alapvető jelentőségűek. A tudományos-technikai forradalom különböző ágai más és más országban bontakoznak ki. Mindig a legélenjáróbb szintet kell alapul vennünk és ehhez kell viszonyítanunk hazai lehetőségeinket, adottságainkat is.

A termelésnek a technikai forradalom által kialakított lehetőségeit vizsgálva a termelésnek a szintjével a világszínvonalhoz kell igazodni, már csak azért is, mert Magyarország nagyon erősen *külkereskedelmi* gazdasági kapcsolatokra utalt ország. Köztudott, hogy Magyarországon a nemzeti jövedelem megtermelésének 40%-a a külkereskedelmi kapcsolatokban bontakozik ki, messze meghaladva ezzel pl. Svájenak vagy más kereskedelemigényes országnak a szintjét. Az is köztudott dolog, hogy a magyar külkereskedelmi kapcsolatok elég jelentős része — a KGST-országokhoz kapcsolódó, több mint 60%-on túlmenőleg — vezető tőkésországokhoz fűződik. Sok olyan két- vagy többoldalú kapcsolat, kooperációs szerződés jelzi azt az utat, amelyen Magyarország a világszínvonalhoz igyekszik igazodni, amely ugyanakkor a tudományos-technikai forradalom mint világszinten jelentkező igényrendszer hazai vonatkozásait is megszabja.

A győri Vagon- és Gépgyár kapcsolatai a Mannal, a Volvóval és más világszinten mozgó nyugati cégekkel, eleve jelzik a tudományos-technikai forradalom élenjáró ágazatainak bekapcsolódását a magyar fejlődésbe. De amennyiben nem ilyen kooperációs szerződések alapján jelentkeznek a problémák, akkor is a világpiacon megjelenő magyar árak megtermelésével kapcsolatban az igény mindenképpen a technikai forradalom világszintjéhez való igazodás, tehát a tudományos-technikai forradalom mint világfolyamat igényeket támaszt a külkereskedelem vonatkozásában is.

A világszínhez kapcsolódás lényeges a tekintetben is, hogy a tudományos-technikai forradalom *következményei hogyan hatnak* a magyarországi viszonyok között. Nevezetesen: a technika alkalmazása nyomán jelentkező *társadalmi problémák, ellentmondások, feszültségek* gyakran elválnak keletkezésük talajától és hatásuk átsugárzik más területekre, más országokra is, így a technika tőkés alkalmazása következtében jelentkező társadalmi problémák, ellentmondások, feszültségek technicista áttételezéseken keresztül megjelennek szerte a világon, így Magyarországon is. Azt lehetne talán mondani, hogy a technika alkalmazása folyamán jelentkező problémák megelőzik magukat a technikai megoldásokat, és sok vonatkozásban úgy jelenik meg a probléma, hogy a technika tőkés alkalmazása következtében jelentkező feszültségek, ellentmondások, problémák, nehézségek megelőzik magát a tudományos-technikai forradalom műszaki, közgazdasági vonatkozásban történő jelentkezéseit. Nem túlzás — valószínűleg — az a paradox megállapítás, hogy a tudományos-technikai forradalom következményei, sokszor negatív hatásai, már itt vannak a magyar viszonyok között, anélkül, hogy a tudományos-technikai forradalomban jelentkező lehetőségek, gazdasági, műszaki megoldások megalapoznák ezeket a problémákat. A problémák, az ellentmondások előtte járnak a technikai forradalom lehetőségeiből következő áldásoknak, a technikai forradalom pozitív folyamatainak. Ezzel függ össze, hogy a tudományos-technikai forradalom valóságos problémái helyett gyakran a technika tőkés alkalmazása következményeként jelentkező ellentmondások asszociálódnak magával a technikai forradalommal. A közvéleményben nem véletlenül kapcsolódik egybe a technikai forradalom, az automatizálás a munkanélküliség

problémáival, utalva arra, hogy a technika tőkés alkalmazásának következményeként egyre növekszik a munkanélküliség veszélye. Ráadásul ezt a folyamatot úgy sikerül átértelmezni a technicizmus jegyében, hogy a munkanélküliség átfogalmazódik technológiai munkanélküliséggé. (Pl. Wirtz, az Egyesült Államok volt munkaügyi minisztere könyvében<sup>10</sup> is így értelmezi.) Ilyenképpen a technikai forradalomhoz kötődik a tőkés társadalmat alapvetően emésztő társadalmi baj, a munkanélküliség, ami pedig része a tőkés társadalom népesedési törvénye Marx által meghatározott tartalmának. A technicizmus a technológiai munkanélküliséget vetíti ki a technikai forradalomra mint olyanra, s így kelt olyan félelmeket, amelyekre az jellemző, hogy világszerte a technikai forradalomhoz, az automatizálás folyamataihoz eleve asszociálódik a munkanélküliség képe. Ez a képlet jelenik meg szocialista körülmények között is, az automatizálást eleve munkanélküliségkeltő tényezőként tárgyalva. Pedig a technika tőkés alkalmazásától a technika szocialista alkalmazása, a tudományos-technikai forradalom szocialista viszonyok között, többek között éppen ebben a vonatkozásban különbözik alapvetően, minthogy a szocialista társadalom tervgazdálkodó társadalomként eleve számításba tudja venni, megtervezi az automatizálást, a technikai forradalom nyomán bekövetkező átalakulásokat a munkaerő-struktúrában. Tehát eleve téves a munkanélküliségnek a technikai forradalommal való asszociálása és ez a tévedés maga is mutatja, hogy hogyan jelenik meg a tényleges problémaként jelentkező, a technika tőkés alkalmazásának kísérőjelenségeként megnyilvánuló probléma, társadalmi feszültség, a világfolyamatként kibontakozó technikai forradalom hatásaként a mai magyar viszonyok között is: (Meg kell jegyeznünk, hogy természetesen az automatizálás, a technikai forradalom előre haladó folyamata egyrészt a munkaerőmérlegben megnyilvánuló átalakulásokat eredményez: köztudott dolog, hogy a termelés automatizálása nagyságrendileg alacsonyabb szintre csökkenti az eleven emberi munkaerővel szembeni igényeket. Ez azonban nem munkanélküliséget jelent, hanem a munkaerő tervszerű átirányítását. Másrészt azt is meg lehet jegyezni, hogy helyelközzel a technikai forradalom vívmányainak alkalmazásához kapcsolódva valóban jelentkeznek a munkanélküliséghez hasonló tünetek tüzemen belül, de regionálisan is. Kérdés, hogy ezek a tünetek mennyiben minősíthetők valóban technológiai munkanélküliségnek, illetve ezeket a tüneteket nem egyszerűbb-e, és nem a valóságnak megfelelőbb-e, ha a technika szocialista alkalmazásától idegen törekvések hatásaként fogjuk inkább fel. Ugyanis szocialista viszonyok között is van arra lehetőség, hogy a technikai vívmányokat nem szocialista módon, hanem tőkés módon, profitcentrikus szemlélet jegyében alkalmazzák. Ez pedig valóban elvezethet a technika tőkés alkalmazásának társadalmi következményeihez hasonló jelenségekhez, így elvezethet bizonyos szinteken a munkanélküliséghez is. Mindenesetre a technika tőkés alkalmazásának hatására jelentkező problémák így jelenhetnek meg a szocialista viszonyok között is.)

A technika alkalmazásának következményei gyakran az irodalmi, művészeti életben is megjelennek, nem is beszélve a közvéleményben elterjedt elgondolásokról. Nagyon gyakori ennek nyomán a technikai elidegenedésről, a technika hatására fellépő elembertelenedésről, a világ elgépiesedéséről, atomizálódottságáról beszélni. A technikai elgépiesedettséget, elembertelenedettséget elítélése

<sup>10</sup> W. W. Wirtz: „Labor and the Public Interest”, Harper, New York 1964.

a munka jellegében, a technikai forradalom következtében fellépő, annak átmeneti szakaszaihoz kötődő, a rutinmunkához hasonló folyamatoknak, jelenségeknek az elvetése, tagadása arra figyelmeztethet bennünket, hogy mennyire elébe szalad a tudományos-technikai forradalom másutt jelentkező negatív hatásainak egész rendszere magának a tudományos-technikai forradalom műszaki, gazdasági folyamatainak, tendenciáinak. Ennyiben is lényeges, hogy a tudományos-technikai forradalom problémáit, mint aktuális problémákat vizsgáljuk, és kutatásainkban a technikai forradalomnak a munka szerepére gyakorolt hatásait ebben a vonatkozásban is felmérjük.

A tudományos-technikai forradalom világfolyamat voltának még egy aspektusát kell kiemelnünk. A tudományos-technikai forradalmat mint világfolyamatot abban a vonatkozásban is aktuálisnak kell tekintenünk a magyarországi viszonyok között, hogy a technikai forradalmat a maga *totális* létében kell figyelembe venni, nem elégedve meg a technikai forradalom egyik-másik vonatkozására való redukálásával. Véleményünk szerint a bevezető gondolatokban jelzett szkeptikus vélemények mögött a tudományos-technikai forradalomnak egy leszűkítettebb értelmezése húzódik meg, amely a technikai forradalmat kizárólag vagy főként közgazdasági, műszaki paraméterek szempontjából itéli meg.

A tudományos-technikai forradalom fogalmilag sem redukálható csupán a termelés műszaki, közgazdasági szempontból vizsgálható paramétereire. Kétségtelen, hogy a tudományos-technikai forradalom mindenekelőtt ma is a termelés szférájára vonatkozik. (És ez a tény az, ami a bevezetőben jelzett és a redukálást megalapozó szempontok mögött meghúzódik.)

A tudományos-technikai forradalom a termelésben, főként az ipari termelésben fejlődött ki nagy gyorsasággal, a termelés technikai felszereltségében, a munkaeszközök radikális átalakulásában, a munka tárgyának megváltozásában. A szintetikus anyagok bekapcsolásával, az energiaforrások radikális megváltozásával, perspektivikusan a forradalmár-energiahordozók, a nukleáris energia megjelenésével és a termelésbe való bekapcsolódásával, valamint a tudomány közvetlen termelőerővé válásával függenek össze ezek a folyamatok. Mindezek eredményeként az ember helyzete alapvetően változik meg a termelés folyamatában, az ember — Marx szavaival szólva — a termelésnek szolgáiban alárendelt pozícióból a termelés mellé kerül, a termelési folyamat irányítójává, ellenőrzőjévé emelkedik fel.

A tudományos-technikai forradalom kibontakozása a termelés szférájában sem szűkül le természetesen az ipari termelésre, hiszen a tudományos-technikai forradalom egyre inkább behatol a mezőgazdasági termelésbe, forradalmasítva azt, de óriási jelentőségű a terciér-szektor, a szolgáltatási ágazatok fejlődése szempontjából is. Nem is beszélve a tudományos-technikai forradalom vívmányai alkalmazásának a jelentőségéről a hírközlésben, a közlekedésben és más területeken. Köztudott dolog tehát, hogy a tudományos-technikai forradalom elsősorban ezeken a területeken fejlődik, bontakozik ki erőteljesen. Ennek ellenére indokolatlan a tudományos-technikai forradalmat kizárólag annak termelési oldalára redukálni, olyan közegben, amelyre éppen az a jellemző, hogy a tudományos-technikai forradalom mennyire átfogja világfolyamatként a létezés minden szféráját. A tudományos-technikai forradalom ma már jelen van az ember mindennapi életében. A technika az ember által alkalmazott technikai vívmányok segítségével behatol az ember környezetébe, átalakítja, módosítja, technizálja a világot. A világ technikai befolyásolásának

hatására olyan változások lépnek fel, amelyek az embert arra készítetik, hogy a technika eredményeivel, a technikai forradalom tényeivel nap mint nap, óráról órára, pillanatról pillanatra számoljon.

Az embert környező világban egyre szignifikánsabb módon jelennek meg a technika adottságai, a hírközlésben, a közlekedésben, a mindennapi élet kulturáltságában, a civilizációs javak formájában a telefontól a televízióig, a tömegközlekedési eszközöktől a repülőközlekedésig, a háztartási gépektől a villanyborotváig, se szeri se száma azoknak a technikai vívmányoknak, amelyek ma már az emberi létezés természetes velejáróinak minősülnek.

Az ember a technikai forradalom adottságait természetes adottságokként valósággal beleépíti környezetébe. Ez az embert környező természetnek az új minőségét is lehetővé teszi. Marx annak idején megkülönböztette a „második természetet” azzal, hogy az ember megjelenésével az első, ember nélküli természethez képest átalakul a természeti környezet, hiszen az ember megváltoztatja a természetet jelenlétével, befolyásolja, rányomja bélyegét, megemberesíti a természetet. A környezet technizálása a „második természetnek” pozitív és negatív értelmű továbbvitelét egyaránt magával hozza. (Olyan következményeivel is számolnunk kell, mint a természet megfertőzése a modern technikai folyamatok alkalmazásával. Így pl. világszerte jelentkező nagy probléma a levegő szennyeződése, a kémiai ártalmak jelentkezése, a víz elszennyeződése vagy az atomrobbanások következtében fellépő szennyeződések, fertőzések.) A technikai forradalom ebben a vonatkozásban is jelen van Magyarországon, ha a *technikai forradalmat a maga totalitásában* tekintjük és nem egyszerűsítjük le csupán a technikai forradalom közgazdasági, műszaki vonatkozásaira.

A tudományos-technikai forradalom elsősorban nem a termelés egészében fejlődik, hanem a haditechnikában. A haditechnika jelenleg a technikai forradalom élvonalában halad, szocialista vonatkozásban és tőkés viszonyok között egyaránt. Ezt aényt, ennek hatását sem lehet figyelmen kívül hagyni, hiszen a technikai forradalom óriási anyagi erőket köt le és problémákat okoz a fegyverkezési verseny mai szintjén. Ez méltán kelt vesztély-érzeteket az emberekben s önmagában is nagy szerepet játszik abban, hogy a technikai forradalommal szembeni félelmek, kultúrpeszsimista, antitechnicista törekvések olyannyira elterjedtek a mai világban.

A technikai forradalom előtt ma már nincsen elzárva az emberi létezésnek egyetlen része, egyetlen pólusa sem és a tudományos-technikai forradalom expanzív, agresszív jellegét mutatja, hogy olyan szférákba is behatol, mint a kultúra, a művészet területe.<sup>11</sup>

A művészet mai fejlődési lehetőségeit egyszerűen nem lehet figyelembe venni anélkül, hogy ne elemeznénk a technikai forradalom által keltett lehetőségeket és veszélyeket, problémákat és adottságokat. A tudományos-technikai forradalom kikényszeríti a vele való konfrontálódást az emberi élet minden rétegében, pl. a művészi tevékenységben. A művészet fejlődését alapvetően átalakítja, fejlődési lehetőségeit és problémáit behatárolja a technikai forradalom nyomán jelentkező olyan konzekvenciasorozat, amely először a művészi ábrázolás tematikájában, tartalmában jut kifejezésre, a művészi tevékenységek, törekvések tárgyában, a technizálódott világ problémáinak művészi megfogalmazását tűzve napirendre. A művészet mindig is saját koráról akart szólni, ettől vált igazán korszerűvé és igazán művészetté. Teljesen érthető, hogy a ma

<sup>11</sup> V.ö. Fukász György: Művészet és technika, Bp. 1970; „Népműv. Prop. Irod.” 200.

művészete is a ma világról akar szólni és ebbe beletartozik a technika világa. Érthető, hogy minden művészet a technikai forradalomhoz való viszonyát igyekszik tisztázni. A technikai forradalom által keltett szituációk érzékelését vel foglalkozik. Nincs egyetlen művészet sem — noha a művészetek között nem lehet egyenlőségi jelet tenni minden vonatkozásban, más a helyzet a filmművészet esetében és megint más az irodalomnál —, amely ne jutna el egy olyan pontig, hogy véleményt formáljon a ma technikai vívmányairól.

Alapvetően átalakul a művészet kommunikációs rendszere a technikai forradalom eredményeként. A tömegkommunikációs és telekommunikációs eszközök segítségével alapjaiban változik meg a művészet és közönség viszonya. Más módon jut el a művészi termék a közönséghez, mint a technika vívmányai — rádió, televízió, magnetofon, lemezjátszó stb. — előtti korszakban. És már ma fel kell készülnünk videokazetta elterjedésére, a tv-konzerv megjelenésére, ami a hagyományos kulturálódási, művelődési formák további átalakulását is minden bizonnyal napirendre tűzi. Mint ahogyan napirendre tűzi a tömegkommunikációs eszközök léte a népművelés hagyományos eszközrendszerének a modernizálását is, a hagyományos népművelési eszközöknek a tömegkommunikáció által támasztott új lehetőségekkel való szinkronbahozását. A művészi tevékenység kommunikációs eszközrendszere hallatlanul kitérít a művészet hatókörét, a művészet demokratizálásával a szocialista kulturális forradalom alapvető tényezőjévé válik ebben a vonatkozásban a tudományos-technikai forradalom. De nemcsak kitérít a hatókörét, hanem a reprodukálhatóság tényével a művészet eredményeinek nagyobb konzerválását is jobban lehetővé teszi az eddigieknél. Míg eddig a „verba volant” jegyében egy-egy művészi termék kb. egy koncert elhangzásával véget is ért, ma már eljutott a fejlődés olyan fokig, hogy lemezekkel, magnótekercekkel lehet rögzíteni a koncert eredményét, a koncert produktumait és a technikai reprodukálhatóság jegyében lehet a technikai forradalom vívmányait hasznosítani. Igaz, hogy ez nem ellentmondásmentes, és Walter Benjamin a technikai reprodukálhatóságnak a művészet szempontjából játszott szerepét nagyon is kettős értelemben közelíti meg, egyrészt a lehetőségek oldaláról, másrészt azonban a művészetre gyakorolt negatív hatását is számbaveszi, jelezve, hogy a művészetben éppen a hitelet nunc a lényeg, amely ha eltűnik, akkor elvész a művészet aurája. Mégis az a véleményünk, hogy a művészet kommunikációs rendszerének átalakulása a technikai forradalom eredményeképpen óriási lehetőséget jelent, a kultúra demokratizálásának, a művészet tömeghatásának nagy növelését teszi lehetővé.

A technikai forradalom új lehetőségeket nyújt a művészetek számára kifejezési eszközeinek átalakításában is.

Új művészetek keletkeznek, összefüggésben az előzőkben jelzettekkel, mint pl. a filmművészet, amely éppen a technikai forradalom vívmányainak alkalmazása nyomán válhatott művészetté. A filmművészet keletkezésében a művészettörténet és a technikatörténet metszéspontjában jelentkező tendenciák adják a kiindulási alapot és a filmművészet művészeti fejlődését is voltaképpen technikatörténeti alapok teszik lehetővé. A film új és új vívmányai, a filmművészet művészettörténeti korszakai, a cinéma vérité, az új hullám stb. tulajdonképpen direkt módon kapcsolódnak a technika forradalmi vívmányaihoz. Anélkül, hogy ezt a problémát is részletesen boncolnánk, csak jelzésszerűen próbáltunk utalni arra, hogy még ilyen extrém módon vizsgált területen is, mint a művészet, milyen alapvető jelentőségű a tudományos-technikai forradalom jelentkezése.

A konklúzióink az, hogy a tudományos-technikai forradalom *totális folyamat*, mindent átfogó folyamatként van jelen és mindent átfogó voltából következőleg ez a világfolyamat rendkívüli módon aktuális a mai magyarországi viszonyok között is, akkor is, ha a munka gépesíttetésének, automatizáltságának a foka ezt még nem indokolja. A technikai forradalomnak leszűkített, redukált értelmezése helyett egy *komplexebb* megközelítést figyelembe véve, a technikai forradalmat világfolyamatnak tekintve, elgondolásaink szerint nagyon is indokolt már ma, nemcsak az előkészítés szempontjából, a felkészülés vonatkozásában, hanem a tudományos-technikai forradalom mai jelentkezési formája tekintetében is a vizsgálódás.

## II

A tudományos-technikai forradalom fejlődése napirendre tűzte e kérdés megválaszolását — áldás vagy átok, barát vagy ellenség a technikai haladás? A kérdés megfogalmazásaiban kifejezésre jutnak a technika valóságához fűződő várakozások, valamint a technikai forradalom várható egyéni, társadalmi következményeivel szembeni bizonytalanságok is. Ennek forrásai közt a probléma tudományos kidolgozásának fogyatékos volta is szerepel. A technicizmus értelmezései még csak tovább tetézik a bizonytalanságot, gátolva, hogy az ember szembenézzen magával a technikai forradalommal, a technika valóságával, társadalmi összefüggésekben tisztázható-értékelendő tartalmával.

A technikai forradalom valóságára ráépül a torzító technicista szemlélet, elfedve a technika valóságát. E torzítás mögül kell kibányászni a technika alapvető, valóságos problémáit, hiszen a technikai haladás valóban napjaink nagy kérdőjele, amely érthető módon nagy hatást gyakorol a világra, erőteljesen irritálja a gondolkodást, befolyásolja az életmódot, a magatartást. Valóságos katalizátorként működik, gyorsítja a tisztulást a társadalom alapvető kérdéseivel kapcsolatban.

A tudományos-technikai forradalom kétségtelenül az emberiség óriási lehetőségeinek a forrása, hordozója, egyszersmind problémája, sokszor megoldhatatlannak tűnő nehézsége, amely ijesztő rémként fordul szembe a felé avatatlanul közeledővel.

A torz technicista szemléletek eltakarják a valóságos problémákat, mégis még ezek is a valóságból származnak. Ez a felfogás tulajdonít *antinómikus jelleget* a technikának, végtelenen feloldhatatlan ellentmondásnak minősítve azt. A nyugatnémet W. Linke szerint a technika, mint minden alkotás, „antinómikus jelleggel bír”.<sup>12</sup> Ebből a pozícióból akarja megértetni a technika jelentőségét, leszerelve a technikaellenességet. Ilyen értelmezés alapján a technika könyörtelenül áll szemben az emberrel, az emberiséggel, mint a palack elszabadított szelleme. A technika félelmetes, az emberrel szemben mitizált hatalomként jelenik meg a burzsoá ideológusoknál, pl. Werner Linke idézett könyvében is.<sup>13</sup> A kapitalizmusban lezajló tudományos-technikai forradalom ellentmondásos hatásai következtében merül fel a kérdés: vajon úrrá tud-e lenni az ember a technikai tudományos forradalom „szellemén”. A technicizmus szerint a technika eluralkodik az ember felett, nem a technika lesz az ember szolgája, hanem az ember válik a technika rabjává, s képtelen hatalmát

<sup>12</sup> Werner Linke: „Technik und Bildung”, Quelle & Meyer V. Verlag, Heidelberg 1961, 12.

<sup>13</sup> Linke, 17.

érvényesíteni a tudománnyal, a technikával szemben. A technikai haladás, az automatizálás olyan nehézségeket, dilemmákat állít az ember elé, amelyeknél képtelen úrrá lenni — kapitalista viszonyok között. Ebben mindenekelőtt a technikai haladás, az automatizálás kapitalista viszonyok közti reális folyamatai játsszák a főszerepet — a tudományos-technikai forradalom, a technikai haladás — s főként az automatizálás még részletesebben vizsgálendő súlyos ellentmondásai. A kapitalista automatizálás immanens ellentmondásai, valamint társadalmi hatásait jelző buktatói valóságos ellentmondásain túlmenően azonban a technicista szemlélet állítja be olyanként a technikai haladás problémáit, mint amelyek önmagukban, technikaként antinómikusak, azaz a technikai viszonyokat igyekszik felelőssé tenni a technikát alkalmazó kapitalista társadalom viszonyaiból fakadó ellentmondásaiért. Ezzel továbbb építik azokat az eszközöket, melyek alkalmasnak látszanak a kapitalista társadalmi viszonyok ellentmondásainak elleplezésére. A technika antinómikus jellegét hangoztató véleményeknek kiterjedt irodalma keletkezett a mai polgári ideológiában. Ez az irodalom kifejezi a technikai haladással szembenálló értetlenséget, a polgári társadalomtudomány tehetetlenségét, illetőleg nagyon is tudatos szándékát ezen alapvető kérdés tisztázása körében: a technikai haladás barát vagy ellenség? Jellegzetesen jelenik meg ez a törekvés R. H. MacMillan könyvében.<sup>14</sup> MacMillan könyve 1956-ban jelent meg, s az automatizálásnak már viszonylag korai szakaszán mutatja ezt az antinómikusság-magyarázatot. (A könyv elején egy kép látható: egy ijesztő robotember magaslik fenyegetőleg egy igen kicsi kis ember fölé — ez kifejezi a szerző álláspontját a maga által megfogalmazott kérdésben: „Barát vagy ellenség az automatizálás?”) Barát vagy ellenség a technikai haladás — ezt kutatja a nyugatnémet F. Pollock több kiadást megért, s több nyelvre lefordított könyve is. Mint írja, könyvében arra vállalkozik, hogy „... okát adja: a ‚második ipari forradalom’ milyen reményeket és veszélyeket hordoz magában?”<sup>15</sup> Természetesen nem vezet bennünket tévútra a terminológia: a tudományos-technikai forradalom, a technikai haladás fogalmát gyakorta helyettesíti az ún. „második ipari forradalom” fogalma.

Az osztrák Fritz Klenner is ebből a dilemmából indul ki, célját abban fogalmazva meg, hogy választ keressen arra a problémára, amelyet a bevezetés címe fejez ki: „Technikai haladás — áldás vagy átok?” Klenner szerint „ez az a kérdés, amely az emberek előtt áll, és amelyre választ próbálunk adni munkánkban”.<sup>16</sup> Válasza keresésekor Pollock felfogására és könyvére utal vissza, a szakszervezeti mozgalom számára próbál orientációs pontokat nyújtani, s a foglalkoztatottság problémáinak, a munkanélküliség fokozódásának, valamint az automatizált üzemek árdiktátumának megelőzésére tesz javaslatot.

Theodor Litt nyugatnémet pedagógus-filozófus is a technikai haladás antinómikus jellegének hangoztatásából indul ki. Szerinte az automatizálás áldás vagy átok-voltát csakis úgy lehet értelmezni, hogy „egyazon gyökérből fakad áldás és átok”.<sup>17</sup> Míg MacMillan és mások a technikai haladás védelmének szándékával, addig Litt éppen ellenkező szándékkal, technikaellenes következtetések levonásához keresi az alapokat a technika antinómikus jellegének a

<sup>14</sup> R. H. MacMillan: *Automation. Friend or Foe?* „University Press”, Cambridge 1956.

<sup>15</sup> F. Pollock: „Automation”, New York 1957, VI.

<sup>16</sup> F. Klenner: „Die Automation und wir”, ÖGB kiadás Wien, 21.

<sup>17</sup> Theodor Litt: „Technisches Denken und menschliche Bildung”, Heidelberg 1957, 64.

hangoztatásával. (Az automatizálás, a technikai haladás valóságos ellentmondásosságának megismerésével érthetjük majd meg, hogyan juthatnak homlok-egyenest ellentétes álláspontokra a technikai haladás értelmezésében a burzsoá ideológia technicista képviselői, a technikai haladás igenléséhez és tagadásához is, antinómikus voltának hangoztatásával keresve az érveket.)

\*

A technikai haladás antinómikus jellegűként való értelmezése a technicizmus jegyeit viseli magán. Kérdés: *mi a technicizmus lényege?* A technikai haladás felgyorsulása lehetőségeket teremtett a *technikai viszonyok fetiszizálására*. Erre csábító lehetőségeket teremtett a technikai haladás problémáinak előtérbe nyomulása, a társadalmat oly nagyon foglalkoztató technikai haladás jelentőségének tagadhatatlan, hatalmas méretű növekedése. A technicista szemlélet valósággal fétist teremt a technikából, a technikai viszonyokat kiemelve, kiszakítva a társadalom keretei közül, izolálva a technikai viszonyokat, önmagukban, csak technikaiként értelmezve azokat. A technicizmus ideológiájának legbensőbb tartalma voltaképpen a *társadalmi viszonyoknak a technikai viszonyokra redukálásában van*. A technicizmus eltorzítja s felnagyítja a technikai haladás valódi szerepét, jelentőségét, s bár reális problémákat ragad meg, de azokat túlhajtja, eltúlozza, s mint mindig, úgy ebben az esetben is, az igazság eltúlzása, túlhajtása éppen ellentétébe, a hamisságba csap át. A technikai haladás valódi szerkezete eltorzul a technicizmus túlzása következtében. A valóságos technikai viszonyok szerepének eltúlzása, kinagyítása, abszolutizálása, egyedülvalóként, meghatározóként való értelmezése — ez a reakciós-idealista technicista felfogások ismeretelméleti gyökere. Ez az ismeretelméleti forrás — összetalálkozva a mai burzsoázia egyértelmű ideológiai-politikai igényeivel, céljaival — vezet el a technikai haladás technicista értelmezéséhez.

A technicizmus lényegének vizsgálatakor egy furcsa *kettősség* tűnik fel: a technika értékelésére vonatkozó nézetek ugyanis kettős előjellel túlozzák el a technikai viszonyok szerepét a társadalom és az egyén szempontjából. A technicizmusnak kétféle, látszólag teljesen ellentétes, egymással szembenálló válfaja létezik: pozitív és negatív előjelű technicizmus (antitechnicizmus). S ez a kettős értelemben felfogott technicizmus-kép felel meg a technicizmus ideológiája valódi képének, ez tárja fel a technicizmus egész érvényesülését tartalmazó alapvető tendenciákat. Eltakarja viszont a technicizmus veszélyeinek jelentős részét az a nézet, amely a technicizmust csakis annak pozitív előjelű megnyilvánulásaira korlátozza, s csakis a pozitív előjelű technicizmust, ha úgy tetszik, a szűkebb értelemben vett technicizmust tekinti technicista felfogásnak. A valóságban a technicista mítoszok kettős előjelű keltéséhez nemcsak a technikai viszonyok pozitív értelmű túlbecsülése járul hozzá, hanem ugyanilyen technikai mítoszkeltő technicista szemléletnek minősül a technikai viszonyok negatív, lebecsülő eltúlzása is. A technikai viszonyok fetiszizálása, a társadalmi viszonyok szövetéből történő kiragadása, nemcsak abban a formájában következik be, hogy a technikában az emberi élet legfőbb pozitív értékét, a társadalom fejlettségének egyedüli vagy legfőbb mértékegységét látja valaki. Ezzel egyszersmind a társadalmi haladás céljait, irányait is a technikai haladással orientálva: a társadalmi haladást azonosítva a technikai haladással. Ugyanez a képlet: a társadalmi viszonyoknak a technikai viszonyokra történő redukálása jellemzi a negatív előjelű technicizmust, azt a technikai mítoszt is, amely a „technika démonától” való rettegés filozófiája, amely való-

ősigos „technofóbia”. A technika mértékegység, a fejlettség fokmérője e szemlélet szerint is, csak hogy — a pozitív előjelű technicizmussal ellentétben — e fokmérő a tilalomfák képében jellemzi a társadalom haladásának az útját, a technika haladása — a technika és nem a kizsákmányolás — a legfőbb akadálya a társadalmi haladásnak. Míg a pozitív előjelű technicizmus a technikai haladással azonosítja a társadalmi haladást, s a technikai haladásban jelöli meg a legfőbb jegyét, mozgatórugóját, addig a negatív előjelű technicizmus, az *antitechnicizmus látszólag éppen ellenkezőleg, tagadja a technikát, de éppen azáltal, technicista módon, ahogy a technikai haladásban fogalmazza meg az ember, az emberiség legfőbb ellenségét, s a technikai haladással való szembe fordulásban, a technikai haladás által okozott „mérhetetlen szerencsétlenség”* (Jaspers) lelküzdésében fogalmazza meg az emberiség egyetlen útját, kiútját a tudományos-technikai forradalom által okozott útvesztőből. Ennek megfelelően polarizálódnak a technicista vélemények, a kiindulópontként felemlített kérdés megválaszolásában, pozitív előjelű technicista véleményekre, amelyek a technikai haladás mindenhatóságát hirdetik („a technikai haladás az emberiség áldása”, egyetlen vagy legfőbb jótevője, az emberiség barátja), vagy éppen ellenkezőleg, a szembenálló póluson megfogalmazódó véleményekre, amelyek viszont a technikai haladásban, a technikában, s nem másban fogalmazzák meg az emberiségre leselkedő legnagyobb veszélyt („a technikai haladás az emberiség átka, ellensége”). Ez is, az is *minden társadalmi viszonyt a technika szemszögéből ítél meg, s ez a technika fetiszizálásának a lényege*, ebben fejeződik ki a társadalmi viszonyoknak a technikaiakra való redukálása, s e tekintetben már nem az a mérvadó, hogy a technika megítélésében a pozitív vagy pedig a negatív megközelítés jellemző-e? Maga a technikai fetis a perdöntő, s ezen az alapon egyesülnek a látszólag teljesen ellentétes irányokból elinduló és ellentétes megítéléseket tartalmazó vélemények egységes szemléletében a technicizmus elkülönülő, de mégis egységükben összekapcsolódó válfajainak képében. Így találkozik össze a pozitív technicizmus, amely lényegében a kapitalizmus liberális apologetikájának egyik válfaja, megújulása, a negatív előjellel, amely viszont a romantikus apologetikáé.

A technicizmus keletkezésében nagy szerepet kap, akárcsak terjedésében, egy sajátos gondolatcsúsztatás, amelyre jellemző, hogy azonos értelemben tárgyalt két kapcsolódó, de ugyanakkor különböző dolgot, tévesen azonosítva a technikát a technika alkalmazásával. E két fogalom — *technika és a technika alkalmazása* — korántsem azonos. A technicizmus a technikai haladásról szólva a technika alkalmazásának a problémáját fejtegeti, s ugyanakkor a technikával azonosítja az alkalmazást. Ezzel a manőverrel tesz kísérletet arra, hogy a technikai haladás egész problematikáját kiszakítsa, elválassza a társadalmi viszonyoktól. A technika alkalmazásának társadalmi meghatározottságát, a társadalmi determinánsok létét és működését jóval nehezebb dolog lenne tagadni. Egyszerűbbnek látszik a dolog azáltal, hogy a technikai haladás problémáit magukat is e torz azonosítás jegyében tárgyalják, mintha a technika maga helyettesíteni tudná a technika alkalmazásának bonyolult, de társadalmi determinánsok meghatározó hatásait hordozó folyamatait. Ez az azonosítás a technika és a technika alkalmazása között éppen ezért kulcsszerepet nyert az egész technicizmus-komplexumban, a technicizmus elkövetne mindent az azonosítás érdekében, s azután kiaknázná az azonosítás-adta lehetőségeket.

A technikai haladás megértésének alapvető összetevője nem is maga a technika, hanem annak meghatározott célból történő, meghatározott jellegű alkal

mazása. Ez az a mozzanat, amely a technikai haladás természetét, jellegét — társadalmi jellegét mindenekelőtt — megvilágíthatja a vizsgálódó előtt. Fel kellett tárnunk ennek megértéséhez a technika és konkrét alkalmazási formái közötti tényleges viszonyt, hogy ennek fényében világíthassuk meg a technicizmus elsődleges hibaforrását, e viszony téves értelmezését. Marx ennek a viszonynak a lényegére utal, Proudhonnal vitatkozva, követelve a technika, a gép, valamint a technika alkalmazásának mint közgazdasági-társadalmi viszonynak a megkülönböztetését. A technikát a társadalmi viszonyok szövetéből kitépő technicista szemlélet elméleti forrását támadja Marx Proudhon felfogásában, mikor ezt írja: „A gép éppoly kevésbé közgazdasági kategória, mint az ökör, amely az ekét húzza . . . A gépek alkalmazásán alapuló modern gyár, az társadalmi termelési viszony, közgazdasági kategória.”<sup>18</sup> A technicizmus viszont éppen ezt az oldalt, a technika — alkalmazásában manifesztálódó — viszony-voltát hagyja figyelmen kívül, vagyis a technika társadalmisága hullik ki éppen a technicizmus technika-magyarázatából. Elvész a technika közvetlen társadalmisága a technika alkalmazásának a technikával való közvetlen azonosításával.

A gépek azonosítása a gépek alkalmazásával már a gépi termelés kezdeteinél megjelenő torz szemlélet. A XIX. század első felében az ipari forradalom a gépi termelés életrehívásával ezt a torz, félrevezető szemléletet termelte ki a munkások között lábrakapott gépromboló mozgalomban, az ún. „luddizmus”-ban, amely nem tudott különbséget tenni a gép és annak tőkés alkalmazása között. Ebből adódott az a torz szemlélet, amely a gépet hibáztatta tőkés alkalmazásának következményeiért. „A gép elveszi a kenyeret a munkásoktól” — hirdették, s ebből adódott a következtetés: össze kell törni a gépeket! A luddizmus nem adott, nem adhatott megoldást az ipari forradalom viszonyai között a munkásosztály problémáira. Hosszú, keserves érelődés nyomán jutott el a munkás addig a felismerésig, hogy tisztázódjék benne: nem a gépek, hanem a tőkés termelési viszonyok az ellenségei a munkásnak. Nem a gép, hanem a gép kapitalista alkalmazása veszi el a munkás kenyerét, s teremti munkanélküliséget. Marx később, „A tőke” első könyvében, külön pontban (Gépi berendezés és nagyipar. Harc a munkás és a gép között)<sup>19</sup> tért vissza ezzel kapcsolatban a technika, a gép és a gép alkalmazása közötti lényeges különbségek megvilágítására. Marx feltárja a gépekben, a gépi nagyipar elterjedésében már kifejlett formában jelentkező antagonizmust a munkásosztály és a gépi berendezéseket a kizsákmányolás érdekében alkalmazó burzsoázia között, és ezzel az ellentmondással adja meg a magyarázatot a munkás és a gép között felszínen jelentkező antagonizmus nagy kérdéseire. A gépi nagyiparban a munkásosztály ugyanis a géppel, a munkaeszközökkel találja szemben magát közvetlenül, amely a „tőke . . . létezési módja”. „. . . Csak a gépi berendezés bevezetése óta harcol a munkás maga a munkaeszköz, a tőke anyagi létezési módja ellen” — írja Marx, egyúttal megvilágítva ezáltal a felszín, a gépellenség mögött mélyen meghúzódó lényegét, a gépben a tőke funkcionálását. Mert a felszínen ez látszik: egy-egy gép feltalálása, modernizálása sok munkástól veszi el a munkát s teszi koldussá. Ez a folyamat a kapitalizmus kialakulásától kezdve megfigyelhető már, s ez csúcsonodott ki a XVIII. század második felében, illetve a XIX. század első felében, az ipari

<sup>18</sup> Marx: A filozófia nyomorúsága; Marx és Engels Művei, 4, Bp. 1959, 142.

<sup>19</sup> Marx: A tőke; Marx és Engels Művei, 23, Bp. 1967, 399—400.

forradalom közismert időszakában, amikor a gépi nagyipar kiépülése a kapitalizmus lényegéként nyilvánvalóvá vált. Ennek köszönhető, hogy a munkások már régebben is tapasztalható gépellenessége a gépromboló mozgalomban robbant ki, amely Ned Ludd munkásról nyerte el a nevét, aki állítólag elsőként rombolt szét egy harisnyakötő gépet. A géprombolás a munkások ösztönös reagálása volt a tőke elnyomó, romboló hatására, amelyet a gépek közvetítettek, s a gép maga vált a támadások tárgyává ezáltal. Ez a lényege a luddizmusnak, amely a „gépeknek az angol ipari kerületekben a XIX. század első 15 évében végbement tömeges szétrombolása, amelyet főként a gőzszövszék kiaknázása idézett elő” (Marx). S mi ennek a magyarázata? Az, hogy „mint gép, a munkaeszköz azonnal konkurencisá válik magának a munkásnak. A tőkének a gép révén történő önértékesítése egyenes arányban van azoknak a munkásoknak a számával, akiknek létezési feltételeit a gép megsemmisíti. . . . A munkaeszköz agyonüti a munkást.” Ez a magyarázata, hogy a munkás a gépet látja ellenségének, az ellen lázad. „Ezért a gépi berendezés megjelenésével tört ki először a munkás brutális lázadása a munkaeszköz ellen.”<sup>20</sup> A géptől a gép mozgatójáig, a tőkésig, a gép tőkés alkalmazása lényegéig kellett eljutni ahhoz, hogy a munkásosztály túllépjen a luddizmus vulgáris pozícióján. Ehhez az szükséges, hogy feltáruljon a munkás előtt a gép és a gép tőkés alkalmazása közötti különbség. Csakis ekkor jut el a munkás addig, hogy valódi ellenségével forduljon szembe, látszatellensége helyett, „akit” a burzsoá nagy előszertettel állított a maga helyébe, elfedve ezáltal az alapvető társadalmi-termelési viszonyok lényegét, az ember és ember közötti — mégpedig a kizsákmányoló „ember”, a burzsoá és a kizsákmányolt „ember”, a proletár közötti — viszonyokat, ily módon transzponálva át az ember és a gép közötti viszonyokra. A gép így „vállalta át” a tőkés viszonyok szerepkörét, valósággal a bűnbak szerepét játszva el, a kizsákmányolt és elkeseredett munkásság támadásainak fő célpontjává válva ezáltal. „Idő és tapasztalat szükségesség” — írja Marx —, „amíg a munkás megtanulja, hogy a *gépi berendezést ennek tőkés alkalmazásától megkülönböztesse* és ezért támadásait magáról az anyagi termelési eszközről átvigye annak társadalmi kizsákmányolási formájára.”<sup>21</sup> (kiemelés — *F. Gy.*) — s ezt a tapasztalatot a XIX. század közepe tájára gyűjtötte össze a munkásosztály. Nagy szerepet vállalt e folyamatban a marxista társadalomanalízis, amely ma is érvényes módon tárta fel a technika, a gép, valamint a gép alkalmazása, a technika alkalmazása közötti nagyon lényeges különbségeket, ennek segítségével tisztázva a társadalmi viszonyok tartalmát, illetőleg a társadalmi haladásban a gép által játszott szerepet, tényleges szerepet, a technikai haladás, a gépi eszközök alkalmazásának társadalmi determináltságához adva kulcsot a technika és a technika alkalmazásának megkülönböztetésével. Teljesen egyetérthetünk ezért azzal a megállapítással, hogy „a Marx előtti ideológia nem volt képes — és a mai polgári ideológia sem képes — megkülönböztetni azt a két, egymástól elválaszthatatlan, de elvileg eltérő oldalt, amit a technika és a technika alkalmazása mint gazdasági viszony jelent”. *Nem a gép önmagában „áldás vagy átok”, hanem a gép, a technika alkalmazása, mégpedig ilyen vagy olyan, tőkés vagy nem tőkés jellegű felhasználása.* Ezt a felfedezést, Marx lényeges megállapítását, a technicizmus mai fel fogásainak kritikája egyik alapvető, sarkalatos pontjaként kellett felidézni.

<sup>20</sup> Uo. 399—400, 402—403.

<sup>21</sup> Uo. 400.

Igaza van Ágoston Lászlónak, aki így értékeli Marx technikaértelmezését, a gép és a gép alkalmazása megkülönböztetését: „A technika és konkrét alkalmazási formái közötti strukturális viszony feltárása már önmagában is nagy jelentőségű elméleti felfedezés volt.”<sup>22</sup> Ehhez rögtön hozzá is fűzhetjük, hogy e felfedezés elméleti értékén túl a munkásmozgalom stratégiai törekvéseinek megalapozásában nagy politikai jelentőségű tettek is minősül.

Marx technikaértelmezése iránymutatás napjainkban is, a munkásmozgalomnak a technikai haladással kapcsolatos állásfoglalásában ma is elsőrendű fontosságú e megkülönböztetés, a technika és a technika alkalmazásának az elhatárolása. A munkásmozgalom a kommunista pártok és a szakszervezetek vezetésével a harcot nem a technikai haladás ellen vívja, amint ezt a burzsoá ideológia szeretné „rábizonyítani”. Burzsoá filozófusok, szociológusok, közgazdászok, pszichológusok a technikai haladás kapitalizmusbeli folyamatainak értékeléséhez gyakran kapcsolják hozzá a munkásosztály ellen hangoztatott rágalmat — „a munkásosztály konzervatív erő, akadályozza a technika haladását, s különösen az automatizálást”. Ennek alapja: „A munkásosztály nem értékeli a munkát, harcol a munka ellen”, ahogyan a jezsuita filozófus, Oswald Nell-Breuning, Hans Achinger és mások rágalmaikban csaló módon állítják.<sup>23</sup>

A technicizmus fegyvertárából kölcsönzi érveit Milovan Gyilas is. A technika — társadalmi viszonyoktól teljesen függetlenül, technicista módon értelmezve, önmagában mint technika — hozzá létre az egyre nagyobb szerephez jutó s egyre önállóbb értelmiséget szerte a világon. Ebből keletkezik az „új baloldal”, a közös gyökerű és célú ifjúsági mozgalmak. Gyilas szerint „az új baloldal, elsősorban a minden eltérés mellett is *közös gyökerű és célú nyugati és keleti ifjúsági és radikális újító mozgalmak azonossága* azon alapul, hogy a modern technika igényei következtében egyre nagyobb létszámú értelmiség alakul ki és ez ma kevésbé függő szerepet játszik a társadalomban és lényegesen önállóbb, mint valaha”.<sup>24</sup> A renegát Gyilas koncepciójában nem túlságosan nehéz felismerni a technicizmusnak a jellegzetes hatásait, ráadásul azt a formáját, amely a kapitalizmus és szocializmus konvergenciáját foglalja magában, az eltérések mellett is közös gyökerű és célú mozgalmaknak a technikából való eredeztetésével.

A baloldali diákmegmozdulások egyébként teljesen érthető módon foglalkoztatják a nyugati országok kommunista pártjait, főként az Olasz Kommunista Párt vitáiban szerepel igen sokat e téma. Nagyon tanulságos vita folyt le 1969 elején a „Rinascita” hasábjain arról a témáról, hogyan alakult a munkásmozgalomban a technikai haladáshoz való viszony. Joggal emelte fel szavát Sergio Ceravolo „A munkásosztály főszerepe” c. előadásában a technikai haladással szembeni nihilista felfogások ellen: „küzdünk kell az ellen a negatív koncepció ellen, amely egyes munkásszektorokban is tért hódított, hogy a tudományos és műszaki forradalom a termelőerők olyan fejlődésére vezet, amelynek során a munkásosztály szerepe a termelésben mennyiségileg és minőségileg elkerülhetetlenül csökken, a műszaki értelmisége pedig oly mértékben megnövekszik, hogy a jövőben már nem a munkásosztály, hanem

<sup>22</sup> Ágoston László: „Ember és technika”, Bp. 1965, 71—72.

<sup>23</sup> V.ö. „Unser Verhältniss zur Arbeit”, Kröner Verlag, Stuttgart 1960; Oswald Nell-Breuning: „Die Stellung der Arbeit. Unter der Werten des Lebens”; Hans Achinger: „Der Kampf gegen die Arbeit”.

<sup>24</sup> Milovan Gyilas: Intés az új baloldalhoz; „Neues Forum”, 184. sz.

a műszaki értelmiség lesz az alapvető termelőerő". Enrico Berlinguer főtitkár pedig a diákmozgalmakban jelentkező nihilista-luddista tendenciák jelentkezése ellen emelte fel szavát, elítélve a technika tőkés felhasználásának következményeit. „A diákmozgalom abból a helyes felismerésből (mintegy megvilágosodásból) indul ki, hogy a tudomány, a kultúra, az oktatás az uralkodó osztályok szolgálatában áll és a társadalmi elnyomás eszköze, de ennek a felismerésnek a nyomán (részint azért is, mert a munkásmozgalom nem javasolt megfelelő alternatívákat) bizonyos fajta kulturális nihilizmushoz jut el, sőt némely paradox esetben a luddista irányvonalhoz, amely a tudomány fejlődésének leállítását, a kapitalizmus számára szükséges szakemberek képzésének megszüntetését javasolja.”<sup>25</sup>

Az automatizálás gyorsabb terjedésének legnagyobb akadálya a munkások ellenállása, mint John Diebold írja,<sup>26</sup> s a munkanélküliség gyors terjedése állítja szembe a munkásokat a technikával. Így azonosul a technika a technika tőkés alkalmazásával ebben a szemléletben, s ezen már semmit sem változtat, ha minden ezzel foglalkozó könyvben, tanulmányban „regi kedves ismerősként” üdvözljük a munkásosztály konzervatívizmusának „bizonyítékaként” a dieselesítés és a villamosítás időszakában munkájához ragaszkodó mozdonyfűtőt... A munkások általában nem a technika ellen hadakoznak, még a „konzervatív mozdonyfűtők” sem. Nem a technika ellen harcolnak, s nem a technikai haladást ellenzik a munkások, hanem azt, hogy a technikai haladás terheit, költségeit a munkásosztállyal fizetessék meg.

Számos dokumentum született a tőkésországokban működő kommunista és munkáspártokban, számos szakszervezeti állásfoglalás hangzott el a technikai haladás mai problémáinak értékeléséről s a munkásosztály, a munkásmozgalom viszonyáról a technikai haladáshoz. Ezek a dokumentumok egyöntetűen állást foglalnak a technikai haladás mint az emberiség nagy lehetősége mellett. Egyszersmind nagyon határozottan elítélik a technika tőkés alkalmazását, ennek következményeit. A munkás a mai kapitalizmusban általában nem technikaellenes, hanem kapitalizmusellenes. Illetőleg, ha a fejletlen, tudatilag elmaradott munkás véleményeiben technikaellenességként fogalmazódik is meg, ez sem a technikát illeti, hanem a technika tőkés alkalmazását. Ez a felszíni technikaellenesség valódi tartalma. Ez húzódik meg az egyszerű emberek technikától való viszolygásai mögött, legalábbis a fűtők „technikaellenességében”, s a munkásmozgalom technikaértelmezését, a technikai haladáshoz való viszony politikai tartalmát csakis ebben az összefüggésben érthetjük meg, valódi jelentéseit feltárva. A kulcs ez esetben is a Marx által feltárt lényeges különbség, eltérés a technika és a technika alkalmazása között. Ez az eltérés eredményez olyan kettősséget, amely a technika igenlése, valamint a technika tőkés alkalmazásának tagadása képében olyannyira jellemző napjaink kapitalista országainak munkásmozgalmára.

A technicizmus ideológiája azonban éppen ezt a lényeges megkülönböztetést igyekszik eltagadni. A technikai haladást önmagában technicista módon vizsgálja. Önmagában, tehát elválasztva attól a talajtól, amely egyáltalán a különböztetést is indokolja, hiszen a technika alkalmazása már maga is tartalmazza a technika adott társadalmi viszonyok általi determináltságának elismerését. Ezért is jelenik meg a technicizmus szemléletében a technikai haladás, a techni-

<sup>25</sup> „Rinascita”, 1969. I. 3.

<sup>26</sup> J. Diebold: „Die automatische Fabrik”, 28.

ka alkalmazása „technika”-ként, mellőzve a technika társadalmi összefüggéseit, társadalmi lényegét. Így csúszik egybe a technika alkalmazása s a technikai haladás magával a technikával, amely mintegy behelyettesíti a technika alkalmazásában elsődleges szerepet teljesítő társadalmi tényezőket. A technika vállalja át a technikát alkalmazó társadalmi viszonyok funkcióját a technicizmus szemléletében. Márpedig a technikai haladás — a társadalmiságában determinált technikai haladás, azaz a technikai haladás a társadalmi fejlődés keretei közé beágyazva — a technikához nem közvetlenül kapcsolódik, hanem közvetítéseken keresztül.

A legfőbb, legdirektebb közvetítő eszközt a technika alkalmazása jelenti. Ez a megkülönböztetés technika és technikai haladás, technika és a technika alkalmazása között így ad lehetőséget arra, hogy helyesen értelmezzük mind a technikát, mind a technikai haladást, a technika alkalmazását. Ez teszi lehetővé, hogy a technika társadalmi hatásait, a technikának más társadalmi jelenségekhez, viszonyokhoz való kapcsolatait reálisan tudjuk áttekinteni. E különbség feltárása tehát rendkívül fontos eszköz a technika helyes értelmezéséhez. A különbség eltagadása viszont közvetlen forrása, formája a technicista jellegű technikaértékeléseknek.

A technika alkalmazásának a szférájában válik rögtön világossá és érthetővé a technikai haladásnak nagyon is eltérő természete, attól függően, hogy arra milyen társadalmi viszonyok közt, kapitalista vagy pedig szocialista társadalomban kerül sor. A *technika szocialista alkalmazásának* legjelentősebb vonásai közé tartozik a *technika humanizálása*: a technika alkalmazása nem öncél, nem pusztán „technikai célokat” követ, hanem — mint minden más társadalmi jelenség, úgy a technika is — humánus tartalmú, jellegű, *a technika az embert szolgálja*. S ez nem is csak magának a technikának a belső természetéből, hanem a technikát *alkalmazó* szocialista társadalom lényegéből következik. Ezzel szemben a technika tőkés alkalmazásából fakad a technika antihumánus jellege — kapitalista módon alkalmazva a technikát, a kapitalizmus antihumánus jellegét átültetve a technika kapitalista alkalmazásának eszközeivel magára a technikára is. Ez a háttérre a technika embertelentítő hatásának: kapitalista viszonyok között a technika a tőkés érdekek szolgálatában, a kapitalista viszonyokból fakadó társadalmi törvényszerűségek megvalósítása nyomán vezet elembertelenedésre, dehumanizálódásra. Tőkés érdekeket szolgál a technika a mai kapitalizmus viszonyai között: a fegyverkezési verseny, a háborúk, általában a kapitalizmus „túlélése”, fennmaradása érdekében használják fel első sorban a technika eredményeit, s ebből is látható, hogy a tőkés alkalmazás adja meg a minősítő jegyeket a technika értékeléséhez. A technika alkalmazása — s nem helyettesíthetjük ezt be magával a technikával, ami önmagában alkalmazhatatlan a társadalmi érettség mércéjeként. Márpedig mítoszként, fétisként magát a technikát állítja előtérbe a technicizmus társadalommagyarázata.

# A SZÜKSÉGSZERŰSÉG ÁRNYÉKÁBAN

(FEJEZETEK A SZOCIALISTA ETIKA TÖRTÉNETÉBŐL. II.)\*

HELLER ÁGNES

Az itt közzétett tanulmányt 1958 elején írtam, az általános etikáról szóló előadásorozat első megfogalmazása után, második megfogalmazása előtt. Az a filozófiai (etikai) álláspont, melyről nézeteimet megfogalmaztam, így azonos az „általános etikáról” írottakban képviselttel. Ezért erre a munkára is vonatkoznak mindazok a kritikai fenntartások, amelyekkel etikai előadásomat ma nézem. Mivel azonban ezeket részletesen kifejtettem „A szándéktól a következményig” című könyvem előszavában, itt nem tartom szükségesnek őket megismételni.

A tanulmány bár elsősorban az etikát elemzi, mégsem csak az etikáról, hanem a marxista társadalomelmélet általános problémáiról is szól. Innen a tanulmány szerkezetére jellemző gondolatmenet, mely egy-egy általános társadalomelméleti kérdésből indít, de *nem azt* elemzi végig, hanem pusztán annak *következményeit* az etikai kérdések megoldására, jobban mondva: meg-nem-oldására.

A gondolatmenet legfőbb hiányossága, hogy bár törekszik a problémák kor-szituációból való „kinövesztésére”, igyekszik megmutatni, hogyan függnek össze az elméleti válaszok a korabeli *mozgalmak* szerkezetével és helyzetével, egy-egy konkrét kérdés elemzése kapcsán mégis oda konkludál, hogy a *válaszok tévesek* voltak. Ebből néha az a látszat keletkezik, mintha létezne a marxista etika valaminő „ideáltípusa”, melyhez egyes gondolkodók közelednek, melytől mások távolodnak. Ez persze *részben* jogosult, hiszen a marxi összkonceptióhoz, különösen pedig a marxi értékpreferenciákhoz való közeledés, illetve attól való távolodás megállapítható és leírható. Egy kész „ideáltípushoz” való hasonlítás azonban mégis ennek az igen bonyolult kérdésnek leegyszerűsítéséhez vezet.

A szövegen csak kevés stiláris változtatást hajtottam végre (így pl. a tanulmány előadásra szánt jellegéből következő stílusán sem változtattam); mai koncepcióm új vonásait itt sem akartam egy régebbi gondolatmenetbe beépíteni. A régi bevezetés első kétharmadát azonban kihagytam, mivel ezt már egyszer beépítettem „Az etika helye a marxizmusban” című cikkembe.

\*

\* Az I. rész a „Történeti Szemle” 1972/I—II-ben jelent meg. Az ott közzétett fejezetek:

1. Van-e az erkölcsnek helye a materialista történetfelfogásban?
2. Szégyenlősség a morál előtt
3. Az erkölcsi szabadság problémája
4. Az osztályerkölcs mint doktrína
5. Erkölcsi hagyomány és szocialista mozgalom

A 6. fejezetet (Etikai utópizmus, etikai pesszimizmus) — mivel szorosan a „Történeti Szemle”-ben megjelentekhez kapcsolódik — itt nem közlöm. — H. Á.

## 7. ERKÖLCS A POLITIKÁBAN

Etikai problémák nemcsak a szorosan vett etikai fejtegetésekben rejlenek. Számos gyakorlati politikai kérdésben, ezek ilyen vagy olyan megoldásában fontos erkölcsi következtetésekkel találkozunk. Magának a politikai tevékenységnek elvont vizsgálata is felvet erkölcsi problémákat. Mi az összefüggés erkölcs és politika között? Milyen hatással van a politikai tevékenység az egyes ember erkölcsére? Nem jönnek-e létre a politikai tevékenységben erkölcsi ellentmondások? Felvet etikai kérdéseket másodsor az egyes intézmények vizsgálata is. Vajon egy adott intézmény ad-e elegendő teret az emberi cselekvés számára? Pozitív vagy negatív tulajdonságok kibontakozását segíti-e elő? S végül ugyancsak felvet ilyeneket a párt- és munkásmozgalom szervezeti formáinak analízise. Bizonyos szervezeti formák célirányítottsága egyenes arányban van-e az egyesek aktivitásának s ezen belül az egyesek pozitív erkölcsi tulajdonságainak fejlesztésével vagy nem? Milyen szervezeti formák a legelőnyösebbek ebből a szempontból? Mindezek a kérdések felvetődnek az általunk elemzett korszakban is.

### a) POLITIKA ÉS ERKÖLCS

Politikai tevékenység és erkölcs viszonya olyan gondolkodók számára, mint Kautsky, Mehring, Plehanov, Bebel, Jaurès, teljesen problémamentes. A politikai tevékenység önmagában erkölcsfejlesztő, és ez az egyetlen, melyben az ember erkölcsisége kifejlődhet — ez mindegyikük közös véleménye. Ennek egyik oka a kétségmentes bizalom saját politikájuknak mint politikának fel-tétlen és abszolút, jogos és helyes voltában. Hozzájárult ehhez továbbá a német és francia szociáldemokratáknál az a tény, hogy viszonylag súlyosabb megrázkódtatások nélküli korszakban fejtették ki tevékenységüket, s így nem is merültek fel olyan politikai konfliktusok, melyek komoly erkölcsi ellentmondást rejthettek magukban, vagy ha felvetődtek, akkor inkább elméletileg, mint gyakorlatban. De ez azután mechanizmussá vált, olyannyira, hogy mikor a politikának fel *kellett* volna már vetnie ilyen konfliktusokat — a háború előkészítésének és későbbi éveinek korszakában —, akkor is csak kivételesen, Max Adler később elemzendő munkájában találkozunk politika és erkölcs viszonyának legalább elméleti felvetésével.

Mindez szintén problémamentes *citoyen pátoszt* hozott létre. A problémamentességet itt azért hangsúlyozzuk, mert ilyen *citoyen* pátozzsal találkozunk és még találkozni fogunk a *narodnyik-nihilistáknál* is, de itt már tevékenységük, az egyéni terror, morális ellentmondásainak tudatosítása alapján és azzal együtt. Különösen erős és szenvedélyes ez a *citoyen pátosz* Jaurèsnél és Plehanovnál. Plehanov szerint az olyan morális tartás, mely nem csap át politikai tevékenységbe, tartalmatlan és értelmetlen: „Az individuumok tökéletesítik magukat, felszabadítják szellemüket, megtisztítják akaratukat. Ez természetesen kitűnő. De tökéletesedésük vagy oda vezet, hogy megváltoznak a társadalomban az emberek kölcsönös viszonyai — *s akkor az erkölcs politikába csap át* —, vagy nem érinti ezeket a viszonyokat, s akkor az erkölcs nemsokára stagnálni kezd; az egyének erkölcsi öntökéletesítése ekkor öncéllá válik, ami annyit jelent, hogy elveszti minden gyakorlati értelmét, és a tökéletesedett individuumoknak másokhoz való viszonyukban már nem szükségletük az

erkölctől tanácsot kérni. *Ez azonban annyit jelent, hogy az erkölcs megsemmisíti önmagát.*<sup>1</sup>

Szép és az adott korszakra valóban érvényes gondolatok ezek. De az, hogy Plehanov ebben minden korra és emberre érvényes tételt lát, mutatja, hogy elképzelhetetlen számára olyan kor, melyben nincsenek pozitív tartalmú mozgalmak, melyekben ezért a politikától való visszahúzóds és az egyéni tökéletesedésre való korlátozódás is politikai tett lehet. Az ókori epikureizmus erkölcsi törekvéseit pl. ezek szerint egyértelműen el kellene vetni. Ezen elméleti gyengeség ellenére itt mégis a jogos pátoasz a lényeges. Mert olyan korokban, melyekben van és lehetséges viszonylag haladó tartalmakkal teli politikai harc, kétségtelen, hogy ez jóval magasabb erkölcsi tökéletesedésre *emelheti* az embert. S ilyen korokban a visszahúzóds nem lehet nemes, mint az epikureusoké, hanem mindig magán viseli a filiszterség bélyegét.

Ezt a citoyen pátoaszt Plehanov is, mint Kautsky, az értelmes egoizmus elvének felújításával támasztja alá. A morális tökéletesedés az egyéni érdekezhez kapcsolódik, de az egyéni érdek csak az „általános” érdekért folyó harcban nyerhet kielégülést: De ezekkel a szavakkal: „általános érdek”, „elhagyjuk az *individuum és individuális erkölcs* álláspontját, és a társadalom, a politika álláspontjára helyezkedünk”<sup>2</sup>

Mindenekelőtt érdekes, hogy Plehanovnál és Kautskynál egyaránt találkozunk — ha különböző formák között is — az erkölcs és priváterköles azonosításával. Ha a valóság megváltoztatására és nem csak öntökéletesítésre törekszünk, akkor az erkölcs „politikába csap át”, ha az „általános érdek” vezetiteinket, akkor a „politika álláspontjára helyezkedünk”. Látható mind ebből, hogy Plehanov és Kautsky — helyenként — az erkölcsöt valaminő külön *szférának* tekintették (privátszférának), s ezzel szemben a politikát egy másfajta szférának, mely az előbbinél — az erkölcsinél — általánosabb, magasabbrendű. Ugyanakkor: az „általánosra” való vonatkozást (a privátszféra elhagyását) azonosították a politikai tevékenységgel, holott az általánosra való közvetlen vonatkozás egészen különböző tevékenységtípusokban, illetve magatartásokban realizálódhatik. Most nem beszélünk olyan tevékenységtípusokról, mint a tudományos, a filozófiai vagy a művészi tevékenység. Csak arra utalunk — mint azt az epikureizmus említésekor már jeleztük —, hogy a politikai tevékenységtől való tartózkodás is lehet az „általánosra” való vonatkozás következménye, hogy az effajta általánosság motíválhatja legszemélyesebb cselekvéseimet és viszonyaimat is.

De térjünk vissza a politikai tevékenységhez. Az kétségtelenül igaz, hogy egy viszonylag progresszív, pozitív értéktartalmú politikai mozgalomban való aktív részvétel erkölcsileg is magasabb fokra emelheti az embert a visszahúzóds filiszternél. De az az igazság, hogy emelheti, még korántsem annyit jelent — mint ezt Plehanov hitte —, hogy *feltétlenül* és *minden vonatkozásban* de facto magasabbra is emeli. Plehanov egyértelmű, egyenes arány viszonyt tételezett a politikai aktivitás méretei, mértéke és az erkölcsi tökéletesedés között. Ez a leegyszerűsítés onnan származott, hogy figyelmen kívül hagyta az erkölcsi viszony differencia specifikáit, nem utolsósorban magát a *szándékot*. Nem tette kérdésessé, hogy egy politikai mozgalomhoz mindenki csupán az általános „érdekek”, célok megvalósításának egyértelmű motívációjával csat-

<sup>1</sup> G. V. Plehanov: „Izbrannije filozofszkije proizvegyenyija”, V, Moszkva 1958, 488.

<sup>2</sup> Uo. 489.

lakozik-e. De ez éppenséggel nem mindegy. Ugyanazon politikai mozgalomhoz lehet ugyanazon aktivitással, de egészen eltérő szándékkal csatlakozni. Egy haladó, pozitív értéktartalmú mozgalomhoz csatlakozhat valaki azért is, mert ebben látja karrierje megteremtésének feltételeit. Ezt a tényezőt pedig Plehanovnak figyelembe kellett volna vennie, hiszen éppen ő vallotta azt, hogy a szocialista mozgalom „a szükségszerűség” felismerésén alapul, tehát győzelme már előre biztosítva van. Egy törtető pedig mégsem ítéhető meg erkölcsileg *ugyanúgy*, mint az az egyén, aki az ügynek a cél érdekében rendeli alá magát. Az, hogy a karrierista is „tökéletesedik” erkölcsileg a politikai tevékenységben, korántsem tekinthető bizonyosnak. Ez esetenként, egyénileg ítérendő meg. Mindezek természetesen közismert dolgok. Csak azért említettem őket, hogy lássuk: az erkölcsi viszony specifikumának fel nem ismerése vezette itt Plehanovot megint — jogos citoyen pátozával együtt — a leegyszerűsítéshez.

Ám nemcsak az a probléma, hogy Plehanov a politikai tevékenység és morális tökéletesség intenzitása között mechanikus egyenes arányt tételez, hanem hogy magát a morális tökéletességet ellentmondásmentesnek fogja fel. A politikai tevékenységben formálódó morális fejlődés szerinte — az individualizmus önfejlesztésével szemben — semmiféle erkölcsi ellentmondást nem tartalmaz. Emlékezzünk: „Minél energikusabban harcol egy ember társadalmi eszményeinek megvalósításáért, minél nagyobb önfeláldozása ebben a harcban, annál magasabbra emelkedik az *erkölcsi fejlődés létrafokain*.”<sup>3</sup> S itt nem léphet fel semmiféle morális ellentmondás.

Meg kell állapítanunk, hogy a forradalmi demokrata Csernisevszkij ezt a problémát sokkal összetettebben látta. Ő is, mint forradalmár, legmagasabbrendűnek a társadalmi tevékenységet értékelte, ő is úgy vélte, hogy csak ebben érheti el az ember az erkölcsi tökéletesedést. De ő látta azokat az erkölcsi ellentmondásokat is, melyek mindamellet és ezzel együtt a politikai tevékenységben létrejöttek. A politikai tevékenység útja — az ő szavaival élve — nem a Nyevszkij Proszpekt sima járdája. Ebben a tevékenységben az ember csizmája sáros lehet. Aki fél attól, hogy bepiszkítja magát, az ne vállalja magára ezt a tevékenységet. Tehát Csernisevszkij látta, hogy a politikai tevékenység gyakran morális ellentmondásokkal jár és erkölcsi áldozatokat is követel. Gyakran bizonyos bűnök választását és vállalását is. Csernisevszkij citoyen pátozsa így mélyebb belátásból fakad, mint Kautskyé vagy Plehanové.

Hogy mennyire általános volt a citoyen pátozós ellentmondásmentessége, nemcsak Plehanovnál, de másoknál is, azt világosan jelzi az 1903-ban lezajlott vita Bernhardt, Mehring és Kautsky között a pártmorálról.

Bernhardt egy polgári politikussal száll vitába cikkében. E polgári politikus szemére veti a szociáldemokráciának, hogy hazudik tömegeinek. Bernhardt így védi meg pártját:

„Hart . . . helyteleníti, hogy a párt vezetői saját körükben a nap eseményeiről, saját pártjuknak ebben való részvételéről objektív ítéleteket alkotnak és nyilvánosan azután egészen másként beszélnek. A tény vitathatatlanul igaz. De Hart téved abban, hogy ez a tömegek miatt történik; ez a cél miatt történik.”<sup>4</sup>

Majd tovább:

„Ne hazudj, mondják, ahogy nekik ezt betanították, a filiszterek . . . A pártvezető . . . aki meggondolja, hogy a párttagok éppen most jöttek a tömegeből

<sup>3</sup> G. V. Plechanov: „Kunst und Literatur”, Dietz Verlag, Berlin 1955, 828.

<sup>4</sup> Idézi Kautsky „Parteimoral” c. cikkében, „Die Neue Zeit”, 1903/12, J. L. B. 602.

és ennek az erecének nyomait még magukon viselik, teljes tudatossággal ennek megfelelően irányítja tehát beszédét és hallgatását. Éretlen gyermekek előtt is elhallgatnak szülők és tanítók egyet s mást, más dolgokat bizonyos fokig másként magyaráznak, mint ahogy a valóságban látják, már csak a leegyszerűsítés kedvéért is, és senki sem szidja ezért őket hazugoknak.<sup>5</sup>

Mind Mehring, mind Kautsky — teljesen jogosan — fel voltak háborodva ezeken a fejtegetéseken. De felháborodásukban nemcsak a megoldást utasították vissza, hanem egyúttal azt is, hogy *ilyen probléma egyáltalán felvethető*. Mehring szerint ez nem más, mint a nietzscheanizmus alkalmazása a pártmorálra. Kautsky pedig azt írja: lehet, hogy *más* pártoknál tényleg léteznek ilyen jelenségek, de a szociáldemokráciától ez mindig távol állt és távol is fog állni.

Pedig itt politika és morál egy reális ellentmondása van felvetve. Most zárjuk azt a kérdést, hogy nincs olyan párt, mely ellenségeinek mindig és minden körülmények között igazat mondana. Problémánk az: egyáltalán szükségessé válhat-e, hogy egy párt saját tömegeinek bizonyos konkrét körülmények között ne mondjon igazat vagy ne mondja meg a teljes igazságot? S még tovább szűkítve kérdésünket: előfordulhat-e ilyen haladó tartalmú tömegpártnál?

E kérdést munkánk keretei között természetesen nemhogy kimeríthetnénk, de még kiterjedtségének körvonalait sem tudjuk jelezni. Csak arra korlátozó-dunk tehát, ami Kautsky és Mehring álláspontjának megítéléséhez szükséges.

Kétségtelen, hogy a társadalmi fejlődés lényege tekintetében haladó tartalmú tömegpárt nem hazudhat tömegeinek, hiszen éppen az igazságból nyeri erejét és tömegeit. Ez választja el a reakciós tartalmú tömegpártoktól, pl. a fasiszta pártoktól. Az előbbiből következik, hogy haladó tartalmú tömegpárt vezetői nem titkolhatják el tömegeik előtt az objektív fejlődésnek azokat az ellentmondásait, melyekbe beleütköztek, a viszonylagos kerülőutaknak mint kerülőutaknak a szükségességét, még akkor sem, ha ezek nem voltak előre láthatók, tehát ha esetleg ellentmondanak korábbi tételeknek és próféciáknak. Nem titkolhatják el megint csak azért, mert ennek „eltitkolásával” elmélet és gyakorlat között olyan szakadék keletkezik, melyet a tömegek igen hamar észlelnek, s melynek észlelésével pártjuktól érzésben és gyakorlatban szükség-szerűen eltávolodnak. A hazugság károssága ezekben az esetekben nem mint morális kérdés vetődik fel, hiszen ez *politikailag is ártalmas*. Hogy itt mennyire nem csupán és nem elsősorban erkölcsi kérdéstről van szó, mutatja az, hogy az elmélet és gyakorlat közötti szakadékot a tömegek akkor is hazugságnak érzékelik, ha a vezetők részéről egyáltalán nincs szó tényleges megtévesztési szándékról, hanem egyszerűen arról, hogy az új szituációt, annak bonyolultságát, ellentmondását korábbi és jelenlegi elméleteikkel maguk sem veszik észre és nem tudatosítják.

Míg az előbbi esetekben a hazugság politikailag és morálisan ártalmas, tehát itt politika és morál között semmiféle belső konfliktus nem jöhet létre, minden párt életében vannak olyan *egyes konkrét esetek*, egyes tények és egyes célkitűzések, melyeket illetően a megtévesztés vagy legalábbis a hallgatás — ami hallgatólagos megtévesztés — elkerülhetetlen. Így pl. — illegális pártnál — egyes konspirációs titkokat kétségtelenül el kell hallgatni, sőt, ebben a vonatkozásban egyszerűen megtévesztésre van szükség. De ez nem okvetlenül csak konspirációs titkoknál van így. Az *egyes esetekben* való megtévesztés lehet politikailag helyes, ami azonban nem szünteti meg a benne rejlő morális ellent-

<sup>5</sup> Uo. 604.

mondást az egyes ember számára. Itt tehát az erkölcs és politika közötti egység már igen éles ellentmondásokon alapuló egység. Ismétlem, ez az ellentmondás csak addig a fokig nevezhető szükségesnek, s addig a pontig ad minden morális negativitás ellenére is az egyes ember számára morális felmentést, amíg nem jön létre elmélet és gyakorlat ellentéte. (Ennek az ellentétnek persze nemcsak az a jelenség lehet az egyetlen oka, melyet az előbbieken kiragadtunk.) Kétségtelen, hogy nincs olyan politika és nincs olyan párt — legyen az a leg-  
haladóbb és legtisztább —, amely ebben a vonatkozásban a hazugságot teljesen ki tudja kerülni. Bár nem ismerem minden részletében az általunk tárgyalt kor szociáldemokráciájának történetét, bizonyos vagyok benne, hogy ilyen természetű hazugságok nem voltak ott sem kikerülhetők.

Azért elemeztem ezt a kérdést viszonylag hosszan, mert itt két alapvető morális magatartásnak, a hipokrizis és a cinizmus magatartásának kérdésével találjuk magunkat szemközt. Bernhardt álláspontja kétségtelenül cinikus. Miután ő sem választja el a hazugság különböző típusait, helyesel minden hazugságot és megtévesztést. Helyesli őket politikailag és ezzel úgy gondolja, hogy egyúttal morális mivoltukat is igazolja. Ő is mechanikus kapcsolatot tételez erkölcs és politika között. Csakhogy Plehanov azt állította, hogy minden haladó politika egyúttal morális is, míg Bernhardt azt, hogy minden immoralitás jogosult és elveszti immorális jellegét, feltéve, ha haladó célokat szolgál. Két, *tartalmában* lényegesen különböző álláspontról van szó. Az egyik szerint a „szent” cél eszköze okvetlenül szent — ez legrosszabb esetben naivitás —, másik szerint a cél szentesíti az eszközt — ez pedig nyílt cinizmus. Bernhardt emellett nézeteinek igazolására olyan, az abszolút monarchia idejéből ránk maradt ízetlen hasonlatokkal él, mint a gyermekek és a néptömegek összevetése, elfelejtve azt, hogy a néptömegek felnőtt emberekből állnak, akiknek osztálytudata és élettapasztalatai lehetővé és szükségessé teszik a tényleges igazság megismerését. Mehringnek teljesen igaza van, mikor Bernhardt nietzscheanizmusáról beszél.

De mit mondjunk arról az álláspontról, mely e probléma felvetését minden vonatkozásban értelmetlenné tartja és a probléma létét is tagadja? Azt, hogy helyesen tagadja a hazugság szükségességének általános hirdetését, mert ez a hazugság amellett, hogy nem szükséges, káros is. De helytelen, hogy nem különbözteti meg ettől azt a hazugságtípust, mely lehetséges és mely egyszerűen *létezik*. Ennek a létezőnek nem létező problémaként való taglalása szintén hasadékot teremt elmélet és gyakorlat között, és következetes alkalmazásban hipokrizishez vezet. Mert a hipokrizis a tényleges erkölcsi konfliktusok eltagadásának gyermeke. Mindezzel korántsem akartam állítani, hogy Kautsky vagy Mehring hipokraták voltak. Csupán azt, hogy morál és politika lehetséges ellentéteinek fel nem ismerése olyan objektív veszélyeket rejt magában, mely bizonyos körülmények között hipokrizishez vezethet. Persze csak spontán, mondhatnók, objektív hipokrizishez. Mert a kifejtett, az abszolút hipokrizis az ellentét *felismerésének és tudásának tudatos elhallgatásán, tudatos megtévesztésén* alapul. Ez ellen a tényleges ellentmondások nyílt felfedése és minden konkrét körülmények közötti nyílt kimondása a legjobb preventív eszköz.

---

Eddig azokról a gondolkodókról beszéltünk, akik nem látták a politikai cselekvésben felmerülő lehetséges erkölcsi ellentmondásokat. Most vessünk egy pillantást az ellenkező álláspontra. Sorel, éppen úgy, mint Bernhardt, lát

ilyen ellentmondásokat, sőt, ott is lát, ahol ilyenek nincsenek. De ő Bernhardt-tal szemben ebből minden politikai cselekvés negativitására és ezért elvetésére következtet.

Sorel a politikus embereket megvetően optimistáknak nevezi. Ő nem szereti az optimistákat, mint amilyenek a görögök voltak — közöttük elsősorban Szókratész — vagy a reneszánsz emberei. Ezeket a politikus optimistákat könnyen kielégítik a kis reformok, és ha egyszer uralomra kerülnek, a boldogság gyors bekövetkezésének elmaradásaért majd mindig az egyeseket okolják. Ezért az optimisták kegyetlenek. Ezzel szemben szereti a keresztény és kálvinista pesszimizmust. A pesszimista determinista ezért nem bízik a politikai cselekvésben, csak a katasztrófában.

A politikai cselekvés vezetett el Sorel szerint a szocialista parlamentarizmus-hoz, mely a munkásosztály történelmi hivatásának feladásával egyértelmű.

Sorelnak a politika ellen felhozott konkrét érveivel a következőkben — az erőszak kérdését tárgyalva — még találkozunk. Egyelőre elég leszögezni annyit, hogy az opportunistá politikat Sorel azonosította a politikával általában. S ezen túlmenően, opportunistá politikának bélyegzett mindent, ami nem is volt az. Opportunizmus címen elítélte pl. a munkásosztály bárminő beavatkozását a polgárság politikai küzdelmeibe. A politikával szembeni negatív álláspontja így kölcsönhatásban van minden hagyomány elvetésére vonatkozó elméletével, a munkásosztálynak más osztályoktól való elszigetelési törekvéseivel, minden politikai intézmény anarchista elvetésével, minden evolúcióra való törekvés elítélésével. Akinek szemében a citoyen elvetendő, polgári, gyanús, illuzionista és optimista, hogyan érezhetné magában és becsülhetné másokban a citoyen pátozt?

---

Az egyetlen munka, melyben politika és morál kérdése konkrétan és differenciáltabban vetődik fel: Max Adler „Politika és morál” c. broszúrája. A broszúra 1918-ban, a világháború felvetette problémák hatására íródott. Miért tárgyalunk ilyen viszonylag késői munkát e tanulmány keretei között? Azért, mert a problémák felvetése és megoldása még tipikusan az általunk tárgyalt korra jellemző. Ha pl. e kérdés O. Bauer számára 1905-ben felvetődik, bizonyosan ugyanilyen választ ad rá. Elöljáróban még meg kell jegyezni, hogy e kor politikai harcainak körülményei között igen progresszív munkáról van szó. A mű az imperialista ideológiák ellen íródik és a szovjet békedekrétum dicséretével fejeződik be. Ezért jogos témánk követelményei szerint Adler egész életművétől is elszigetelve vizsgálni

Adler polémiája egyrészt Scholz és O. Baumgarten, másrészt Vierkant ellen irányul. Az első kettő az imperialista agresszió védelmére vállalkozott. Szerintük a „növekedés” eszméje szentesíti az érdekében felhasznált eszközöket. Az utóbbi a háborút véletlennek tartja a kapitalista állam szempontjából. A háborúkat ki lehetne küszöbölni, ha a politikát „etizálnánk”.

Adler mindkét állásponttal szembenáll.

Adler azt állítja, hogy az osztálytársadalmak körülményei között politika és morál ellentéte szükségszerű. „Akkor természetesen politika és erkölcs reménytelen ellentétbe jut, mert az erkölcs mint az emberi közös akarat rendszere sohasem változtatható át egyes osztályok különleges érdekeinek igazoló-jává.”<sup>6</sup> De már ebben a tendenciájában helyes kiindulópontban is világossá

<sup>6</sup> Max Adler: „Politik und Moral”, Verlag Naturwissenschaften, Lipcse 1918, 21.

válik Adler alapvető elméleti gyöngesége. Az ti., hogy bár helyesen látja, hogy minden osztályerkölcs elidegenedett erkölcs, ebből arra következtet, hogy minden politika — mint osztálypolitika — morális tartalma vagy tartalmi lehetősége negatív, sőt *egyaránt* negatív.

Ebből a szempontból vizsgálja meg cél és eszköz viszonyát is. Tagadja a „cél szentesíti az eszközt” gondolatát. Akkor sem lehet szó szentesítésről, ha a cél a *közérdeket* fejezi ki: „De semmiképp sem következnek a közérdek ilyen előtérbe állításából, hogy képes lenne egy erkölcstelen cselekedetet erkölcsössé változtatni.”<sup>7</sup> Sőt, a későbbiekben tagadja, hogy ilyesmiről egyáltalán szó lehet: „Ahol tehát erkölcstelen erők és eszközök válnak szükségessé, ez biztos jele annak, hogy már nem lehet szó az egész javáról, ha még ezt a névjegyet fenn is tartják.”<sup>8</sup> Ahol immoralis eszközre van szükség, ott elérte az ahhoz a ponthoz, ahol az adott társadalom számára *nincs tovább*. „Ekkor nem egy más erkölcs szükséges, hanem egy más életrendszer.”<sup>9</sup>

A következtetés első fele szemelláthatóan téves. A történelemből jól tudhatjuk — s e példákat Adler is jól ismerte —, hogy immoralis eszközök felhasználása egy célhoz korántsem jelenti az egyes társadalmak életében a „nincs tovább”-ot. Az immoralis eszközök felhasználásában a feltörekvő burzsoázia sem volt éppen kicsinyes, s hol voltunk még akkor a „nincs tovább”-tól. S nem a burzsoázia itt az egyetlen példa. — Adler álláspontja persze érthető. A kapitalizmus szülte világháborúban sokak előtt *hirtelen* vált láthatóvá, hogy a látszólag békés és „erkölcsös” imperializmus mennyire lerombolta az egyes emberek erkölcsi erőtartalmát — ez majd csak a fasizmusban nyilvánult meg még ennél is élesebben —, s ebből vonta le a konkrét „nincs tovább” következtetést. Mindez azonban nem változtat a következtetés egyoldalúságán.

De ehhez a téves következtetéshez maga a kiindulópont vezetett belső következetességgel. Semmiféle közérdek nem tehet valami „erkölcstelen” erkölcsössé, az egész javát nem szolgálhatják *soha* erkölcstelen eszközök — állítja. De mi szolgálja az osztálytársadalmakban az „egész javát”? Mi az „egész”? Az emberiség? De hiszen akkor semmiféle politika nem lehet semmiféle vonatkozásban erkölcsi tartalmú! Az egyik osztály osztálypolitikájában — még ha az haladó is — sok minden nem szolgálja a másik javát. Az egyik nemzet nemzeti politikája többnyire szemben áll más nemzetek tagjainak „jával”. A francia forradalom sem szolgálta az egész javát! Egyrészt nem a nemesekét. Másrészt a munkásokét is csak bizonyos vonatkozásokban. Ezzel az „egész javával” — legalábbis az osztálytársadalmak történetében — nem jutunk célhoz.

Ígaza van Adlernak, mikor visszautasítja a „cél szentesíti az eszközt” elméletét, minthogy ez a hitvány célok hazugsága. Ugyanakkor elkerüli a figyelmét, hogy maga a kérdésfelvetés helytelen. Mert minden célnak megvannak a maga adekvát eszközei. Ha egy célhoz az adekvát eszközöket használjuk fel, akkor nincs szükségük „külön” szentesítésre. A túlnyomóan negatív értéktartalmú célokhoz többnyire a negatív értéktartalmú eszközök az adekvátak. (Az imperialista háború folytatása mint *cél* negatív értéktartalmú, így eszközei ehhez adekvátak.) Egy pozitív értéktartalmú cél (így a szocializmus) megvalósításának eszközei viszont nem lehetnek túlnyomóan és folyamatosan negatív-

<sup>7</sup> Uo. 28.

<sup>8</sup> Uo. 29.

<sup>9</sup> Uo.

vak, mert akkor *nem vezetnek* a célhoz, tehát inadekvátak ahhoz. Arról már beszéltünk, hogy egyes esetekben morálisan ellentmondó eszközöket e cél érdekében is kell használni, de mindig annak *tudatosításával*, hogy itt a cél értéktartalmával ellentétes eszközről van szó. A fentiekből következik, hogy „a cél szentesíti az eszközt” is mindkét esetben (negatív vagy pozitív célok esetében) irreleváns megállapítás. De kétségtelenül pregnáns ideológiai tartalommal. Mert míg a „cél szentesíti az eszközt” a politikai aktivitás negatív cél-tartalmának eltakarására hivatott, addig a „cél nem szentesíti az eszközt” a politikai harctól való visszahúzódás ideológiája.

Ezt a következtetést aztán Adler le is vonja. Idézi Goethe mondását: „A cselekvő mindig híján van a lelkiismeretnek; csak a szemlélőnek van lelkiismerete.”<sup>10</sup> — Ezt a gondolatot pedig úgy interpretálja, hogy aki morális akar maradni a jelen körülményei között, az nem vehet részt a politika „tobzódásában”. Annak vissza kell húzódnia a „magánmorálba”. Az „állami morál” hipokrita, de a „magánmorál” *igazi* erkölcs. Még hozzá egyetemes érvényességű.

Ez az elmélet *minden* tevékenység tagadásához vezetne. De Adler, mint szocialista, mégsem óhajt ide konkludálni. Azt akarja végül is megvizsgálni, hogy az erkölcs *milyen felfogása* mellett lehet erkölcsösen cselekedni? Semmiképp sem azon tudat alapján, hogy helyesnek látott céljaim érdekében másokat is e cél megvalósítása irányában politikai cselekvésre készítek. Ez szerinte hegeliánus morál lenne. A hegeli morál azonban Adler koncepciójában sovíniszta, mert hiszen mindenki elmondhatja, hogy ismeri a világtörténelem célját. (Ez természetesen nem igaz. De nem szükséges a „világtörténelem célját” ismernem, hogy egy mozgalom, akció céljait választhassam, s azok választására másokat is rábeszéljek.) A megoldás az, hogy cselekedjen mindenki privátmoráljának megfelelően. Mivel a privátmorál az örök és általános, ennek követése olyan cselekvéshez vezet, mely az adott társadalmat felszámolja, s a privátmorált általános morállá teszi. „Nem szükséges egy különleges morálhoz eljutni, csak magukat azokat az állapotokat és érdekeket kell megváltoztatni, melyek az általános morált érvényesülésében akadályozzák.”<sup>11</sup>

Az örök, társadalmi választástól független „privátmorál” ilyen mervé választása az ördögtől eredt politikától elméletileg ugyanolyan utópizmushoz vezet, mint amit az általunk elemzett kor számos más gondolkodójánál már tapasztaltunk. Ha a szocializmusban azon nyomban megvalósul az „örök morál”, akkor ott természetesen vagy nem lesz politika, vagy pedig a politika nem fog semmi morális ellentmondást tartalmazni. S Adler következtetése valóban az, hogy a kapitalizmus felszámolása azonnal *abszolút* morálissá teszi majd a politikát. S mivel ő a szocializmusban tételezi az államot, ahhoz az abszurditáshoz jut, hogy az osztálytársadalmakban az állam ugyan szembenállt az erkölccsel, de a *szocializmusban az állam az erkölcs megvalósítója lesz*. Politika és morál tehát az osztálytársadalmakban abszolút ellentét, a szocializmusban abszolút egység.

S végül mit jelentett mindez a gyakorlat számára? Ha a helyes cselekvés csak a „privátmorálnak” megfelelő cselekvés, a gyakorlati politika piszkától való tartózkodás, igen kevés az esély ahhoz, hogy az adott társadalmat megváltoztassuk. Akkor a kapitalizmus „nincs tovább”-ja csak regisztrálás vagy legfeljebb kétségbeesett felkiáltás marad, de nem változik „megteszem a ma-

<sup>10</sup> Idézi Adler: uo. 34.

<sup>11</sup> Uo. 33.

gamét azért, hogy ne legyen tovább"-á. Az a kétségbeesés pedig, mely nem változik cselekvéssé, mit sem ér.

Míg Plehanov és Kautsky a haladó politikai tevékenységért lelkesedett, míg Sorel a haladó politikai tevékenységet is elveti, addig Adler csak reakciós politikai tevékenységet tételez. Mert Adler — mint láttuk — a munkáspolitikai kérdését fel sem veti. Pedig itt foglalkozhatott volna azzal a *konkrét problémával*, mennyire volt morálisan is negatív a szociáldemokrácia részvétele a háborúban. Bár lehetséges, hogy éppen ennek a ténynek következménye, hogy nem ítéli el ugyan a párt politikáját, mégsem ezt tartja a cselekvés helyes útjának általában.

#### b) A BLANQUIZMUS KÍSÉRTETE ÉS AZ EGYETEMES SZTRÁJK MÍTOSZA

Hogy a politika erkölcsi ellentmondásosságának tényét a korabeli szociáldemokrata ideológusok nem fedték fel, abban nagy része volt annak, hogy az erőszak problémája, ami ennek az ellentmondásosságnak tényét mindig újra és újra közvetlenül előtérbe állítja, egyáltalában nem játszott náluk szerepet. Amennyiben foglalkoztak vele, akkor vagy csupán negatívan — mint az egyéni terror és a blanquizmus kritikájánál —, vagy a proletárforradalomra utalva pozitívan ugyan, de nem mint a nap, mint a jelen tevékenységre készítő aktuális kérdésével. Nem volt szemükben aktuális a másik kérdéskomplexum, amely ezt az ellentmondást más síkon, de szintén felvetette, a bürokrácia problémája sem. Mindezeket a kérdéseket így elsősorban nem marxista szocialisták feszegették.

Mielőtt az erőszakkal kapcsolatban felvetődő néhány probléma elemzésébe belefognánk, meg kell jegyeznünk, hogy azokkal a polémiákkal, melyek Lenin proletárdiktatúra-interpretációja ellen irányultak, e korszak tárgyalásának keretei között megint csak nem foglalkozhatunk. Mondhatnánk, hogy elemzésünk tárgya e kérdéskomplexum erkölcsi tartalma a proletárdiktatúra elmélete és gyakorlata aktuális felvetődésének koráig.

Az addigi történelem klasszikus győztes forradalma a francia forradalom volt. E kor szocialistáinak elképzelései az erőszakról ezért nem utolsósorban a francia forradalomhoz való viszonyukban tükröződtek. Különösen abban, hogyan ítélték meg a *jakobinus* uralom tetteit s mit tekintettek jakobinizmusnak.

Jaurès — aki könyvet írt a francia forradalomról — lángol Robespierre-ért és a jakobinizmusért. Szemében a jakobinizmus tettei minden forradalmi tett példái és előképei. Igazat ad nekik Danton és az hébertisták kivégzésében, mert hiszen a forradalom nem adott időt vitatkozásra és meggyőzésre. Büszkeséggel ír a királygyilkosságról, arról, hogy a francia „királygyilkos nép”. Csupán a szeptemberi gyilkosságokat ítéli el, mert azok a gyávaság szüleményei és szükségtelenek voltak. Itt fűzzük hozzá, hogy Jaurèsnek az a kijelentése, mely szerint az erőszak a gyengeség jele, s melyért Sorel olyan kitartóan támadta, az uralkodó pozícióban levő osztály erőszakára vonatkozott — s ezt illetően van is benne némi igazság. A *francia forradalomban* is csak a szükségtelen, a „gyávaságból eredő” erőszakot, mint amilyenek a szeptemberi vérengzésekét ítélte, tekintette a gyengeség jelének. Ez pedig semmiképp sem bizonyítéka az opportunizmusnak, mint Sorel állította.

Forradalom és jakobinizmus iránti rajongásában azonban Jaurès kétség-telenül nem tud néhány tényleges problémával szembenézni. Az egyik — amit nemcsak a szindikalisták és anarchisták, hanem Kautsky is problémának látott

— az, hogy a jakobinus diktatúrát kisebbség gyakorolta a többségen. Jaurès ezt a problémát azzal tolja félre, hogy a jakobinizmus végrehajtotta társadalmi forradalom az egész nép akaratát fejezte ki, s hogy a társadalom forradalmi átalakításával a nép egyedeinek nagy többsége egyetértett. De az egyetértés az átalakulás *tartalmával* nem jelentett mindig egyetértést annak *módszereivel*. Olyan tény ez, amit Jaurès kortársa, Anatole France kitűnően ábrázolt híres regényében. Mi nem a jakobinizmus iránti rajongást rójuk fel Jaurèsnek, hanem azt, hogy ez a rajongás együtt járt bizonyos fontos belső ellentmondások eltagadásával.

Hasonló a helyzet a jakobinizmus moráljának megítélésénél. Jaurès kitűnően elemezte Robespierre erkölcsi tartásának egy lényeges vonását: „benne megvolt az erényesség magabiztossága, az a tirannikus szokás, hogy mindent saját lelkiismeretének mércéjén mérjen meg”.<sup>12</sup> De ezt csak leírja, anélkül, hogy kritizálná, anélkül, hogy megmutatná, mennyire elfogadhatatlan ez a tirannikus morál csak viszonylag hosszabb időre is a néptömegek számára.

A jakobinus terror és morál szinte ellentmondásmentes igenlése is mutatja, milyen erősen gyökeredzett Jaurès citoyen pátosza a francia hagyományban; kifejeződése volt többek között annak is, hogy nála az állam kritikája egyáltalán nem játszott szerepet. Az államszervezet Jaurès szerint egyaránt felhasználható jóra és rosszra. Ezért váltja ki ő még jobban a szindikalisták és anarchisták ellenszenvét, mint azok a politikusok, akik valóban opportunisták, de legalább elméletben ostromozzák az államot. Ezt az elméleti gyengeséget nem akarjuk mentesíteni, ha megmutatjuk kapcsolatát éppen a forradalmi hagyományhoz való ragaszkodással.

Az „erény és terror” iránti szimpátiától vezetettve Jaurès a blanquizmust sem veti el a *limine*. Amit kárhoztat benne, az az összeesküvő forma. Ő a széles munkástömegmozgalmat óhajtotta összekapcsolni a jakobinizmus és blanquizmus hagyományaival. Tehát olyan szocialista, akiben a forradalmi citoyen polgár bizonyos fokig megőrződik. Ennek hatását egyes politikai kérdésekben való állásfoglalására a későbbiekben még látni fogjuk.

Kautsky a jakobinizmussal szemben sokkal nagyobb fenntartással élt, mint Jaurès. A jakobinizmus és szocializmus között az ellentétek az alapvetők és nem az azonosságok. A jakobinus illúzió szerinte abban áll, hogy egy forradalmár kisebbség meghódíthatja és szolgálatába állíthatja az államhatalmat. Marxban az az új — mondja Kautsky —, hogy elvetette az összeesküvő formákat és helyükbe a demokratikus formákat állította. Ez önmagában még igaz lenne. De a „demokratikus formák” realizálását Kautsky úgy képzelte el, hogy valamely választáson a munkáspárt előbb-utóbb meg fogja haladni a bűvös 50%-ot, s így fog hatalomra jutni a többség akarata jóvoltából. Ez azonban egyben a forradalom feladását is jelenti. Bernstein volt az, aki a „blanquizmus”-t végül is nem a marxi koncepciótól való „elhajlásként” értelmezte, hanem a szocialista blanquizmus forrásaként magát a marxi forradalomelméletet jelölte meg. Szerinte magában Marxban realizálódik egy régi és egy új koncepció ellentmondása. A szocialisták feladata szerinte kiküszöbölni a blanquista maradványokat — beleértve a forradalmi eszközöket — a marxi hagyatékból. A későbbiekben — Leninnel vitatkozva — Kautsky is erre az álláspontra helyezkedett. A proletárdiktatúra elméletében — így Kautsky — Marx

<sup>12</sup> Jean Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften”, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1949, 137.

jakobinus illúziói tükröződnek; Lenin ezekhez és nem az „igazi” (értsd: tisztán ökonómiai) marxizmushoz csatlakozott.

A II. Internacionálé ideológusainak véleménye a jakobinizmusról és blanquizmusról tehát — mint láttuk — két véglet között mozgott, vagy az egyik, vagy a másik véglethez állva közelebb. Ez persze megint csak azért történhetett így, mert a forradalmi erőszak problémáját a *jelen* számukra aktuálisan nem vetette fel *saját gyakorlatukban*. Oroszországban sem, mert hiszen az ott alkalmazott erőszak — az 1905-ös forradalomé is — evidensen *polgári* demokratikus célkitűzésű volt, ott tehát a polgári forradalom módszereinek alkalmazását többnyire szükségesnek látták.

Mindezt nem azért mondtam el, mintha szándékomban lenne e kor gondolkodóinak az erőszak különböző formáihoz való konkrét állásfoglalását vizsgálni és kritika tárgyává tenni. Ez a történészek feladata. Csak annyit jeleztem mindebből, ami Sorel erőszakelméletének s ezen elmélet etikai tartalmának megértéséhez feltétlenül szükséges volt.

---

Sorel Jaurès jakobinizmusában és Kautskyék antijakobinizmusában *ugyanazt* látja: negatív magatartást a proletariátus egészen új típusú erőszakával szemben. Hogy ez az egyiknél a polgári erőszak bizonyos történeti korszakának dicséretével párosul, a másiknál ennek kritikájával, az a közös lényegen szerinte mit sem változtat.

Sorel — velük szemben — az igazi proletárerőszak elméletének megteremtésére törekszik.

Szerinte az *igazi* erőszak nem az, amit általában erőszaknak neveznek. Általában a *kényszerítést* nevezik erőszaknak, azt, mikor egy hatalom vagy ember valakit valamilyen eszközzel akarata ellenére bizonyos tettekre kényszerít. Félreértések elkerülése végett tehát meg kell különböztetni az erőszak két formáját. Az egyik a *hatalom* (pouvoir), a másik a szoros értelemben vett *erőszak* (force). A hatalom negatív, az erőszak pozitív. A hatalom az állammal kapcsolódik össze, az erőszak független az államtól, a hatalom politikai tartalmú, az erőszak független a politikától, a hatalom erkölcsi degenerációhoz vezet, az erőszak erkölcsileg felemeli az embert és az emberiséget. Röviden: „mondhatnánk, hogy a hatalom célja egy olyan sajátos szociális rend rendszerét felállítani, melyben a kisebbség uralkodik: míg az erőszak ugyanezen rend szétrombolására törekszik.”<sup>13</sup> A proletariátusnak tehát nem hatalomra, hanem erőszakra kell törekednie. Az erőszak formája az egyetemes sztrájk mint háború. Az egyetemes sztrájk „háborús cselekedet”.

Mielőtt Sorel gondolatmenetét tovább ismertetnénk, meg kell állnunk. Kétségtelen, hogy ebben a koncepcióban számos jogos gondolat rejlik. Elsősorban az, amit Marx és Engels is már számtalanszor kifejtettek, hogy ti. az az erőszak, amelyet az elnyomott többség gyakorol, más, mint az, melyet különböző kisebbségek gyakorolnak, s hogy ennek következtében nem lehet „erőszakról általában” beszélni. Másodszor az, hogy más az értéke s ezen belül erkölcsi értéke is annak az erőszaknak, amelyet mozgásban levő forradalmi néptömeg gyakorol, mint annak, amelyet valamely stagnáns államhatalom permanensen használ fel. A forradalmi harcban a tömegek által gyakorolt

<sup>13</sup> „Über die Gewalt von Georg Sorel”, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1906, 204.

erőszaknak egészen más morális pátusza van, mint az államhatalom erőszakának, melyben még akkor is sok az erkölcsileg negatív, a büntetett és büntetett megalázó elem, ha maga az államhatalom gazdaságilag és politikailag viszonylag vagy akár a maga egészében progresszív is. Kétségtelen, hogy más típusú erőszak az, melyet a tömeg közvetlenül önmagáért és önmaga érdekében alkalmaz, mint az, melyet valaminő, egy a néptől bizonyos fokig már elidegenedett stabil államhatalom gyakorol. Még ebben a legszélsőségesebb esetben is más, ha ez az államhatalom az erőszakot nem a nép ellen alkalmazza, hanem a nép érdekében gyakorolja. Helyes tehát, ha az erőszak formáit nemcsak abból a szempontból különböztetjük meg, hogy milyen *célből* és minek *érdekében* gyakorolják, hanem abból a lényeges szempontból is, hogy közvetlenül ki *által* valósul meg. S ebben a megkülönböztetésben esetleg használhatjuk a *soreli* kifejezéseket is. A tömegek által gyakorolt erőszakot így nevezhetjük erőszaknak, a nem közvetlenül mozgásban levő tömegektől elkülönült apparátus által gyakorolt erőszakot tartalmától elvonatkoztatva hatalomnak.

Ez a tartalomtól való elvonatkoztatás azonban csak viszonylagos lehet. Az erőszak *célja* s az, hogy *objektíve* minek vagy kinek *érdekét* szolgálja, kifejeződik az erőszak formájában akkor is, ha ez hatalom. A hatalomnak is vannak különböző megnyilvánulási formái, melyekben éppen különböző tartalmak fejeződnek ki. Ezért a nép számára a hatalmon belüli ilyen formadifferenciák sem közömbösek. Elsősorban az nem közömbös, hogy olyan hatalomról van-e szó, mely bizonyos vonatkozásokban vagy lényegében népi törekvéseket fejez ki, de az sem közömbös, hogy a hatalomnak olyan formája van-e vagy sem, mely a népi törekvésekért folytatott harcban nagyobb vagy kisebb mozgásterületet hagy. — Ugyanakkor olyan erőszakot, nép által végrehajtott erőszakot, melynek *egyáltalában nem lennének hatalmi tartalmi*, nem ismerünk és nem is ismerhetünk. Mert az erőszak semmitmondó, üres szóvá válik, ha nem rendelkezik bizonyos hatalmi kényszerítés eszközeivel. Amikor majd a kommunizmusban a nép közvetlenül, államhatalmi szerv nélkül oszt bűnökért büntetést, ezt történelmi értelemben már egyáltalán erőszaknak sem lehet nevezni.

Sorel azonban erőszak és hatalom valóban reális ellentétét egyedüli, kizárólagos és tagjait kölcsönösen kizáró ellentmondáspárrá merevítette. Az, hogy itt a két típus reális dialektikáját nem fedte fel, szükségszerűen fakad *minden* politikával szembeni visszautasító magatartásából.

Mert nemcsak arról van szó, hogy minden politikát elutasít, hanem minden politikát *egyaránt* utasít el. Nemcsak arról van szó, hogy minden államot mint hatalmi szervet elutasít, hanem hogy minden államot tartalmától függetlenül *egyaránt* utasít el: „A parlamenti szocialisták . . . megrögződtek a régi államkultuszban; jól fel vannak tehát készülve arra, hogy az *ancien régime* és a *forradalom* összes gonosztettét elkövezzék.” (Kiemelés tőlem. — *H. Á.*)<sup>14</sup> Jaurès-nek szemére veti, hogy megvédte a jakobinus államot és Robespierre-t Desmoulinssal szemben. S gondolatmenetét azzal is fejezi be, hogy nem tudja, mi a különbség a jakobinus diktatúra és az inkvizíció között.

Mit érdeklí Sorelt, hogy a jakobinus diktatúra minden tényleges szörnyűség ellenére is az emberiség egyik „csodálatos napfelkeltéje” volt, míg az inkvizíció hatalmának növekedése az ellenreformáció szülötte. Sorel logikája szerint hatalom = hatalom. A hatalom nem erőszak. Ami nem jó, az rossz. — De a történelmet nem lehet ezzel a logikával megítélni.

<sup>14</sup> Uo. 124.

Ugyanezek a merev ellentmondások jellemzik Sorel koncepcióit a jövő vonatkozásában is.

Megint egy igazságból indul ki. Ez pedig az, hogy a proletár erőszak nem lehet régi korok erőszakfajtáinak egyszerű utánpótlása, hanem valami újnak kell lennie az előbbiekhöz képest. De ez az „új” az ő szemében annyit jelent, hogy szakítani kell a harc *minden* eddig ismert módszerével. Kritizálja a politikai sztrájk jelszavát. A politikai sztrájk jelszava szerinte a gazdasági kategóriák helyébe megint a régi „elégedettek” és „elégedetlenek” kategóriáját állítja. Összekeveri a frontokat, a proletariátus oldalára nem-proletár elemeket hoz, melyeknek vannak a proletariátushoz hasonló törekvéseik stb. Az egyetemes politikai sztrájkból csak a proletariátus diktatúrája születhet meg, ami, mint minden állam, megint csak politikusok kis csoportjának diktatúrája lenne. Így a szocialista forradalom eredménye „csodaszép szolgaság” volna, melyben az állam felfalná a „nem igazi állam” elméletének ellenfeleit.

Itt megint meg kell állapítanunk, hogy Sorel szokatlanul konzervens gondolkodó. Ebben a korban úgyszólván az egyetlen, aki képes végiggondolni, hogy az általános politikai sztrájk koncepciója, amit különben ebben az időben Kautsky is hirdetett, megvalósulva okvetlenül a proletariátus diktatúrájához vezet. (Ezt a konzervenciát a II. Internacionálé teoretikusai sohasem akarták levonni.) S konzervensen gondolkodva látja azt is, hogy a proletárdiktatúrát naivitás a tömegek közvetlen, direkt és állandó akciócselekedetének felfogni; hogy az is állam, még akkor is, ha „nem igazi” állam. Tehát tartalmazza az államhatalom számos ellentmondását, politikait is, erkölcsit is, és bizony gyakran alkalmaz erőszakot nemcsak az osztályellenséggel szemben, hanem azokkal szemben is, akik, mint Sorel, a proletariátus érdekében, vagy igazi érdeke egy részének felismerésével, szállnak szembe vele. Előre látja, hogy a politikai harc és politikai forradalom csak olyan új államhoz vezethet, melyben sok minden azonos a régivel. Kautskyék, akik vele szemben követelték az általános politikai sztrájkot és a politikai harcot, ugyanakkor ezt korántsem gondolták végig, s a fiatal orosz proletárdiktatúra hasonló jelenségeit látva visszahőköltek és hangos kétségbeesésben törtek ki, mivel a valóság nem felelt meg eszményeiknek. Ezzel szemben Sorel az Októberi Forradalmat a fiatal proletárdiktatúra minden államszerűségének felismerése *mellett* is üdvözölte, méghozzá nem mint „hatalmat”, hanem mint „erőszakot”.

Miután azonban Sorel elítélt minden politikai cselekvést, nem óhajtotta a proletariátus diktatúráját sem. De hát mit állított a helyébe? Mi volt a perspektívája? Mint tudjuk, az úgynevezett, „egyetemes sztrájk”. Nagy, gigantikus proletárháború a többi osztályokkal szemben. Gigantikus háború, melyben nincsenek hatalmszervek és eszközök. Végősszezapás mint világkatasztrófa. De hogy lehet odáig eljutni, ha kiiktatom a politikai harc eszközét? Hogyan vihetek győzelemre egy harcot „hatalom” nélkül? Ezt bizony Sorel sem tudta. S mert nem tudta, azért vonta le azt a konzervenciát, hogy az egyetemes sztrájk nem más, mint pusztán *mítosz*. Ez is következetes. Csakhogy a mítosz mítosz jellegének bevallásával kiderül, hogy a Sorel-féle erőszak üres koncepció, nem rejlik mögötte reális út és reális cél. A hatalomtól abszolút módon leválasztott erőszak erőszakfunkciója is pusztán fikció.

Megint csak azt kell hangsúlyoznunk, amit Sorelnál olyan sok vonatkozásban már láttunk. Koncepciójának, erőszakfelfogásának ad absurdum vitelére megint az opportunizmus iránti jogos felháborodás, az államfétis előtti hódolatok jogos megvetése készítette.

Milyen következtetéseket von le erőszakelméletéből Sorel az erkölcsre nézve?

Miután az erőszak fogalmát az egyéni erőszakos cselekvésről és minden hatalmi cselekvésről leválasztotta, szabályos háború folytatásának mítoszára szűkítette, természetes, hogy az általa erőszaknak nevezett tevékenységben semmi erkölcsi ellentmondást nem látott. Ezért az erőszak — a tényleges erőszak — szükségszerű erkölcsi problémáinak elemzését nála is hiába keressük. De más, ugyancsak nem érdektelen fejtegetésekkel találkozhatunk.

„A proletár erőszakcselekmények . . . tisztán és egyszerűen háborús *tettek* . . . Minden, ami a háborút érinti, *gyűlölet és bosszúvágy nélkül játszódik le.*” (Kétszeres kiemelés tőlem. — *H. Á.*)<sup>15</sup> A győztesek sem a háború alatt, sem pedig annak befejezése után nem fogják a legyőzötteket „bűnöseknek” tartani. Sorel szerint csak a politikai harcban van gyűlölet, és csak azt követi bosszú. Ahol már nincs állam és így nincsenek államellenesek sem, ott nem lehet senkit bűnösnek tartani. Csak a jakobinizmus küldi a megvert ellenfelet, mint bűnöst, a guillotine alá.

Itt Sorel igen fontos erkölcsi kérdést érint. Ugyanis a proletárforradalomban és általában a proletármozgalmakban egyáltalán nem tipikus a bosszúállás és a személyi gyűlölet mozzanata. Ezek pedig olyan tényezők, melyek a történelem minden eddigi tömegmozgalmában nagy szerepet játszottak. A jobbágyok a magukon és családjukon esett személyes sérelmeket akarták nem utolsósorban földesuraikon megbosszulni. Ezért is volt parasztmegmozdulások idején olyan gyakori, hogy saját földesuruk megölése, kastélyának feldúlása után a jobbágyok egyszerűen abbahagyták a harcot. A jakobinus diktatúra alatt az arisztokráta egyenlő volt a *személyileg bűnös*szel. Ha valaki arisztokrata volt, az minden jakobinusnak erkölcsi jogosultságot adott arra, hogy guillotine alá küldje. A proletármozgalomtól ez mindenekelőtt elméletileg áll távol. Marx mondotta, hogy a kapitalizmusért nem az egyes tőkést kell felelőssé tenni. Tehát pusztán azért, hogy kapitalizmusban kapitalista volt, egyetlen tőkés sem vonható erkölcsileg felelősségre, s így természetesen fizikai pusztulásra sem ítéltető. A proletariátus nem állhat „bosszút” olyan társadalmi rendért, melynek történelmi szükségszerűségét éppen úgy látja, ahogy tudatában van megdöntésének magasabb igazságában — ez nemcsak elméleti kérdés. A proletariátusban ösztönösen sem dolgozik ilyen bosszúvágy. Minél fejlettebb a kapitalizmus, annál kevésbé, hiszen a tőke időközben egyre személytelenebbé is válik. Természetesen: az egyes munkás érezhet bosszúvágyat is. Minél terheesebb egy ország feudális maradványokkal, annál több az ilyen egyes munkás. De ez sosem az egész munkásosztály alapvető erkölcsi tartása. S a munkásosztálynak általában eszébe sem jutna, ahogy annak idején eszébe jutott a francia kispolgárságnak, hogy minden tőkésben személy szerinti erkölcsi bűnöst lásson. Sőt, ebben inkább igazságtalanságot érezne. Hogy mindebben a proletár osztályharc erkölcsének magasabbrendűsége fejeződik ki minden más korábbi népi mozgalmak erkölcsével szemben, abban Sorelnak kétségkívül igaza van.

A minden erkölcsi hagyománnyal szemben oly nihilista Sorel az egyetemes sztrájknak morális csodatevő erőt tulajdonított. Úgy fogta fel, mint *tisztítótűzet*, melyből egy eddigtől teljesen különböző és *tökéletes* emberiség fog majd kikerülni: „A erőszaknak köszönheti a szocializmus azokat a magas

<sup>15</sup> Uo 127.

erkölcsi értékeket, melyekkel a modern világnak a gyógyírt hozza.”<sup>16</sup> De hogy milyen lesz az a tökéletes, erőszakban született erkölcs, azt képtelen körülírni vagy csak nagy vonalakban is meghatározni. Negativitásokat mond róla: „Lelkesültség . . . mely képes, mindazokat az ellenállásokat legyőzni, melyeket rutin, előítélet és a közvetlen élvezet szükséglete útjába állít.”<sup>17</sup> Az egyetlen pozitív tartalmi megjelölés, amit erről a jövőről megtudhatunk, hogy az egyetemes sztrájkon végimentek munkája olyan lesz, mint a nagy művészeké: önálló, individuális, irányítást nem igénylő, hírnevet nem követelő.

Mit látunk tehát? Hogy az elvont erőszak mítosza a különben pesszimista és hagyományellenes Sorel a jövő elképzelésében éppen olyan erkölcsi utópiz-mushoz vezet, mint amelyet ellenfeleinél olyan élesen kritizált. A forradalmi erőszak valóban nagy erkölcsi nevelő tényező. De nem csodaszor. Egyrészt, mert maga sem morálisan ellentmondásmentes és nem független a hatalomtól, másrészt, mert nem egyedül és nem elsősorban az erőszak, hanem a demokrati-kus együttélés, a munka, a kultúra és más tényezők aktív gyakorlása az új, de a hagyomány egyes értékeit is továbbépítő erkölcs *lassú* kialakulásának feltétele. Csak ezt tudva hagyjuk el mind a reformista, mind a katasztrófa-utópizmus területét.

#### c) AUTORITÁS ÉS DEMOKRÁCIA

Hogy milyen szervezeti formák felelnek meg legjobban az emberi képességek maximális kibontakozásának, az öntevékenységnak, az önálló gondolkozásnak és cselekvésnek, tehát hogy milyen szervezeti formák alkalmasak egyrészt a korabeli munkásmozgalom számára, másrészt melyek felelnek meg majd a jövő társadalmának — olyan kérdések voltak ezek, melyek e kor úgyszólván minden szocialista gondolkodóját foglalkoztatták.

Az anarchisták már Bakunyinnal tüzet nyitottak a tekintélyelvre, még-hozzá minden tekintélyelvre. Bakunyin „Isten és állam” c. munkájában először a vallás tekintélye ellen lép fel. Szenvedélyesen kritizálja Voltaire híres mondását: „Ha isten nem volna, ki kellene találni.” Ez a mondás — jegyzi meg helyesen Bakunyin — az emberekkel szembeni szkepszis kifejeződése. Feltételezi, hogy együttélésük legfőbb tekintély nélkül lehetetlen, tehát, hogy legalábbis bizonyos vonatkozásban született rabszolgák. Voltaire tétele helyébe a magáét állítja: „Ha isten létezik, akkor az ember rabszolga, az ember azonban szabad lehet és szabadnak kell lennie: következképpen isten nem létezik.”<sup>18</sup> Az isteni tekintély tehát ellensége az emberi szabadságnak. — De Bakunyin tovább megy ennél: „nem ismerek el semmiféle csalhatatlan tekintélyt, még a legspeciálisabb kérdésekben sem”.<sup>19</sup> Végül is minden *absztrakciót*, istent, tudományt, erkölcsöt egyformán tekintély-bálványnak tart: „Az emberiség egész eddigi története nem volt más, mint szegény emberi lények millióinak állandó és véres feláldozása valami kérlelhetetlen absztrakcióért, istenekért, hazáért, államhatalomért, nemzeti becsületért, történelmi jogokért, jogi jogokért, politikai szabadságért, közjóért.”<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Uo. 311.

<sup>17</sup> Uo. 309.

<sup>18</sup> „Gott und Staat von Michael Bakunin”, Verlag von G. L. Hirschfeld, Lipcse 1919, 28.

<sup>19</sup> Uo. 35.

<sup>20</sup> Uo. 59.

Előre meg kell mondanunk, hogy a feltétlen tekintély elleni elméleti és gyakorlati lázadás — bármennyire primitív formában fogalmazza azt meg Bakunyin — teljesen jogos. Igaza van abban is, hogy nemcsak az isteni és állami tekintély közvetlenül belátható emberpusztító jellegéről van szó. Valóban minden, önmagában jogos emberi törekvés is emberpusztítóvá válik, mihelyt olyan abszolút követelésként áll az emberrel szemben, melynek az ember teljes mértékben alá kell hogy rendelje magát. Amennyiben tehát erkölcsi normák vagy erkölcsi normatartalmú igazságok csökkentik az ember viszonylagos autonómiáját, saját gondolkodásának és meggondolásának autoritását, tehát pusztá külső tekintély-követeléseként állnak az emberrel szemben, akkor megvan bennük a negativitás mozzanata, még abban az esetben is, ha különben tartalmuk jó, pozitív, igazságos és helyes. Persze a negativitás mozzanata annál intenzívebb, minél kevesebb az autoritássá vált követelés tartalmában a progresszivitás, a jogosság, az igazságosság magva. Amennyiben a hazáért, történelmi igazságért stb. folyó harc a moralitásból ered, tehát az egyed önmegvalósítása is, annyiban itt már nem egy tekintélyeszmének vagy -követelésnek való alárendelésről van szó. De amíg külső követelés és belső követelés nem esnek egymással egybe, addig a követelés tekintély jellege mindig hozzájárul a cselekvéshez, s a tekintély az embert bizonyos mértékig megnyomorítja. S ha az ember teljes moralitással szolgál valamit, tehát számára az adott követelés már nem pusztá tekintélyként funkcionál, akkor saját lelkiismeretének tiranniája alapján ugyanezt követelni fogja másoktól is, akik talán még az ő eszméjét nem is tartják feltétlen tekintélynek. Az istenek szomjaznak. Vérre, verejtékre és könnyekre. S valóban nemcsak az égiek, de a földiek is.

De ez az igazság csak féligazság. Mert ezzel az elvont és általános igazsággal Bakunyin ugyanúgy járt, mint Sorel erőszak és hatalom megkülönböztetésével. Ő is azonosság-sémákban gondolkozott. Tekintély — tekintély. Ami rossz, az rossz. Minden tekintély rossz, tehát minden tekintély egyformán rossz. Bakunyinnak — éppen úgy, mint Sorelnak — nem jutott eszébe, hogy konkrétan differenciáljon a különböző, bár *egy* szempontból valóban azonos funkciójú jelenségek között, melyeket ő mind a tekintély névvel illetett. Mert akkor láthatta volna, hogy itt különböző és ezért különbözőképpen meghaladandó, vagy esetleg akár megszüntetve-megőrzendő jelenségekről van szó.

Nincs itt terünk azoknak a jelenségeknek lényegét és funkcióját elemezni, melyeket Bakunyin mint „tekintélyeket” el- és megvetett. Csak utalunk arra, hogy a *személyi* tekintély, tehát az egyik ember tekintélye a másik előtt olyan negatív mozzanatokat tartalmaz, melyeket egy demokratikus mozgalomban szükséges és lehetséges kiküszöbölni. A tekintély, még ha tényleges emberi értékek megbecsüléséből *indul* is ki, magában hordozza a *feltétlenség* mozzanatát. Ha egy ember tekintélyfunkcióját akár korábbi tényleges érdemei alapján kezdi betölteni, a feltétlenség következtében elveszi azt a lehetőséget az emberektől, hogy az érdemtől való eltérést *időben* tudatosítsák. Továbbá tekintélyként funkcionálhat számos más, olyan területen is, melyhez nem fűződnek közvetlen érdemei. Ebben a feltétlenségben különbözik a tekintély a példaképtől, mely — amennyiben tartalma jó — egyértelműen pozitív szerepet tölthet be az emberek fejlődésében. Világos, hogy a személyi tekintélyben levő feltétlenség negativitása olyan mértékben teszi magát a tekintélyt is egészében negatívvá, amilyen mértékben nem érdemei, hanem más — szárma-

zás, funkció, pénz, hatalom — játszanak közre személyének tekintéllyé válásában.

A személyi tekintély problémájától azonban el kell választani az úgynevezett eszmék tekintélyét. Ezek tekintélyfunkciója, amennyiben lényegében pozitív értéktartalmúak, erkölcsileg pozitív tartalmú cselekvések indítéka lehet. Az értéküket vesztett, korszerűtlen s tekintélyüket még megtartott eszmék tekintélyét rombolni persze igen helyes dolog. De ennek alapján *minden* eszme tekintélyfunkciója ellen fellépni annyit jelent, mint az emberiség fejlettségének adott állapotában diszkreditálni a jó ügyeket kifejező eszméket is. Nagyon jól tudjuk, hogy a leghaladóbb eszmék istenei is szomjaznak — ebben Bakunyinnak igaza van. Fel kell ismerni ezek ellentmondásait is. De lecsepülni s minden tekintéllyel *egy színvonalra* helyezni őket annyi, mint kiszolgáltatni az emberiség legjobbait a régi tekintélyek szentbertalan éjszakáinak. Az orosz forradalmi demokraták ezt Bakunyinnál sokkal jobban tudták. Ők is rombolták a tekintélykísérteteket. De azért, hogy a valóságból sarjadt új igazságokat állítsák a helyükbe, melyek — és ebben nekik nem voltak nagy illúzióik — kisebb mértékben, s a jobbért harcoló emberek számára ugyan, mégis tartalmazza a tekintélyfunkció mozzanatát *is*. Bakunyn minden tekintély — tartalmi különbségtől független — elvetésével egy tényleges probléma megoldását tolta el magától.

Az elméleti differenciálás képtelensége — ami azután annyi igaztalan és értelmetlen harcra vezetett Marx *elméletének* tekintélye ellen az I. Internacionálé idején — jellemzően együtt járt azzal, hogy a gyakorlatban megjelenő abszolút tekintélyekben Bakunyn semmi kivetni valót nem látott, feltéve, ha ez a tekintély az ő tekintélyellenességének elméleti zászlajával lépett fel. Így pl. az orosz katonatisztekhez írt proklamációjában az elragadtatás hangján ír Nyecsajevről, aki elméletileg szintén anarchista volt. És milyen szavakkal, miért dicséri Nyecsajevet és szervezetét? „Aki nem botor, megértette, hogy én egy meglevő, e percben működő szervezetről beszéltem, amelynek ereje tagjainak fegyelmében, a szenvedélyes odaadásban és önmegtagadásban és *egy mindent tudó, de ismeretlen komité iránti vak engedelmességben lakozik.*

A komité tagjai saját személyükről teljesen lemondottak, ez ad nekik jogot arra, hogy a szervezet összes tagjaitól hasonló, teljes lemondást kívánjanak.” (Kiemelés tőlem. — *H. Á.*)<sup>21</sup>

Íme, a demokratikus centralizmus ellen, az I. Internacionálé demokratizmus ellen, mint „tekintély” ellen felháborodott Bakunyn feltétel nélküli lelkesültséggel igenli a forradalmi mozgalmak legultracentralisztikusabb, minden öntevékenységet kizáró szervezetét! Ez a differenciálásra való képtelenség eredménye.

---

Mindaz, amit Bakunynról elmondottam, csak az anarchistákra és az anarcho-szindikalistákra volt jellemző. Köztük sem mindenkire, pl. Kropotkinra semmiképp sem. A kor marxistái számára úgy vetődik fel a kérdés: milyen szervezeti formák megteremtése a legalkalmasabb arra, hogy elvezessen a szocialista forradalomig, milyen szervezeti formák lesznek a legjobbak a szocializmusban. Ez természetesen két probléma, mert két különböző törté-

<sup>21</sup> Idézi Kautsky: „A demokráciától az állami rabszolgaságig”. Vita Trockijjal, *Népszava Könyvkereskedés* kiadása, Budapest 1922, 23.

nelmi korszakot ölel fel, mert különböző típusú tömegek megszervezésére vonatkozik. De e két probléma kapcsolatban van egymással. E kor munkásmozgalmában is a teoretikusok többnyire olyan szervezési formák kialakítására törekzenek — mindenesetre elméletben —, melyek bizonyos formáikat megőrzik az általuk elképzelt szocializmusban is. E szervezeti probléma természetesen elsősorban politikai jellegű volt. De erkölcsi tartalommal. Mert a politikai célok megvalósítására való törekvéstől elválaszthatatlan volt az, hogy e harci formákban az egyes ember gondolkodásának, cselekvőképességének, erkölcsi értékei kifejtésének nagyobb tere és lehetősége legyen, mint a történelem eddigi mozgalmaiban és szervezeteiben. Ezért vált a szervezeti kérdések középpontjává az *ügynevezett demokrácia problémája*. Hogy a tényleges szervezetekben ez az elméletileg felállított és idealizált demokrácia nem tudott megvalósulni, hogy miért nem, hogy miben látták e kor legjobb szocialistái e megvalósulás hiányának szervezeti okát és erkölcsi lényegét, azt majd a bürokrácia kérdését elemezve fogjuk a következőkben megvizsgálni.

Vessünk először egy pillantást a demokrácia elméletére.

Mindenekelőtt: miért beszéltem „ügynevezett” demokráciáról? Azért, mert a demokrácia fogalmának tartalma ebben az időben annyira kibővült, hogy nyugodtan beszélhetünk — legalábbis az általunk tárgyalt gondolkodóknál — e szó jelentéstartalmának lényeges megváltozásáról. A demokrácia mindeddig politikai kategória volt. Demokrácia nem más, mint az állam egyik formája. Ezt értette már Platón is a demokrácia fogalmán, megkülönböztetve azt az oligarchiától, monarchiától stb. Lényegében így értelmezte ezt a fogalmat még Marx és Engels is. Ezért állították, hogy az állammal együtt a demokrácia is el fog halni. E kor szóhasználatában azonban a demokrácia fogalma nem pusztán politikai kategória többé. Kezdték beszélni — a munkásszervezeteket tárgyalva — ügynevezett gazdasági demokráciáról. Végül kezdték beszélni demokráciáról, mint a szocialista társadalom lényeges jegyéről egy olyan korszakban, mikor az állam már elhalt. S ez már igen távol van a Platón-tól Marxig terjedő fogalomhasználatától. Hogy ez a jelentéstágulás összefüggött egyes szocialistáknál azzal, hogy a korabeli polgári demokrácia iránt illúziókat tápláltak, az kétségtelen, s ezt az összefüggést egy-egy helyen még jelezni fogjuk. De ez nem változtat azon a tényen, hogy „a demokráciát” idealizálva nem egyszerűen a polgári demokráciát védték, hanem egy olyan történelmileg kialakult *értéket*, melynek pusztán egyik *inkarnációját* látták a polgári demokráciában is.

Mit jelent a demokrácia ebben az új értelmében? Olyan emberi, társadalmi szervezetet, melyre jellemző, hogy a társadalom minden tagjának autonóm választására, önálló gondolkodására és aktív, a társadalmat alakító és vezető tevékenységére épül. Olyan társadalmi szervezetet tehát, melyben megvalósul a kényszertől való szabadság. Ilyen demokrácia szerintük csak a szocializmusban lehetséges, de szocializmus nem lehetséges ilyen demokrácia nélkül. Demokrácia tehát — kifejtett formájában — a szocialista gazdasági alapon felépülő társadalmi szervezet. Az eddigi társadalmakban pedig mindaz demokratikus szervezetnek nevezhető, mely e szocialista szervezet csiráit tartalmazza s olyan emberi képességek kidolgozására ad viszonylagos lehetőséget, melyek teljes kifejlődésüket, betetőződésüket majd a szocializmusban érik el.

A továbbiakban tehát, amikor gondolkodóink elméletének elemzésével kapcsolatban demokráciáról beszélek, ezt a kifejezést *mindig ebben a szélesebb szóhasználatban értelmezem*. A demokrácia régebbi történelmi tartalmáról

szólva pedig „politikai demokráciát”, vagy konkrétan „polgári demokráciát” említék.

Mielőtt a demokrácia problémáit elemeznénk, először nézzük meg röviden, mi gondolkodóink viszonya a politikai, ezen belül elsősorban a polgári demokráciához?

Az anarcho-szindikalisták, szindikalisták, anarchisták, trade-unionisták álláspontja ebben a kérdésben egységesen visszautasító. A polgári demokráciát — ha nem mindegyikük nevezte is kurta egyszerűséggel „demokratikus pocsolyának”, mint Sorel — legalábbis közömbös, szóra sem érdemes jelenségnek tekintették. A formális demokrácia úgysem a dolgozók demokráciája, hagyjuk azt a polgárookra, törődjünk csak a munkásszervezetekkel vagy egyéb forradalmi szervezetekkel — így vagy úgy, de ez volt mindnyájuk véleménye. Közös véleményük ez annak ellenére, hogy „a demokráciával” szemben egészen különböző álláspontra helyezkedtek. Az egyik típus — pl. Sorel — a demokrácia jelszavát a maga előzésében elvetette. Mások viszont — mint Webbék vagy Szabó Ervin — teljesen szkeptikusak a polgári, politikai demokráciát illetően, de fő törekvésük elméletileg és gyakorlatilag megalapozni a „munkásdemokráciát”.

Könnyen összefoglalható a revizionisták véleménye is. Bernstein szerint a munkásoknak nemcsak hogy fel kell használniuk a polgári demokrácia szervezeteit, hanem a gazdasági harc mellett az ezekben és ezekért való tevékenykedés a fő eszközük is. Millerand, mint tudjuk, ezt az elméletet a polgári kormányba való belépéssel koronázta meg. De érdekes, hogy a revizionizmusban a „demokrácia” fogalmának említett kiszélesedése nem következik be. Demokrácia címen Bernsteinék mindig az államhatalommal összekapcsolódó politikai demokráciát, konkrétan a polgári demokráciát védik. Ezzel összefüggően a revizionizmusban a demokrácia-kérdés mindig szigorúan politikai kérdés marad és nem kapcsolódik össze lényeges erkölcsi tartalmakkal. Így a mi számunkra ez az irányzat ebben a vonatkozásban érdektelen.

A szocialistáknak a polgári demokráciához való viszonyát relatíve legdialektikusabban ebben az időben Jaurès dolgozza ki.

„Bernsteinnel szemben én úgy vélem, hogy a munkásosztály és a polgári osztály minden körülmények között teljesen különböző, teljesen ellentétes, és az is marad; de Kautskyval szemben úgy vélem, hogy nem kell félnünk attól, ha a proletariátus önmaga és cselekvőképessége teljes tudatában a többi osztályokkal túl gyakran találkozik és érintkezésbe lép. És ezt a következő okokból: egy osztály képtelen aktív lenni anélkül, hogy szélesítené érintkezési pontjait a kívülről létező emberi társadalommal.”<sup>22</sup> Kétségtelen, hogy Jaurèsnek itt mindkét irányban igaza volt. Bizonyos, nem kizárólag a munkás-tömegekkel együtt, de közös célokért folytatott harcokat Kautsky ebben az időben elvetett. Jaurès viszont úgy vélte, egyáltalán nem baj, éppen ellenkezőleg, jó, ha a proletariátus érdeke más néptömegek, sőt gyakran a polgárság egy rétege érdekeinek is megfelelt. Egy témánkhoz szintén közel eső példát hozok erre. Kautsky mindig tartotta magát ahhoz, hogy a „proletárnak nincs hazája”, s mégis szolgálta az első világháborúban, ha viszolyogva is, a „haza védelmét”. Jaurès tagadta ezt a mondást, és azt állította, hogy a szocialisták patrióták. És éppen ezért harcolt a háború ellen s kívánt szövetséget kötni a német szocialista munkásokkal saját nemzeti polgárságával szemben.

<sup>22</sup> Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften”, 105.

Most térjünk vissza tárgyunkhoz. A polgári demokráciához való viszony a tartalma annak a jelentős vitának, mely 1900-ban tört ki Guesde és Jaurès között a Dreyfus-per kapcsán. Guesde azon a véleményen volt, hogy a szocialistáknak nem kell beavatkozniuk az ügybe, mert Dreyfus nem munkás. Erre Jaurès ezt válaszolta: „A proletariátus, ha nem tartja vissza a hóhér csapásra lendülő kezét, bűntársa lesz a hóhérnak.”<sup>23</sup> Jaurès nagyon jól látta, hogy a munkásosztály *öszönösen sem* közömbös semmiféle politikai immoralitással, elsősorban nem a justizmorddal szemben, és hogy *magára a szocializmusra nézve veszélyes, ha éppen a szocialista mozgalmak szoktatják rá a közömbösségre*. Hasonlóképpen gondolkozott Lenin, aki, mikor orosz diákokat letartóztattak — azokkal szemben, akik szintén „be nem avatkozást” hirdettek, mert hiszen *csak diákokról* van szó! — azt válaszolta: a munkásosztály nem nézhet tétlenül igazságtalanságot, történjék az a társadalom bármely rétegével!

S mikor Guesde-ék arra hivatkoztak, hogy a Dreyfus-harc túlságosan igénybe vette a proletariátus erejét, Jaurès azt válaszolta nekik, hogy a militarizmus elleni harcban „maga a proletariátus lett szócsövéné a polgári szabadságjogoknak, melyeket megvédeni a polgárság képtelenné vált”<sup>24</sup>

Nem vagyok történész, s így nem tudom megítélni: az adott szituációban valóban túlságosan előtérbe került-e Jaurès-nél a polgári szabadságjogokért folyó harc vagy sem, valóban túlságosan erre orientálta-e a munkásosztályt vagy sem. De bizonyos az, hogy ennek a harcnak állandó elméleti hangsúlyozása eleve antitoxin volt a francia munkásosztályban a fasizmus ellen. S talán nem túl merész következtetés, ha azt mondom, hogy Jaurès-nek ezek a polémiai hatásukban hozzájárultak ahhoz, hogy a későbbi francia munkásmozgalom sem tért el ezeknek a jogoknak védelmétől, s így a fasizmus a francia munkások között sohasem vert gyökeret. Aminthogy a német szocializmusban már a XIX. században kialakult két véglet — egyrészt feltétlen meghajlás a polgári demokrácia előtt, másrészt feltétlen elvetése minden polgári ideológiának, hagyománynak, szövetséges osztálynak, politikai szabadságjogokért folyó harcnak — bizonytalansággal hozzájárult ahhoz, hogy a német munkásosztályban a fasizmus a XX. században olyan mélyre hatolt.

Kautsky gyakorlati magatartása a politikai demokráciával kapcsolatban szükségképpen különbözött a Jaurès-étől. Egyszerűen azért, mert Franciaországban létezett, Németországban pedig nem létezett polgári demokrácia. De kétségtelen vakságra mutat Kautskynál, hogy Németország közvetlen jövőjét illetően sem tartja aktuálisnak a politikai demokráciáért folytatott harcot. A szocialista törvény feloldása után megnyugtatónak tartja a „kereteket”, melyekben a munkásmozgalom fejlődhet. A polgári demokrácia egyéb vívmányait a munkásosztály számára közömbösnek ítélte. Mondhatnánk, hogy a *politikai demokrácia csak mint a szocializmusba való átmenet „kerete” érdekl.* Így szektáriánus módra elmulasztja a német kapitalizmus feudális formáinak kritikáját, ugyanakkor visszaretten a demokráciának az orosz proletárdiktatúrában történt minden korlátozásától, követeli az azonnali hatalommegosztást a polgári pártokkal. (Az általunk már nem tárgyalt weimari korszakban Kautsky viszonya a polgári demokráciához megváltozott.)

<sup>23</sup> Uo. 230.

<sup>24</sup> Uo. 231.

A politikai demokrácia — nem mint gyakorlati, hanem mint elméleti kérdés —, mint mondtam, csak egy része Kautsky demokrácia-fejlődési összkonceptiójának. Interpretáljuk röviden ezt az elméletet.

Az ember — írja Kautsky — természeténél fogva demokratikus lény. Kezdetben, az „ősközösség” idején szerinte őseredeti, szóbeliségen alapuló demokrácia uralkodott, az emberek egyenlőek voltak. A kialakuló állam szétzúzta ezt a demokráciát. Még a legdemokratikusabb állam is ellensége az igazi, egyenlőségen alapuló demokráciának.

A modern demokrácia a tőkésállam szükséglete. Nem más, mint a nép politikai ellenőrzése a centralisztikus hivatali bürokrácia mellett vagy alatt. Három szerve: a sajtó, a pártszervezetek, a parlament. Ez a sajtó kapitalista irányításához, parlamenti kretenizmushoz, a népi kezdeményezés háttérbeszorulásához vezet. Így „a demokrácia a modern kapitalista államban sohasem lehet tökéletes . . . csak a proletárság győzelme után lesz egy szocialista társadalom alapjává”<sup>25</sup>

Demokrácia és kapitalizmus között ellentétet lát. A demokrácia veszélyezteti magát a kapitalizmust is. „A demokrácia maga egyidejűleg szüleménye és halálos ellensége az ipari kapitalizmus gazdasági uralmából folyó hatalmának.”<sup>26</sup> Majd: „a demokrácia haladása feltartóztathatatlan, miként a proletárságé is, mert ez ugyanazon gazdasági forrásból ered, a nagyipar és a forgalom fejlődéséből”<sup>27</sup>

Kétségtelen, hogy Kautsky demokráciával kapcsolatos fejtegetései éppen olyan utopikusak, mint a szocializmusról szólók. Ezt már elemeztük. Értékes bennük az, hogy a demokráciának mindig és mindenütt pozitív szerepet tulajdonít és a visszautasítandót nem benne, hanem a demokrácia polgári jellegében látja. Ebben kétségtelenül felette áll Trockijnak, akivel vitatkozik. Az utóbbi azt állítja, hogy maga a demokrácia az, amely „a proletárság felső rétegében opportunisták szokásokat és törvényes előítéleteket halmoz fel és erősít meg”,<sup>28</sup> s hogy ezért a *válság* előnyös a proletariátusnak. Kautskynak teljesen igaza van, mikor azt mondja, hogy a proletariátus győzelmét nem a válságtól és nem a demokrácia szűkítésétől kell várni, mert nem a „visszafejlődés” vezet a győzelemhez. Ezt a feltevést igazolta, hogy a harmincas évek válságából nem a német proletariátus, hanem a fasizmus került ki győztesen. S ugyancsak igaza volt Kautskynak Trockijjal szemben, mikor azt mondta, hogy a demokráciát, ha korlátozzák is — aminek jogosságát ő csak egészen ideiglenesen ismeri el —, akkor sem szabad *lekicsinyelni*. A munkásosztály szervezésének demokratikus formáiban az „ősi”, termeléken alapuló demokrácia magasabb fokú újraéledését látja, mely majd a szocializmusban tetőződik be. A demokrácia lekicsinylése így a szocializmus mint cél lekicsinylésével azonos.

Az úgynevezett „ősi” demokrácia újraélesztésének programja viszont a napnál világosabban mutatja, hogy Kautskynak egyszerűen nem volt semmi konkrét elképzelése arról, hogy milyenek lehetnek egy új, szocialista demokrácia formái. Pedig a demokrácia lekicsinylésének jogos elutasítása, plusz a polgári demokrácia bírálata együtt és egyszerre csak akkor lehet meggyőző, ha legalábbis valami vázlatos programunk van a demokrácia új, szocialista

<sup>25</sup> Kautsky: „A demokráciától az állami rabszolgaságig”, 23.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Idézi Kautsky: uo. 25.

formáira vonatkozóan. Hogy a társadalom modern struktúrája, már a modern ipar sem teszi lehetővé valamely „ősi” demokrácia (ha ilyen egyáltalában létezett) egyszerű megújítását, ez a probléma Kautsky számára egyszerűen fel sem merül.

Szabó Ervin tipikus példája annak a gondolkodónak, aki sajátosan az új demokrácia formáit keresi. Szerinte a francia, német, olasz szociáldemokrácia egyaránt a politikai demokráciáért folyó harcban merül ki. Pedig a politikai érdek a munkásosztálynál másodlagos. A párt mint politikai szerv legfeljebb azért szükséges, hogy a parlamentben a munkásszervezetek szabad fejlődését biztosítsa. Az igazi nevelődés igazi harci talaja azonban a szakszervezet. Ezért ez a demokrácia kialakításának megfelelő területe is. (Lásd „Szindikalizmus és szociáldemokrácia” c. cikkét.)

A probléma három vonatkozásban vetődik fel Szabó Ervinnél. Először: mi a demokrácia? Másodsor: lehetséges-e tökéletes demokrácia, s mi ennek a feltétele? Harmadsor: hogyan készíthető elő a jelen munkásszervezeteiben a jövő demokráciája?

Mi tehát a demokrácia? Olyan társadalmi rendszer, „melyben a többségi akarat önállóan gondolkozó, céljakkal — mely az emberi társadalom fejlődési ideáljával egybeesik — tisztában levő és ezen fejlődés összes feltételeit tiszteletben tartó egyének tudatos akaratából tevődik össze”.<sup>29</sup> Egy ilyen rendszerben megszülető határozatoknak a kisebbség bizonyosan engedelmessé válna. De ilyen ma nincs. S amíg ilyen nincs, addig fegyelem és szabadság egymást kizáró ellentétek maradnak. A ma létező viszonylag legdemokratikusabb munkásszervek ezért nem igazi demokráciák, s a bennük követelt fegyelem kétségtelenül korlátozza a szabadságot.

Már ebből is láthatjuk, hogy Szabó Ervint rendkívül érdekli a demokrácia problémájának erkölcsi oldala. Az emberi erkölcs alapját ő — mint láttuk — a szabadságban keresi. A kényszerítésben — joggal — a szabadság ellentétét látja. De tudja, hogy állam nélküli emberi együttélés bizonyos fegyelem nélkül nem képzelhető el. Ha az állam már nem korlátozza kényszerítéssel — politikai kényszerrel — a szabadságot, akkor még mindig korlátozza a fegyelem. Így az erkölcsi tökéletesség feltétele és a demokrácia megvalósulása között direkt kölcsönhatást lát. A demokrácia problémája ezért is olyan fontos számára.

Ámde lehetséges-e egyáltalán ilyen demokrácia? Lehetséges-e ennél fogva szabadságon alapuló fegyelem? Szabó Ervin ezt a kérdést egyáltalán nem utópikusan dönti el. Mindenekelőtt kijelenti, hogy szerinte semmiféle formális társadalomszervezési elv nem tudja ezt az eredményt biztosítani. Sem a politikai, sem a gazdasági demokrácia, sem a kettő együtt. Nem tudja egyrészt azért, mert minden hatalommal — még ha az nem államhatalom is — vissza lehet élni. Erre igen jó példa az ebben a korban már többnyire kikristályosodott szakszervezeti bürokrácia. Másodsor: mert a demokráciának van egy önellentmondása. Ez pedig az, hogy a *többség kívánságát* valósítja meg, holott az *újat* mindig a *kisebbség* fejezi ki először, tehát éppen a legdemokratikusabb döntés vezethet az új elfojtásához és semmibebevéséhez. Itt tehát már nemcsak az a kérdés, hogy megvalósítható-e a demokrácia, hanem az, hogy éppen az em-

<sup>29</sup> Szabó Ervin: „Pártfegyelem és egyéni szabadság”, Stolte kiadás, Budapest 1934, 16.

beri, nem utolsósorban az erkölcsi *fejlődés* szempontjából *érdemes-e* megvalósulnia.

Szabó Ervin azonban minden kételye ellenére is a lehetőség és érdemesség mellett dönt. Persze a lehetőség szerinte csak megközelítés, mely a tökéleteset soha nem éri el. Érdemessége mellett pedig azért tör lándzsát, mert úgy látja: a demokrácia belső ellentmondása is megközelítőleg a minimumra redukálható, ha a demokrácia kötelező *szabályává* tesszük az *új véleményeknek e tekintélyekkel szembeni tiszteletét*. Így tehát láthatjuk, hogyan kerüli ki Szabó Ervin jó ösztönös érzéssel Sorel buktatóját.

Hogyan lehet tehát mégis elindulni a demokrácia felé? „Ha az emberek lelkében a visszaélésre csábító diszpozíciókat a minimumra redukáljuk.” Ennek az erkölcsi nevelésnek legfőbb eszköze azonban nem a tanítás, hanem az osztályharc. „Az osztályharc a szocialista öntudat leghatalmasabb nevelő iskolája.”<sup>30</sup> S milyen legyen a pártfegyelem? A *fő kérdésekre* irányuló fegyelem. A kérdés az, hogy „ezen egyetértésnek a vezetők szavainak gondolkodás nélküli helyesléséből, szolgálai tekintélyimádásból, csordaszerű alávetésből vagy pedig reflektált, megfontolt, tudatos egyéni elhatározásból kell-e kialakulnia”.<sup>31</sup> Csak a pártfegyelem második típusa lehet út a demokrácia felé. „Minden társadalmi haladás a kritikusan gondolkodó egyéniségek érdeme”<sup>32</sup> — idézi Lavrovtól. Ha az osztályharcban, a szervezeti formákban állandóan arra törekszünk, hogy a tömegekben ilyen kritikusan gondolkodó egyéniségek nagy számát fejlesszük ki, akkor kiépítjük az igazi demokrácia megteremtésének feltételét.

---

A Webb házaspár teszi központi kategóriává az úgynevezett „gazdasági demokrácia” fogalmát. A demokrácia szükséglete szerintük a modern társadalmi termelésből ered. Ezért a demokrácia és kapitalizmus szembenállnak egymással, a demokrácia a kapitalizmus rombolója. A gazdasági demokrácia az a rendszer, melyben maguk a munkások szervezik meg és irányítják a termelést. Hogy milyen a jövőben megvalósuló gazdasági vagy termelési demokrácia, ezt a jelenben nem lehet előre megrajzolni. Ennyiben a demokrácia a „nagy ismeretlen”, a jövő mozgatórugója, melynek természetéről semmit sem tudhatunk. A gazdasági demokráciától különbözik az úgynevezett politikai demokrácia. Ennek lényege éppen nem az államiság — a hivatalos állami polgári demokráciával ők éppen úgy elutasítónak állnak szemben, mint Sorel vagy Szabó Ervin —, hanem *egy adott közösség együttélésének irányítása a közösség tagjai által*. Tehát nem a termelés, hanem a társadalmi viszonyok megszervezése. Ilyen politikai demokrácia az a munkásdemokrácia is, melyet könyvükben megvizsgálunk, melynek megvalósulását az angol szakszervezetek életében látják. Mi ennek a demokráciának a lényege?

„... a demokráciának legfőbb tétele az, hogy minden ember szolgálja azon kérdésekre nézve, amelyekben neki van legteljesebb ismerete, és amelyekre nézve nála van meg a legnagyobb szakértő munkaképesség, tudniillik azon szakszerű foglalkozási ágban, amelyre szenteli dolgozó óráit; és ugyanó úr

<sup>30</sup> Uo. 31.

<sup>31</sup> Uo. 33.

<sup>32</sup> Uo. 26.

azon dolgokra nézve, amelyekről nem tud semmi többet, mint bárki más, nevezetesen a közösségnek, mint egésznek, általános érdekeire nézve.”<sup>33</sup> De hozzátesszik: „Így a politikában, mint más demokráciában, ugyan a polgár az, aki — mint választó vagy fogyasztó — végül is kiadja a rendelkezést, mégis a hivatásos szakértő az, aki tanácsot ad arra, hogy mi legyen a rendelkezés.”<sup>34</sup>

Már ezekből az idézetekből látható, hogy Webbéknél, talán éppen azért, mert *nagyon is valóságos mozgalmak valóságos elemzéséből* indultak ki, milyen korlátozott *annak a demokráciának fogalma*, mely szemükben nem a „jövő titka”. Persze a kiindulópont igen meggondolkoztató. Talán kicsit Protagorasz Prométheusz-mítoszána modern és egyáltalán nem mítoszformájú változata. Annak a koncepciónak a változata, mely szerint az államigazgatás képességét Zeusz mindenkinek egyformán osztotta ki. Csakhogy Webbék itt egyforma *hozzá nem értésről* és nem egyforma hozzáértésről beszélnek. De ez a megfordítás csak a későbbiekben lesz jelentős, amikor kiderül, hogy a dologhoz egyformán nem értő közösség döntése a hozzáértő egyes szakemberek álláspontjainak megfelelően fog történni. De miben szakemberek ezek? Az emberi együttélés formáira nézve nincsenek „szakemberek”. Ezt még a nagyon is politikai demokratikus Athénben régen tudták, mikor vezetőiket sorshúzással jelölték ki. Amikor Webbék az emberi együttélés kérdéseiben is „szakembereket” tételeznek, akkor ez csak azt mutatja, hogy nem tudnak elképzelni demokráciát elkülönült vezető politikusok nélkül, tehát *bürokrácia* nélkül. Hogy ez mennyire így van, azt a következő részben alkalmunk lesz még megvizsgálni. — Persze vannak a társadalom életének olyan tényezői, melyek szervezésénél mindig a szakemberek véleménye fog elsősorban latba esni. Ezek azonban a termelés, technika, tudomány, tehát a „*gazdasági demokrácia*” és nem a politikainak nevezett demokrácia kérdései. Erre vonatkozóan a legtalálóbba Webbék fejtegetései. De természetesen: egy fejlett társadalomban az emberek tömegei nem abszolút tudatlanok még ilyen kérdésekben sem. Különösen nem az emberek bizonyos *közösségei*. Ha viszont nincsen éles határvonal a „hozzáértők” és „laikusok” között, akkor nincsen értelme a tanácsadás és a döntés közötti feltétlen és egyértelmű munkamegosztásnak. Akkor értelmetlen, hogy a „szakember” semmi módon nem vehet részt a döntésben, a laikus pedig semmi módon a tanácsadásban. De ismételjük: a gazdasági, üzemi demokrácia szintjén (és csak ott!) még mindig megszívlelendőnek tartjuk ezt a megoldást.

#### a) BÜROKRÁCIA ÉS BÜROKRATIKUS MAGATARTÁS

Miközben a demokrácia elméletét így vagy úgy, de kidolgozták és propagálták, a gyakorlatban egyre szélesebben terjedt el a bürokratizmus nemcsak a polgári társadalomban, hanem a különböző munkásszervezetekben és munkáspártokban is. A munkásszervezetek, elsősorban a szakszervezetek „hivatali” arculatot kezdtek ölteni. S a nagy demokratikus erények kialakítása mellett, és gyakran már helyett is, elburjánzott a bürokratikus struktúra és magatartás. A szakszervezeti és pártvezetők egyre kevésbé voltak néptribunok. Hivatalnokokká lettek, akik úgy kezelték saját megbízóik ügyeit, mint a tisztviselők

<sup>33</sup> S. Webb—B. Webb: „Munkásdemokrácia”, Grill Károly könyvkiadási vállalata, Budapest 1909, 457.

<sup>34</sup> Uo.

a hivatali ügyeket. Megindult a törekvés a „pozíciók” felé — egészen a képviselőségig. Ezzel a problémával, így vagy úgy, szembe kellett nézni.

S itt megint találkozhatunk a két véglettel. A revizionizmus szinte természetesnek vette a bürokrácia kialakulását és jól érezte magát benne. Bernstein etikai pesszimizmusához lényegében hozzá tartozott, hogy a bürokráciában olyan jelenséget lásson, mely nélkül az emberi együttélés elképzelhetetlen. Sorel, az anarchisták és anarcho-szindikalisták voltaképpen ugyanezt mondták, de ellenkező előjellel. Szerintük is minden szervezettség, de ezen belül elsősorban minden valamennyire is centralisztikus szervezettség — akár állami, akár nem — szükségszerűen teremti meg a bürokratizmust. A bürokratikus magatartás kiirtásának tehát egyetlen útja szerintük minden szervezettség s ezen belül elsősorban minden valamennyire centralisztikus szervezettség megszüntetése.

Sorelnál ehhez még egy újabb probléma járul. Feltevésében ugyanis a bürokratikus magatartás az „*elpuhult*” emberek és tömegek sajátsága. Tényleges harcban, háborúban, forradalomban nem tud a bürokratizmus tért hódítani. A bürokratikus magatartás kialakításával az opportunistát vádolta, mely nem viszi a munkásokat a tőke elleni forradalmi harcba. Az egyetemes sztrájkra mint katasztrófa való állandó felkészülés szerinte megakadályozná a bürokratikus magatartás kifejlődését.

Sorelnak bizonyos vonatkozásban igaza van. Kétségtelen, hogy a hosszú békés fejlődés éveit jobban kedveznek a bürokratizmusnak, mint a néptömegek aktív forradalmi harcának ideje. De ezzel a problémát nem oldja meg, sőt, nem is mutat utat a megoldáshoz. A forradalmi harc ugyanis nem tart és nem is tarthat örökké, hiszen csupán eszköz a szocializmus megteremtéséhez, ez pedig nem az állandó háborúk és kasztrófák, hanem — öntörvényeit tekintetbe véve — a béke korszaka. Azt kívánni, hogy egy ilyen korban mesterségesen állítsanak elő katasztrófákat, melyek az embereket a bürokratikus magatartástól megvédjék, antihumánus és abszurd gondolat. A probléma mégis az, hogy miképp valósulhat meg a békés korszakban a tömegek állandó mozgása és önrányítása, tehát hogy a békés fejlődés időszakában hogyan küszöbölhető ki a bürokratikus struktúra és magatartás. S hasonló probléma áll fenn a munkásszervezetek és pártok számára a kapitalizmus körülményei között. Itt is vannak és lehetségesek hosszú, katasztrófa nélküli évek. Az is kérdés, hogy ezekben az években hogyan lehet a munkásszervezetekben a lehető legkisebbre csökkenteni a bürokratizmust. Sorelnak erről nincs mit mondania.

Itt Sorel egy az osztálytársadalmak emberére általánosan jellemző jelenséget abszolútizál. Az osztálytársadalmak emberére jellemző éppen, hogy általában megrogzött, bürokratikus magatartássá vált szokásaiban él, vagy legalábbis különös reflexiók és erkölcsi érdemek nélkül aluszza végig az életét, de hirtelen megpróbáltatásoknál képes ebből kiszakadni, az erkölcsi magasabbrendűség, hősiesség, nagyság ragyogó példáját nyújtani, hogy azután az alkalom, a rendkívüli szituáció elmúltával újra a korábbi konformizmusba essen vissza. Csernisevskij novelláiban többször ábrázolt a kor embereinél ilyen „nagy pillanatot”. Nos, miután a szocializmus építését olyan emberekkel kell kezdeni, amilyenek vannak, szocialista pártokat is olyan emberekből kell felépíteni, mint amilyenek az osztálytársadalmakból kikerültek. A különleges események és megrázkódtatások embernevelő funkciója nagy szerepet játszik a szocialista mozgalomban is. De a cél mégsem ez. A cél olyan közösségek, majd a későbbi-

ekben olyan társadalmak megteremtése, melyekben a magasrendű erkölcsi tartás nemcsak kivételképpen, nemcsak nagy megrázkódtatások alkalmával jön létre, hanem része lesz a mindennapi, a békés életnek.

A revizionisták és az anarchisták (anarcho-szindikalisták) kivételével azonban az összes jelentős szocialista gondolkodók lehetségesnek tartották a bürokratikus struktúra és magatartás megszüntetését vagy korlátozását, s több-kevesebb energiával keresték a megoldás útjait.

Hogy a szocializmusban is felmerülhetnek majd a bürokrácia jelenségei — ez az etikai utopisták szemében kizárt feltevés volt. Jellemző erre Jaurès kijelentése: „S még egyszer: ha úgy képzelik, hogy mi egy gúzsbakötő bürokratizmust óhajtunk teremteni, akkor a jövő társadalmára a jelen árnyékát vetik.”<sup>35</sup> Különösen kizárt feltevés volt azoknál, akik a szocializmust állam nélkül képzelték el s a bürokratizmust közvetlenül és egyedül az állam létének, az állami pozíciókért való versengésnek tulajdonították. Ez természetesen következett abból, hogy a szélesebb tartalommal értelmezett demokráciát — mely valóban kirekeszt és lehetetlenné tesz minden bürokráciát és bürokratikus magatartást — egészen a közvetlen jövőben tételezték.

A jelen mozgalom bürokratikus szerveztségének és magatartásának megszüntetése már sokkal bonyolultabb probléma volt. S mind elméletben, mind gyakorlatban meg nem oldott probléma. A későbbi zimmerwaldi baloldal, elsősorban Luxemburg, a bürokratizmus — és egyben az opportunizmus — gyökerét a centralizmusban kereste. Szerinte a munkásmozgalom spontaneitásában van a legnagyobb politikai és erkölcsi erő is. A nem centrálisan szervezett munkástömegek spontán demokratizmust alakítanak ki maguk között. S ezért az ő tévedéseik is sokkal értékesebbek, mint a centrális vezető szerv helyes ítéletei. Itt Luxemburnak kétségtelenül igaza van. A tömegek tévedései valóban inkább saját belső törekvéseikből indulnak ki, tehát kevésbé lehetnek bürokratizmus forrásai, mint azok a mégoly helyes központi rendelkezések, melyeket esetleg a munkások törekvései *ellenére* is érvényesítenek. Nem az álláspont *igazságát* akarjuk kétségbe vonni, hanem inkább azokat a kérdéseket feltenni, melyeket Luxemburg nem tett fel. Először is: mi a teendő, ha a munkásosztály nincs mozgásban? Azután: mi a teendő akkor, ha a munkásosztály spontán mozgalmi éppenséggel elutasítja a szocializmust? Mert nem kétséges, hogy Luxemburg igaz elemzésében is van nem kevés *etikai optimizmus*, annak a biztos tudata, hogy a spontán mozgalom mindig feltétlenül és „magától is” olyan értékektől vezetettve hajtja végre akcióit, mely megfelel világtörténelmi hivatásának.

Más szemszögből vizsgálják meg a bürokratizmust Sidney és Beatrice Webb. Ők az angol munkásszervezeteket tanulmányozva arra a következtetésre jutottak, hogy az adott körülmények között minden munkásszervezet *szükség-szerűen* szüli a bürokratizmust.

Megvizsgálva az angol trade-unionok történetét, a következő fejlődést konstatálják. Az angol szakszervezetekben eleinte közvetlen demokrácia volt. Később tisztviselői — titkári — gárdát választottak. Lassan a gárda állandóvá vált. Így kialakult egy külön bürokrata-hivatalnok réteg. Ennek ellenőrzésére mindig új szabályzatokat léptetnek életbe. A szabályok változnak, a bürokrata réteg kisebb-nagyobb ellenőrzés mellett marad. Így három réteg keletkezik. Először a *munkástömegek*, melyek már *csak* választanak,

<sup>35</sup> Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften”, 205.

de aktívan semmi ügyintézésbe nem avatkoznak bele. Másodszor a *választott képviselők*, akik a *munkások érdekében fellépnek*, magukra vállalják érdekvédelmet s ezt a feladatot így vagy amúgy teljesítik is. Ez aktív réteg, de nem foglalkozása a politika. Megszületése a közvetlen demokráciát közvetett demokráciává változtatja. Harmadszor maguk a *tisztviselők*, akik mint *elkülönült szervezetek tagjai a munkásszervezetekből élnek*. „A munkásegyleti gyakorlat világosan rámutat a folyton növekvő elkülönítésre a három nélkülözhetetlen osztály teendői között: a választó polgárok, a választott képviselők és szakszerű hivatalnokok között.”<sup>36</sup>

Miért tartják Webbék e bürokrácia kialakulását szükségszerűnek? Egyrészt, mert szerintük — a tapasztalati tények tanúsága alapján — mielőtt egy munkás el tudja sajátítani a hivatalnoki munkához szükséges tudást, minden körülmények között elszakad régi munkájával együtt osztályától is, s mint *külső ügyintéző* áll régi osztályának tagjaival szemben. Másrészt, mert *nyolcórás munkaidő mellett közvetlen demokrácia nem jöhet létre*. Márpedig a közvetett demokrácia mindig magában hordozza a bürokratizmust. Lehetetlen feltételezni — mondják Webbék —, hogy a nyolc órás munkájától fáradt munkás munkaideje végeztével teljes aktivitással és hozzáértéssel, egyéni akaratából maga fogja intézni szervezetének ügyeit. Nincs ideje képzettséget szerezni, nincs ideje a végrehajtáshoz, fáradt is hozzá. Ez viszont szükségessé teszi a demokrácia közvetett formáit és a hivatalnoki gárdát — tehát a bürokratizmust. A bürokratizmustól következésképpen csak úgy lehet megszabadulni, ha a munkásoknak jóval nagyobb lesz a *szabad idejük*. Ezzel idejük és kedvük is lesz saját ügyeik tényleges és közvetlen intézésére és az ehhez szükséges készségek elsajátítására. Csak akkor válhat feleslegessé az osztályától elszakadt hivatalnok gárda.

Kétségtelen, hogy a Webb házaspár — hangsúlyozva a bürokratizmus *szükségességét* — eszményesítette az angol szakszervezetek felépítését és tevékenységét. De azért helytelen bennük — Kautsky nyomán — a bürokratizmus „védelmezőit” látni. Ők is magasabbrendűnek értékelték a közvetlen demokráciát a bürokráciánál. S nagy, mindmáig igen kevésbé hangsúlyozott érdemük, hogy a bürokratizmus egyik szülőanyját — melyre mások ügyet sem vetettek — felfedték a nyolcórás munkanapban. Kétségtelenül igazuk van abban, hogy nyolcórás munkanap mellett a közvetlen demokrácia megvalósulásának lehetősége nemcsak a társadalmi viszonyok, hanem a termelés fejlődésének kérdése is. Persze abszolutizálták ezt a helyesen felismert faktort s nem fordítottak figyelmet arra, hogy a nyolcórás munkaidő objektív körülményei mellett mégis milyen *nagyobb* teret lehet nyerni a demokratikus formák s ezzel együtt a demokratikus szokások kialakítása számára, hogyan lehet mégis viszonylag erőteljesebben kiszorítani, ha nem is teljesen megszüntetni, a bürokratikus szervezeti formákat és a bürokratikus magatartást. De ez mindmáig megoldatlan elméleti és gyakorlati probléma.

## 8. IRRACIONALIZMUS. KONTRA ÉS PRO

Ha végigolvassuk e kor szocialista gondolkodóinak munkáit, akkor azonnal feltűnik, hogy milyen keveset foglalkoznak az akkoriban fellépő új polgári ideológiai irányzatokkal és majdnem sohasem polemizálnak velük. Mi ennek az oka?

<sup>36</sup> S. Webb—B. Webb: „Munkásdemokrácia”, 457.

Egy magyarázó tényező nyilvánvaló. Nagy tömegmozgalmak vezetői és ideológusai többnyire akkor figyelnek fel egy elmélet vagy elméleti irányzat ideológiai fontosságára, akár haladó, akár reakciós elméleti irányzatról van szó, amikor *tömegeket kezd megragadni*. Ilyenkor kerül az egész ideológia a vizsgálódás középpontjába, lesz elemzés vagy polémia tárgya. Így írja meg pl. Lenin Tolsztojról szóló második és nagy cikkét az író halálakor megszerveződött tüntetés hatása alatt. Ezért került sor az irracionális összefogó történeti kritikájára Lukács György munkájában akkor, mikor a fasizmus az irracionalista filozófia aprópénzre váltásával egész néptömegeket hódított meg. Az irracionális tömegbefolyása az általunk elemzett korban még nem, illetve csak e korszak utolsó szakaszában, az első világháború kirobbanásának idején kezdődött meg. Ebben az időben tömegbefolyása csak a vallásnak (keresztényszocializmusnak) és a szocialista munkásmozgalmon belül — viszonylagosan — a kantianizmusnak volt. Ezért célozták meg direkt és indirekt polémiákban éppen ezeket a célpontokat.

Persze a kantianizmus elleni polémia is rendkívül hagyományos eszközökkel folyt. Nem — vagy csak ritkán — konfrontálódtak az *újkantianizmus speciális* kérdésselvetéseivel: a Kant elleni elméleti argumentumokat ismételték, ahelyett, hogy elemezték volna, mitől vált a kantianizmus — legalábbis bizonyos problémák vonatkozásában — újra aktuálissá. Hiába keresnénk náluk a pozitívizmus kritikáját, pedig Engels is utalt arra, hogy a jövőben a vulgármaterializmust a pozitívizmus fogja felváltani. Alig-alig reagálnak az akkoriiban születő és terebélyesedő *szociológiára*. Végül — de nem utolsósorban — nem vetnek számot az akkor már jelentős értelmiségi rétegeket meghódító irracionálisizmus sem.

A második okot tehát — felületesen — egy igen alacsony filozófiai nívóban jelölhetnénk meg. A filozófiai színvonal azonban nem pusztán színvonalkérdés, hanem mélyebb problémára utal. Arra, amit tanulmányunk elején már jeleztünk: e kor marxista gondolkodói meg voltak győződve arról, hogy az összes filozófiai problémák lényegében már „el vannak intézve”. A materialista történetfelfogás megadta a „világrejtély” kulcsát: ezzel most már minden zár minden további nélkül kinyitható, csak „alkalmazni” kell tudni. Minden konkrét filozófiai kérdésselvetés, mely a „másik oldalon” vetődik fel, abból fakad, hogy a másik oldal nem találta meg (osztálykorlátjánál fogva) az abszolút igazság kulcsait. Ezeket a kérdésselvetéseket tehát csak lesajnálni kell, foglalkozni velük azonban teljesen felesleges.

Hogy a „másik oldal” is felvethet a marxizmus számára döntő — és megoldandó! — kérdéseket: ez a gondolat számukra fel sem merült. Emlékezzünk: a szociologizáló marxizmus úgy tekintett a társadalmi osztályokra, mint egymástól hermetikusan elzárt „monaszokra”. A polgári értelmiséget pedig különösen olyan rétegnek tekintette, mely a maga egészében „dekadens”, eladta lelkét az ördögnek és pusztulásra van ítélve. Mindaz, ami ebből a rétegből származik, az általános hanyatlás szerves része. Még hozzá olyan hanyatlási jelenség, mellyel szemben a munkásmozgalom *elvileg* és *szükségképpen* intakt marad.

Így maradtak érzéketlenek minden *új igaz kérdésselvetéssel* és minden *új veszéssel* szemben — egyaránt. Ezeket „régiekre” vezették vissza és elbagatellizálták. Különösen vonatkozik ez az etika, továbbá a mindennapi élet és a történelem elemzésére. Az újkantianizmus, de különösen az irracionális megoldási javaslatait természetesen — különben helyesen — elvetették. Am

meg sem kíséreltek magukra a kérdésekre választ adni; mint láttuk, a szociologizáló marxizmus eleve képtelen is erre. A válaszadás impotenciája természetesen csökkenti magát a problémaérzékenységet is — minél teoretikusabb beállítottságú valaki, annál inkább.

Innen fakad a *modernség* iránti érzéketlenség is. A kor tényleges és reális új problémáit, életérzéseit, konfliktusait, ezen belül elsősorban a kor szülte új etikai konfliktusokat „polgárinak” és „dekadensnek” bélyegezik. Mintha a modernség csak burzsoá lehetne és egyenlő a dekadenciával, mintha a munkásosztály — s ezen belül az egyes munkás — új történeti korszakokban nem kerülne újabb és újabb életkérdések elé! Ha az osztálytudatot és osztálymorált statikus magánvalónak tekintjük, mint a szociologizáló marxisták, az értelmiség problémái és a munkásosztály problémái közötti lehetséges közösséget nem vesszük észre, akkor a modernséggel szemben vagy ellenségesen, vagy legalábbis közömbösen kell viselkednünk. S hogy ez mennyire így volt, azt a magyar történelem példái is mutatják. Ezért tartották a szociáldemokraták Csizmadiát a munkásokhoz közelebbálló költőnek, mint Ady Endrét, többek között ezért álltak a későbbi korszak ugyanezen betegségben szenvedő marxistái olyan értetlenül szemben József Attila modern munkásköltészetével. A modernség és dekadencia közötti differenciálás már a tegnapi korban is szükséges volt ahhoz, hogy a kor etikai és esztétikai kérdéseiben akár csak el lehessen indulni.

Hogy az új etikai problémák iránti érzéketlenség mennyire meghatározta az irracionalistákkal való szembenállást, azt Mehring elemzése is mutatják. Mehring szellemesen mutatja ki Schopenhauerben és Nietzschében is a — régít, tehát azt, ami *korábbi* idealista filozófiákkal bennük azonos, vagy legalábbis azonosnak látszik. Azt ti., hogy „szubjektív idealisták”, „kantianusok”, „berkeleyánusok”. Természetesen ez is fontos volt. De nem csak ez. Mert ez a legkevésbé sem magyarázta meg azt — az ebben az időben már kibontakozó — sajátos hatást, amelyet ezek a gondolkodók az értelmiségre gyakoroltak. Ezt csak történetfilozófiai koncepciójuk mélyebb elemzése tette volna lehetővé, mely megmutatta volna, hogy milyen választ adtak ezek az ideológiák az értelmiségnek a „mit tegyünk?” kérdésére.

---

Most azonban vizsgáljuk meg azt a néhány állásfoglalás típust, melyekben mégis történt valaminő reagálás az újonnan fellépő filozófiai-etikai problémákra.

A tartalmi elemzés nyomaira csak Kautskynál bukkanunk. Ő azonban nem is a szorosán vett etikát, hanem a pszichológiát elemzi, nevezetesen Freudot. Szerinte a freudi pszichológia azt az érdekes problémát veti fel, hogy az emberben tetteinek indítékai közül csak viszonylag kevés válik tudatossá. Ezt az igazságot azonban a marxizmus már régen ismeri: „A marxista történetfelfogás . . . különbséget tett azon motívumok között, melyek az embereket ténylegesen mozgatják, és azok között, melyeket tudatosítanak és közölnek.”<sup>37</sup> Persze azok a motívumok, melyek az embert nem tudatosan ténylegesen mozgatják, a marxizmus szerint egészen mások, mint Freud elképzelésében.

<sup>37</sup> Kautsky: „Die materialistische Geschichtsauffassung”, I, Verlag J. H. W. Dietz Nachf., Berlin 1927, 397.

Nem tudjuk elnyomni azt a megjegyzésünket, hogy Kautsky a szokásos „nincs új a polgári nap alatt” sémát itt hamiskártyás módjára alkalmazza. Az, hogy az emberben más motívumok dolgoznak, mint amelyeket tudatosít, természetesen igen régi felismerés, és Marx ezt valóban szellemesen alkalmazza egy vonatkozásban (anyagi motívumok „eszmei” tudatosítással). Csakhogy éppen nem ez az az új, amit Freud felfedezett. Freud *speciális* motívumokról (elsősorban szexuálisakról) beszél, s az ő „tudattalan” koncepciója egyáltalán nem azonos a „nem-tudatos motívumok” régi koncepciójával. Ez mind elkerüli Kautsky figyelmét.

Ami — mindennek ellenére — Kautskyban megbecsülendő, az *kísérlete* arra, hogy a tudatos–nem-tudatos pszichikai viszonyát megvizsgálja, és elismeri a nem-tudatos motívációk jelentőségét az emberi pszichében. Csakhogy ezt egy konzervatív darwinista szemszögéből teszi. Így azután ő sem tud — hasonlóképpen Freudhoz — világosan disztingválni ösztönök és ösztönösség között; nem disztingvál természetesi és társadalmi (társadalmiasított) motívumok között. E disztingválás hiánya egész fejtegetésére rányomja a bélyegét. Emellett figyelmen kívül hagyja azt a problémát, milyen a nem-tudatos és tudatos szféra egymáshoz való viszonya, mikor és miért jelennek meg különböző nem-tudatos hajtóerők a tudatban. Végül, hogy mindennek mi a következménye az erkölcsre nézve, milyen szerepet játszik a nem-tudatos és a tudatos szféra pl. erkölcsösség és moralitás viszonyában, az ember morális fejlettségének intenzitásában stb.

Nem vetjük természetesen Kautsky szemére, hogy e problémákkal nem foglalkozott. Csak megállapítjuk a tényt — korábbi tételünk alátámasztásául —, hogy mindez kívül maradt érdeklődésének körén. Alá akarjuk azonban húzni, hogy a probléma akceptálását és marxista megoldási kísérletét érdemnek tudjuk be. Elég, ha összevetjük az egzisztenciálfilozófia Freud-kritikájával. Sartre éppen azon a ponton támadja Freudot, ahol Kautsky a freudi koncepció racionális magvát megtalálja. Sartre szerint ugyanis egyáltalán nem beszélhetünk az embernél nem-tudatos szféráról. Szerinte az emberben minden egymással ellentétes törekvés és vágy *egyforma* tudatossággal jelenik meg, s ezt a jelenséget külön kategóriával, az „öszintétlenség” kategóriájával jelzi. Itt arról van szó, hogy Sartre az emberi tudatot magát is pusztán fenomenénné változtatja s a nem-tudatos szféra ellen mint valaminő a jelenség *mögött* létező lényegszféra ellen tiltakozik. Kautsky kiindulópontja viszont lehetőséget adna az emberi tudattartalmak dialektikájának feltárására (ahol természetesen nem okvetlenül a nem-tudatos a „lényeg”). Hogy ezt maga nem teszi meg, érdemét nem csökkenti.

De ezzel az elemzést ki is merítettük. Mert ez az egyetlen szorosan vett „modern” problémaanalízis e kor jelentősebb szocialistáinak munkáiban. (S időben ez is későbbi korszakból ered.)

Az irracionalista etika radikális elutasításával találkozunk Kropotkinnál is. Sőt, etikája előszavában Kropotkin azt írja, hogy művének *célkitűzése* éppen Nietzsche szélesen elterjedő amoralizmusával egy „emberi” etikát szembeállítani. De Nietzsche etikájának elemzésére ő sem tesz kísérletet.

Végül: Jaurès-nek is van érzéke — a világháború közeledtére egyre fokozottan — ahhoz, hogy az irracionalizmusban veszélyes elméletet lásson. „Mit akartok húsz évetekkel” c. beszédében, melyben agitációt folytat a háború ellen, pl. óvja a fiatalságot az irracionalizmustól, felismerve, hogy ez a háborúra való előkészítés ideológiája: „Csak az igazságosság pártjában

van aktivitás, csak itt van gondolkodás. Ne higgyetek azoknak, akik óvnak benneteket attól, amit rendszereknek neveznek, akik az ösztön és intuíció filozófiája nevében az észről való lemondást tanácsolják nektek.”<sup>38</sup> Ő a hagyományos francia racionalizmus biztonságát és pátoszát állítja az irracionálizmussal szembe. De ez még Franciaországban sem elég a Belzebub kiűzéséhez.

S a Belzebub éppen Franciaországban jelent meg a szocialista elméletben is. Még hozzá nem álszocialista elméletekben, nem a „jobboldali forradalom” reakciós tartalmú ideológiájában és mozgalmában, mint később Németországban, hanem a szociáldemokrácia baloldali kritikájának kiindulópontja alapján. Itt ismét Sorelról kell beszélnünk.

Sorel nyíltan vallja elméleti alapjainak kapcsolatát az irracionálizmussal. Bergson tanítványának tekinti magát, Bergson elméletét óhajtja összeegyeztetni a szocializmussal. Kapcsolatban áll olyan neves irracionalistákkal, mint Pareto és Croce. A háború alatt végig levelezik velük. Mindez azonban csak elméletének immanens elemzésekor válik érdekessé.

Minden valóságos dolog Sorel szerint két egymástól élesen elkülöníthető szférára oszlik. Az egyik szféra felszíni s ugyanakkor tudományosan megérthető. A másik szféra mély, pusztán ésszel megragadhatatlan. Minden lényeges változás a valóságban az utóbbi, ésszel megragadhatatlan szférából indul ki. A morállal kapcsolatban ezt konkrétan így elemzi:

„Az erkölcsön belül az a rész, melyet az ember tisztán deduktívan felépített elemzésekben könnyen kifejezhet, az, mely az emberek közötti viszonylatban az illendőségre vonatkozik; ez olyan alaptételeket tartalmaz, melyek több különböző civilizációban is megtalálhatók; ezért hosszú időn keresztül úgy vélték, hogy ezen előírások összefoglalásával megkapják az egész emberiségre vonatkozó erkölcs alapjait. Az erkölcs sötét oldala ezzel szemben az, mely a nemek közötti viszonyra vonatkozik; hogy ebbe behatoljunk, ahhoz egy országban hosszú éveken keresztül kell élnünk. Ez az alapvető rész: ha ezt ismerjük, értjük a nép egész pszichológiáját: észre vesszük, hogy az első szisztéma látszólagos egyformasága a valóságban számos különbséget rejteget: majdnem egyforma alaptételek tudniillik egészen különböző alkalmazásoknak felelhetnek meg, az átláthatóság tehát csalóka volt.”<sup>39</sup>

Nos: az idézetben van néhány megjegyzés, ami látszólag ellentmond annak, ahogyan az előbbieken Sorel nézeteit a két szféráról interpretáltuk. Itt úgy tűnik, mintha a mélyebb rész — a nemek közötti viszonyra vonatkozó — is megismerhető volna. De ez csak látszat. Ami megismerhető, az nem más, mint a szféra létezésének *ténye* s az a tény, hogy itt rejlenek az igazi, a felületitől merőben különböző mozgatórugók. De korántsem lehet megismerni a „réteg” sajátosságait, azt, hogy *miben* mások, mint a hagyományos emberi normák. Ezt az általános sztrájk mítoszával kapcsolatban konkrétan is látni fogjuk.

Sorel nemcsak a morálban különböztet meg két szférát. A jogban szerinte tudományosan megragadható a büntetőjogi szféra, de nem ragadható meg, „titokzatos” marad mindaz, ami a családi viszonyokkal van közvetlen kap-

<sup>38</sup> Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften”, 253.

<sup>39</sup> „Über die Gewalt von Georg Sorel”, 168.

csolatban. A gazdaságban tudományosan interpretálható a csere. De egészében más és *felfoghatatlan* szféra, melyből minden kiindul: a *termelés*.

Sorel egyetért tehát a marxizmussal abban, hogy a társadalmi reprodukció kulcsát a termelés módjában kell keresni. De míg a marxizmus célkitűzése a különböző termelési folyamatok objektív törvényszerűségeit megragadni, addig Sorel minden ilyen kísérletet értelmetlennek, eleve bukásra ítéltnek tart. A termelés viszont nála szinonim a „lényeg”-gel. Következésképpen a „lényeg” elvileg megragadhatatlan.

A termelés irracionális voltából Sorel a szocializmus irracionalitására következtet: „A szocializmus szükségszerűen valami nagyon *sötét*, miután a termelésből, azaz az emberi tevékenység *titokzatos* részéből indul ki.” (Kiemelés tőlem. — H. Á.)<sup>40</sup> A tudományos szocializmus így Sorel szerint ellentmond a valóságadta lehetőségeknek.

Közbevetőleg: Sorel tudományellenessége nem teljesen új a szocializmus történetében. Már Bakunyin meghirdette „az élet felháborodását a tudomány ellen”. A tudomány csak az elvontat tudja tükrözni — így Bakunyin —, s ezért ne avatkozzon bele a társadalom irányításába.

Ebből fakad Sorel elmélete az általános sztrájk *mítosz* jellegéről. Az általános sztrájk problémájáról már beszéltünk. Ezért csak mítoszfunkciójára vessünk egy pillantást.

Sorel is kritizálja kora szociáldemokrata utopizmusát. A jövő pontos és utopikus leírására való törekvés azonban szerinte azonosít „a tudomány polgári felfogását”-val. Mert egyszerűen lehetetlen olyan elméletet kidolgozni, mely igaz és egyúttal megáll a jövő kritikája előtt. De *cselekednünk kell*. Tudományos elmélet segítségével nem lehet cselekedni. Tehát *képeket* kell állítani a munkásosztály elé. A legfőbb kép az általános sztrájk *mítosza*. Tudjuk, hogy *csak* mítosz és semmi más, de éppen ez teszi lehetővé a cselekvést:

„... Az egyetemes sztrájk az, aminek mondtam: *mítosz*, melyben a szocializmus teljes egészében bentfoglaltatik: azaz képek olyan rendszere, mely képes önkéntelenül mindazokat az ösztönzéseket létrehozni, melyek megfelelnek azon háború különböző megnyilvánulási formáinak, melyet a szocializmus a modern társadalom ellen visel... Miközben különleges konfliktusok égető emlékét hívja elő, a tudatban prezentálódó minden egyes megnyilvánulását magasfeszültségű életté színezi. Így elérjük tehát a szocializmus azon intuícióját, melyet a nyelv tökéletesen tiszta módon kifejezni képtelen lenne — elérjük, méghozzá egy azonnal észlelt teljességben.”<sup>41</sup> S hozzáteszi: az általános sztrájk mítosza annyira nem részekből álló egység, hogy azok, akik magukévá teszik, soha többé nem hihetnek semmiféle részleges reformnak.

Abból a türelmetlenségből, mely onnan fakadt, hogy kora szociáldemokratáinak „megértése” nem válik cselekvéssé, Sorel arra következtet, hogy a cselekvést el kell választani a megismeréstől. De az általános sztrájk mítosz jellege ezen a téren súlyos önellentmondást tartalmaz. Ha az általános sztrájk semmilyen vonatkozásban nem kapcsolódik a megismeréshez, akkor ez a mítosz, a legjobb esetben, valóban csak azt eredményezi, hogy *ne* menjünk bele a burzsoázia reformjaiba és *tartózkodjunk* minden reformra irányuló cselekvéstől, és nem többet. Mert a mítosz — éppen mítosz jellege miatt — nem mond-

<sup>40</sup> Uo. 172.

<sup>41</sup> Uo. 144.

hatja meg, *hogyan* cselekedjünk, mi legyen a jelen, az egyetemes sztrájkhoz vezető cselekvéseim tartalma. Ha pedig nem tudok semmit cselekvésem *hogyanjáról*, akkor *egyáltalán nem tudok cselekedni*. Ha az egyetemes sztrájk mítosz jellegét valamennyire is komolyan vesszük, akkor ez nem az aktivitáshoz, hanem ellenkezőleg, a teljes passzivitáshoz kell hogy vezessen. Vagy legjobb esetben a más elvek alapján, a megismeréstől is közvetített célok alapján irányított, meg nem alkuvó mozgalom aktivitásához való ösztönös csatlakozáshoz. Egy ilyen mozgalom megjelenéséig azonban a generálsztrájk mítoszának megszállottjai teljes tehetetlenségre vannak ítélve.

Persze: a mítosz alapján az átmenet szakasza éppen olyan megragadhatatlanná válik, mint maga a cél: „az embernek éppen ezt az osztatlan egészet kell magáévá tennie s az átmenetet a kapitalizmusból a szocializmusba katasztrófaként felfognia, melynek folyamatát leírni lehetetlen”<sup>42</sup> Az átmenet katasztrófa jellegének jelzéséből látható Sorel rokonsága a polgári irracionális-tákkal, akik szintúgy a korszak katasztrófájáról beszélnek, sőt igenlik is az effajta katasztrófát. Mindez természetesen nem teszi semmissé azt a különbséget, hogy a katasztrófa Sorelnál egy kívánt *szocialista* célhoz vezet. Ebben természetesen különbözik történetfilozófiája a polgári irracionalizmusétól.

Mindez sajátos etikai következtetésekhez vezet. Az egyikről már beszéltünk. Ez az erkölcsi hagyományhoz, elsősorban a humanitáshoz való feltétlenül tagadó jellegű viszony. Ebből következik minden polgári szabadságjog és a demokrácia elutasítása is. A másik az erkölcs radikális leválasztása a megismerésről. Ahogyan az osztálycselekvésnek Sorel szerint semmi köze nincs a megismeréshez, egy elmélet tudományos mivoltához, mi több, „keresztben áll azzal” (a tudomány teszi lehetetlenné a cselekvést), hasonló a helyzet az erkölcsnél is. Az „igazi erkölcs” forrása a nemek egymás közötti viszonya, mely sötét és megismerhetetlen. Így az erkölcsöt nem alakítja, még csak nem is befolyásolja a valóság megismerése, de még az erkölcsi normák ismerete sem. E normák ugyanis (éppen úgy, mint a szokások) a „külső szféra” termékei.

Az emberi magatartást így sem a helyzetfelismerés, sem a normafelismerés nem motiválhatja (legalábbis nem a „lényeg” szférájában), hanem egyedül a *mítosz*. De a mítosz nem „megismertethető”, lényegében nem is közölhető, mert a „mély szférából” tör elő. Ehhez a „mély szférához” tartozik — mint láttuk — a termelés is. Hogy miért éppen a nemek közötti viszony és a termelés, annak kifejtését Sorel meg sem kíséri. Ez egyszerűen így „van”. A megismerés és cselekvés (ezen belül: az erkölcs) merev szétválasztásával azután a szabadság is megsemmisül. Ha nem vagyok „termelő”, tehát „mély szférából” nem tör ki az egyetemes sztrájk mítosza, akkor ezt a mítoszt magamévá sem tehetem, s így nem is tudhatok — a jövő irányában — cselekedni. De ha termelő vagyok, akkor sem függ semmi megismerésemtől, választásomtól, döntésemtől. Vagy előtör „mély szférából” az említett mítosz, s akkor választás nélkül is ennek megfelelően cselekszem, vagy nem, s akkor nem cselekszem, de akkor sem vagyok semmiért felelős. A látszólagos szuperaktivitás álláspontja így nemcsak a társadalmi aktivitás lehetőségének elméleti megsemmisítéséhez, hanem — következetesen — minden egyes ember viszonylagos szabadságon alapuló aktivitásának elméleti megsemmisítéséhez is vezet. Mindenki nyugodtan várhat, amíg „mély szférájából” előtör

<sup>42</sup> Uo. 173.

a mítosz. S mi a garanciája annak, hogy *egyszerre* tör ki, tehát, hogy valóban létrehozza-e a Soreltól várt „katasztrófát”? Éppenséggel semmi.

Ha nem is összes komponenseiben, nagyjában és egészében mégis előttünk áll egy meglehetősen következetes irracionalista ideológia. Nem tekintjük túlzásnak tehát Mussolini állítását, mely szerint sokat tanult Soreltól.

Ha azonban reálsan akarjuk felmérni Sorel történelmi helyét, akkor látnunk kell, hogy itt egy igen bonyolult és egészen sajátos ideológiával állunk szemben. A par excellence fasisztikus ideológiák tudatosan egy „jobbról való forradalmat” propagáltak. Ez összekapcsolódott a hagyományos munkásmozgalmak *jobboldali kritikájával* és a kapitalizmus *indirekt apológiájával*. (Lásd erről részletesen Lukács György „Az ész trónfosztása” c. könyvét.) Igaz, Sorel *ideológiai kritikája* kétségtelenül jobboldali, a marxizmust irracionalizmussal helyettesítő. Így van ez még akkor is, ha *tudatosan* nem revidálja Marxot, hanem úgy véli, hogy az „igazi Marxot” állítja szembe annak eltorzítóival. Ehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy az ő Marxa *még kevésbé* az „igazi”, mint az a Marx, melyet a II. Internacionálé ideológusai kolportáltak; ha persze Marxtól távol állt is az utóbbiak „tudományfetiszizmusa”. A lényeg azonban az, hogy Sorel *politikai kritikája* kétségtelenül *baloldali*. Ő nem a kispolgári elégedetlenségnek ad hangot (mint a fasiszta irracionalisták általában), hanem a francia szindikalista munkásmozgalom tompa elégedetlenségének. (Ismeretesek személyes és ideológiai kapcsolatai a szociáldemokrata politikával elégedetlen szindikalista mozgalmak vezetőivel.) Az indirekt apológia mozzanatai — igaz — nála is felismerhetők. De bármennyire elítéli is a demokráciát, a humanista hagyományt stb., minden rossz forrását mégsem ebben, hanem a *kapitalista kizsákmányolásban* látja. Nem az emberi létet tételezi elvontan kilátástalannak, hanem *hisz* (a szó szoros, vallási értelmében) a társadalom megújulásában, méghozzá egy a munkástömegek létrehozta megújulásában. Igaz, az ő szocializmusa irracionalista mítosszal terhelt, mégis egy olyan szocializmus mítosza, melyben nem lesznek többé kizsákmányoltak és kizsákmányolók, parancsolók és engedelmeskedők, felsőbbrendű és alacsonyabbrendű emberek. Ezért nem tekinthetjük pusztá véletlennek, hogy ő, aki ideológiailag valóban sokban Mussolinit készíti elő, ellenszenvvel fogadja a fasiszta diktátort, nem a Ducét, hanem Lenint üdvözli.

Lehetséges tehát irracionalista ideológiával baloldali oppozíció? Értelmiségi lázadás esetén kétségtelenül igen, ahogyan egy Niemöller vagy egy Sartre is baloldali oppozíciót képviselnek. De lehetséges-e *a munkásmozgalomban* — méghozzá tartósan — irracionalista ideológiával baloldali oppozíció? Véleményem szerint nem. Sorel is elszigetelt individuumként, értelmiségiként kritizálta irracionalista ideológiával és baloldaltól a korabeli szociáldemokráciát, de *nem* mint egy *tényleges* mozgalom szervezője vagy vezetője. Az irracionalizmus — a tömegekbe hatolva — csak a politikai konzervativizmus és reakció fegyvere lehet, mivel sem céljai, sem eszközei nem alkalmasak arra, hogy tömegeket közvetlen önös érdekeik és motívumaik fölé emeljének, nem alkalmasak a marxi értelemben vett osztálytudat (és öntudat) kialakítására. Különben maga Sorel is egyfajta „Einzelgänger”, nem tipikus jelenség, inkább egészen sajátos körülmények egészen sajátos szülötte.

## 9. HOGYAN KELL ÉLNI?

Mindeddig azt kíséreltük meg bemutatni, miért nem alakult ki a marxista elmélet fejlődésének e második szakaszában marxista etika, hol keresték az egyes gondolkodók az erkölcs általános kérdéseinek megoldását s hogyan nem találtak rá ezekre a megoldásokra. Végezetül vessünk még egy pillantást arra, milyen egyes, *gyakorlati* erkölcsi kérdésekkel konfrontálódtak gondolkodóink közül azok, akik olyan történelmi szituációkba kerültek, melyek konkrét és kikerülhetetlen erkölcsi konfliktusokkal állították őket szembe. Itt elbúcsúzunk a szorosán vett elmélet területétől, már nem annyira etikával, mint magával az erkölccsel lesz dolgunk. De ez a búcsúzás mégiscsak viszonylagos. Mert az erkölcsi tartásnak az a néhány gyakorlati problémája, mellyel e kor számos gondolkodója és tevékeny részvevője küzdött, s melyről most kevés szót fogunk szólni, nem más, mint a gyakorlat *igényének* bejelentése az etikára. S az ilyen igényben, ha tudatosan vetik fel, már magának az etikának a csírái rejtőznek.

Az eddigiek után nem csodálatraméltó, hogy a forradalmi erkölcs mit tegyünk-jei ott merülnek fel leggyakrabban és legélesebben, ahol közvetlen forradalmi tevékenység folyik. S leginkább akkor, amikor ez az aktivitás eléri csúcspontját és amikor elbukás, válság fenyegeti. Tehát mindig akkor, amikor az emberi *helytállásról* van szó. Így nem véletlen, hogy a továbbiakban elsősorban *oroszországi* mozgalmakról, oroszországi mozgalmak erkölcséről fogunk beszélni.

### a) AZ ÖNFELÁLDOZÁS JOGA ÉS ÉRTELME

Nem minden korban és nem minden szocialista mozgalomban van *egyformán* szükség az egyéni önfeláldozásra. Békés időben, mozgalmak állandó gyarapodása, sikeresen végződő harcai közepette voltaképpen önfeláldozásról egyáltalán nem is lehet beszélni. A múlt század végének és a XX. század elejének szocialista mozgalmai Nyugat-Európában nem tették szükségessé az önfeláldozást, s így nem adtak lehetőséget sem arra, hogy az egyes ember nehezebb próbát álljon ki. Persze, ideiglenesen, rövid időre itt és ekkor is voltak önfeláldozás-követelések. Pl. hosszabbra nyúló sztrájkoknál. De ez legfeljebb az egyes ember fizikai jólétét fenyegette, s azt sem sokáig, hiszen a sikeres gazdasági sztrájk több kenyérhez juttatott. Vagy ha nem, akkor is egy nagyobb közösség minden tagjának *egyforma* és mégis korlátozott ideig tartó önfeláldozását jelentette. Itt is fontos volt természetesen a helytállás. De egészen más az önfeláldozás, más a helytállás minősége akkor, ha a tét nemcsak a fizikai nyomor, a nagyobb vagy kisebb kenyér, hanem együttal és azon felül a személyi szabadság és az élet. Minél nagyobb a tét, annál nagyobb erőfeszítést, erkölcsi fejlettséget kíván a tett választása.

Könnyen össze tudjuk hasonlítani az önfeláldozás minőségét, ha összevetjük *ugyanazon* mozgalom két reprezentánsát: Nexo Pellét és Gorkij Páveljét. Hódító Pelle életében is nagy szerepet játszik az önfeláldozás. Nemcsak — többször — a nyomort választja, de választja a börtönt is. Feleségének testét kell áruba bocsátania, hogy családja megélhessen. De mindez lényegében az általunk tárgyalt *korszakig* tart. Mihelyt a mozgalom erőssé válik, a mozgalom erősödése és Pelle személyes életének kiteljesedése viszonylag *párhuzamosan* haladnak. Ahogy mozgalma terjed, úgy lesz egyre kevésbé szükség

önfeláldozására. Az orosz szociáldemokratáknál azonban a helyzet inkább fordított. (Nem beszélve az ún. nihilistákról, akik minden tettükkel közvetlenül életüket tették kockára.) Amíg a szociáldemokrácia viszonylag gyenge, addig a hozzá csatlakozók részéről kisebb a tét. Miután itt nem elsősorban és különösen nem kizárólag gazdasági, hanem mindig politikai célkitűzésű mozgalomról van szó, méghozzá az önkényuralom keretei között, a mozgalom erősödésével a tét egyre nagyobb lesz: száműzetés, börtön, halál. Pável nem abban reménykedik, hogy a mozgalom pusztá növekedése számára jobb életet jelent, ezt csak a mozgalom *győzelmétől*, csak a hatalom megszerzésétől, a cárizmus megdöntésétől remélheti. Az 1905-ös forradalom és annak bukása a helytállást még nehezebbé teszi. A cárizmus közvetlen megdöntése perspektívájának elvesztése után még egyértelműbbé vált az egyéni önfeláldozás szükségessége. S amit ebben a korban a szociáldemokráciához csatlakozók vállaltak, az megint nemcsak a fizikai nyomor, hanem ezen felül most már a „sztolipini nyakraváló”.

Így joggal elemzi — az értelmes önzés modernizált elmélete alapján — Jaurès a következőképpen kora és országa munkásosztályának — munkásainak — elvét és magatartását:

„Bizonyára nem állítanak fel tantételeket rezignációról vagy önfeláldozásról: mert a rezignáció, amennyiben a nem elkerülhetetlennek veti alá magát, pusztán gyávaság, és az áldozat, mely az egyenlőtlenséget az emberek között örökkévalóvá teszi, bűnös ebben az egyenlőtlenségben . . . Ők egoisták, méghozzá brutális egoisták: élni akarnak, és jól akarnak élni, s ezt egyáltalában nem titkolják . . . Csakhogy egy eleven ellentmondás révén, melyet az emberi természet gyakran hoz létre, és melyet a szocializmus megerősít, amennyiben az individuum javát egy össz-szervezettől teszi függővé, a proletariátus ezen egoizmusa *személytelen egoizmussá* válik.”<sup>43</sup>

Ez az elmélet — mint az értelmes önzés elmélete általában — egy kétségtelen igazságra mutat rá. Olyan igazságra, mely nemcsak a francia munkások harcára vonatkozik, hanem jóval általánosabb érvényű annál. Először is arról van szó, hogy az az önfeláldozás, melyet az egyes emberek a szocializmusért vívott harcban tanúsítanak, erkölcsi tartalmát nem magából az önfeláldozásból, hanem az önfeláldozás *céljából* meríti. Az önfeláldozás nem önmagában jó vagy dicsérendő, céljának és okának nagysága és értelme teszi dicsérendővé. Másodszor arról, hogy az önfeláldozás a tudatos szocialistáknál az élet lényeges vonatkozásában nem önmegtágadás, hanem *önmegvalósítás*. Aki a szocializmusért való harcot választotta, az szerencsétlen lenne akkor, ha önfeláldozást kívánó szituációban ezt az önfeláldozást megtagadná. Persze csak az élet lényeges vonatkozásáról és nem *minden* vonatkozásáról beszélünk. Egy ember sok mindenről, egészségéről, szabadságáról, esetleg életéről mond le, amit fontosnak és drágának tart. Ha a legdrágábbért is mond le róluk, ez nem változtat azon, hogy *valóban* lemondásról van szó. Ez különbözteti meg ezt az önfeláldozást a keresztényitől. Az utóbbiban is az önfeláldozás valaminő célból — az erény elérésének, a túlvilági élet elnyerésének —, a keresztények számára magasrendű céljából nyeri tartalmát és értelmét, de *amiről* az ember lemond, azt — életet, boldogságot, gazdagságot — eleve nem tartják értékesnek és drágának, *nem szabad* értékesnek és drágának

<sup>43</sup> Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften”, 235.

tartaniuk. Ezért mondhatjuk, hogy a szocialista mozgalmakban a szó szorosabb értelmében vett önfeláldozásról van szó, mint a keresztény aszkézisben.

Az aszkézis problémájára még a későbbiekben visszatérünk. Mindezt csak azért mondtuk el, hogy lássuk, mennyire igaza volt Jaurès-nek, mikor a szocializmusban az ember egyéni boldogságra való törekvésének, még hozzá földi és totális boldogságra való törekvésének mozgalmát is látta. S igaza volt, hogy ebből a szempontból éppen úgy elvetette az önfeláldozást, mint a rezignációt. De mivel saját kora és saját országa mozgalmaiban a közös cél és az egyéni boldogság közötti közvetlen harmónia *közvetlen* megvalósulását látta, nem vetődött fel számára az ezen belül lehetséges ellentétek problémája. Figyelmét elkerülte az igazi önfeláldozás, mint éppen a *kiélezett szituációban* szükségképpen létrejövő és megkívánt egyéni magatartás kérdése.

Éppen ez az önfeláldozás típus volt azonban nagyon is mindennapi és gyakorlati jelenség az oroszországi mozgalmakban.

Így olyan „szociológizáló” gondolkodónak, mint Plehanov is, szembe kellett néznie vele.

Plehanov szemében elkerülhetetlen volt az egyéni *önfeláldozás* s az egyének *feláldozásának* bizonyos szükségessége. S itt állunk meg egy pillanatra, mert két egymással összefüggő, de *nem azonos* kérdéssről van szó. Az önfeláldozás a viszonylagos autonómia alapján történik, mindenki maga határozza el, vállalja-e ezt, vagy pedig nem. *Más* egyének esetleges feláldozása — ha ez nem a másik életének, hanem csupán kisebb életértékeinek feláldozását jelenti is — ennél sokkal bonyolultabb erkölcsi kérdés. Már az is bonyolult, ha olyan ember vagy emberek áldozatát hagyom jóvá, akik az áldozatot maguk vállalták, tehát ha *beleegyezem* az erkölcsi önfeláldozásba. Itt is különböző erkölcsi értékű a cselekvésem, ha ez a feláldozás az én részemre is önfeláldozás, tehát, ha a másik ember önfeláldozásának elfogadása számomra is önfeláldozást jelent, vagy ha a másik ember önfeláldozásának elfogadása számomra *nem* erkölcsi önfeláldozás. Megint egészen más az áldozat elfogadásának vagy „kiszemelése” erkölcsi tartalma, ha az áldozat oldaláról *nincsen* vagy kis mértékben és nem tudatosan van jelen a tudatos önfeláldozás, tehát ha valakit egy áldozat meghozatalára akarata vagy jobb belátása *ellenére* kényszeríték. Megint más, ha ez *saját* önfeláldozásom egy része, vagy — ellenkezőleg — nem vagyok érintve általa, megint más, ha ez az áldozat szükséges és értelmes vagy szükségtelen és értelmetlen. Persze itt nem merítettük és nem is meríthettük ki az áldozathozatal erkölcsi tartalmának problémáját, csak szerettünk volna rámutatni e probléma fájdalmas bonyolultságára.

Plehanov megoldása ebben a kérdésben igen humanisztikus. A következőket mondja: „Egy igazi forradalmár senkitől nem követel *szükségtelen áldozatot*. De kizárólag azért nem, mert birtokában van a kritériumnak, mely lehetővé teszi, hogy a szükséges áldozatot a szükségtelentől megkülönböztesse.”<sup>44</sup>

Azonnal látható, hogy amilyen humanisztikus, olyan utopisztikus is ez az álláspont. Még a valóság minden fő fejlődési tendenciáját tökéletesen ismerő mozgalom és ember sem tudja az adott szituációkban százszázalékos biztonsággal a hasznos és haszontalan áldozatot megkülönböztetni. Természetesen: bizonyos körülmények között tudhatja. Bizonyos körvonalaiban is tudhatja. De teljes biztonsággal majdnem soha, egyszerűen azért, mert a történelmi

<sup>44</sup> G. V. Plechanov: „Kunst und Literatur”, 909.

fejlődés nagyon bonyolult, s gyakran előfordul, hogy csak post festum látható be: egyes áldozatokat szükségtelenül hoztak, másutt pedig nem hoztak, holott szükségesek lettek volna.

Hogy mennyire nem abszolút biztos ez a kritérium, azt maga Plehanov is bebizonyította. Ő, mint ismeretes, az 1905-ös forradalmat — éppen úgy, mint Kautsky a 90-es években a Párizsi Kommünt — helytelen vállalkozásnak tartotta, azt állította, hogy „nem kellett volna fegyvert fogni”. Ezek szerint Plehanov „tökéletes” kritériuma értelmében az 1905-ös forradalomban és utána hozott mérhetetlenül sok áldozat mind felesleges volt. Lenin ugyanakkor — ugyancsak a marxizmus alapján — azt állította, hogy az 1905-ös forradalomban hozott áldozatok nem voltak hiábavalók. S a történelem fejlődése Leninnek adott igazat. Persze, hogy minden egyes konkrét áldozat szükséges volt-e, hogy az utolsó moszkvai barikádok már teljesen elszigetelt és reménytelen harcában elesettek vére is szükséges áldozat volt-e, azt nem állíthatjuk. De az *értelmesség nem esik teljesen egybe a szükségességgel*. Minden világtörténelmi cél érdekében hozott önfeláldozás értelmes. Így az utolsó moszkvai barikádok hőségének önfeláldozása kétségtelen értelmes volt. Plehanov ezt a különbséget sem látta. Végül is Plehanov kritériuma korántsem bizonyult olyan „biztosnak”, mint ő állította. És éppen mert bizonytalan, mert utopisztikus, lehetünk tanúi annak, hogy Plehanov humanisztikus célzatú, a szükségtelen és értelmetlen áldozattól visszariasztó kritériuma legmesszebbmenően antihumanisztikus következtetésekre vezethet és vezet is. Mert ez az önfeláldozás és az áldozat-elfogadás vagy áldozatra kényszerítés erkölcsi kritériumainak kiküszöböléséhez vezet. Ha mindig és mindenkor teljes biztonsággal meg tudom állapítani, hogy az áldozat szükséges, akkor teljesen másodlagos és figyelmen kívül hagyható kritérium, hogy önkéntes áldozatot fogadok-e el vagy másokat kényszerítek erre, hogy önmagunk számára az áldozat áldozat-e vagy pedig nem. Ezeknek az erkölcsi tényezőknek kiküszöbölése pedig a *vélt* „abszolút tudással” való visszaéléshez vezethet. Ha az abszolút igazság tudásának álláspontján állok s ezen az állásponton látok szükségesnek valamilyen áldozatot, akkor nem kell tekintetbe vennem, hogy az emberek, akiket feláldozok, akarják-e ezt vagy pedig nem, akkor semmire és senkire sem kell tekintettel lennem, csak a csalhatatlannak vélt kritériumokra. Az abszolút determinizmus és ebből következően abszolút megismerés elmélete szemelláthatóan tehát még akkor is kiküszöböli az erkölcsi tényezőt, mikor par excellence erkölcsi kérdésről van szó. — Tévedések elkerülése végett: az önfeláldozásban s az áldozathozatalban a szükségesség vagy szükségtelenség megállapítására irányuló törekvést is fontos kritériumnak tartjuk. De nem az egyetlen és korántsem az egészét kimerítő kritériumnak.

Pedig az 1905-ös forradalom bukása után az önfeláldozás értelmének erkölcsi igazolása igen fontos feladat volt. Mert az önfeláldozás értelmébe vetett hit, ami az orosz mozgalmakban mindig erős volt, ebben a válságperiódusban sokaknál megingott.

A XIX. század végi narodnyik „nihilista” mozgalmaknál volt a legnagyobb a tét — az élet elvesztése vagy életfogytig elvesztett szabadság. Szemükben mégis természetes volt az önfeláldozás értelmessége és feltétlen szükségessége. Ennek az abszolút önfeláldozásra való készségnek nem utolsósorban az volt az oka, hogy itt nem tömegmozgalommal állunk szemben, csak igen kevesek voltak tagjai a szervezetnek, akik többnyire magasabb társadalmi osztályokból, de saját osztályukat meggyűlölve, *azért* jöttek a szervezetbe, *hogy* magukat

az ügy érdekében *feláldozzák*. Bizonyos fokig nemcsak az ügy volt számukra lényeges, hanem *maga az önfeláldozás* is. Az önfeláldozásban így benne volt az *öncéltség* mozzanata is. Ebből a szempontból a munkástömegmozgalom felettük áll. A munkástömegek számára értelmetlen lett volna az önfeláldozást öncélnak tekinteni. Nekik nem az volt a céljuk — még többek között sem —, hogy „kipróbálják önmagukat”, meggyőzzék önmagukat és másokat elkötelezettségük feltétlenségéről. Mégis: az „önkipróbálás” erkölcsileg kétértelmű mozzanata hozzájárult ahhoz, hogy e „nihilisták” „természetesen” és zokszó nélkül hoztak áldozatot.

Előre meg kell mondanunk, hogy a II. Sándor meggyilkolásáig tartó periódus politikai terroristáinak harca, azok az áldozatok, melyeket politikai gyilkosságai elkövetésével hoztak, nem voltak hiábavalók és értelmetlenek. Szükségtelen és értelmetlen áldozatokat csak a későbbi kor szociálforradalmárai hoztak. Mert abban a korban, mikor már volt nagy forradalmi tömegmozgalom, szükségtelenné vált, és egyúttal egyre kevésbé értelmessé is, egyéni gyilkosságokban életet és szabadságot áldozni. Ezen nem változtat az, hogy még ekkor is találkozunk egyénekből az önfeláldozás nagyon szép példáival. De míg a korábbi kor politikai „gyilkosai” többnyire nagyszerű forradalmárok voltak, a későbbi kor politikai gyilkosai sokkal inkább kerülnek ki deformálódott, céljukat vesztett, erkölcsileg is kétértelmű emberek közül.

Térjünk vissza a régi nihilistákra. Szeretném még megjegyezni róluk, hogy az önfeláldozás náluk önmegvalósítást jelentett. Mint Vera Figner írja: „Nagyok voltak a követelmények, de könnyűek azoknak, akik a forradalmi érzéstől voltak lelkesültek, attól a magasfeszültségű érzéstől, mely nem ismer semmiféle akadályt és előre tör anélkül, hogy hátra, jobbra vagy balra pillantana. Ha ezek a követelmények könnyebbek lettek volna, ha nem a legmélyebben érintették volna az embert, akkor ki nem elégtőknek tartották volna azokat; így azonban szigorúságukkal és magasságukkal felemelték a személyiséget és kiszakították a mindennapiság sínjéről. Az ember erősebben érezte, hogy ezme él benne, s hogy ennek benne kell élnie.”<sup>45</sup>

De éppen az önfeláldozás célfunkciója — gondoljunk az idézetnek arra a mondatára, melyben Figner az önfeláldozást azért értékeli, mert magasan a köznapi fölé emel — teszi ezt az önfeláldozást náluk sokkal teljesebb kielégüléssé, mint amilyen az azok számára lehetett, akik ebben csak eszközt láttak, de sohasem célt.

De éppen az önfeláldozás e relatív célszerűsége hívta bennük életre az önfeláldozottságra való *hivatás* tudatát. S ezzel a hivatástudattal együtt járt, hogy saját önfeláldozásukat mindig élesen differenciálták attól az áldozattól, amit másoktól követeltek. A Népakarat végrehajtó bizottsága tagjainak nagy többsége korántsem követelt a szervezeteken kívüliektől nemcsak ilyen nagy, hanem még sokkal kisebb önfeláldozást sem. Két példát hozok erre. A hírhedt schlüsselburgi erődben a rabok éhségstrájkot kezdtek. Az éhségstrájkot a legjobb forradalmárok vezették. De sokan nem bírták. Kijelentették, hogy ha csak egy társuk is meghal az éhségstrájkban — öngyilkosok lesznek. Pedig az éhségstrájk a rabok legelemibb életérdekeiért folyik. Mit kell ilyen esetben csinálni? Figner először folytatja a strájkot s a többieket gyengeséggel vádolja. De később maga is abbahagyja, méghozzá nem gyengeségből, hanem azon megfontolás alapján, hogy *nem szabad az emberekre olyan feladatot*

<sup>45</sup> Wera Figner: „Nacht über Russland”, Malik Verlag, Berlin s. a. 65, 119—120.

*hárítani, mely túlmegy teljesítőképességükön, s aztán gyengeséggel vádolni őket.* Ne annyi önfeláldozást követelj másoktól, mint magadtól, hanem amennyi az ő teherbíróképességüknek megfelel — ez volt a sztrájk tanulsága, ami a későbbi nehéz schlüsselburgi években jó szolgálatokat tett. — A másik példa. Vera Figner egyszer felháborodással vette tudomásul, hogy egyik forradalmár társa, Szurovcev, elfogadott forradalmi célokra egy öregasszonytól 600 rubelt, amelyet az egész életében lánya hozományára gyűjtött. A pénzt azonnal visszaadatta, pedig az öregasszony önként kínálta fel! De Figner — helyesen — úgy ítélte meg, hogy ezt az önfeláldozást, ha szép is, a forradalmi mozgalomnak nincs joga elfogadni.

Az önfeláldozásnak ez a természetessége — a már elemzett, a munkásmozgalom tömegmozgalmi jellegéből eredő különbségekkel — az orosz szociáldemokrácia értékes hagyománya volt. Egészen 1905-ig sem a munkásoknál, sem a szociáldemokráciához csatlakozott értelmiségieknél nem vonták kétségbe az önfeláldozás értelmességét. Csak az első nagy ütközet veresége differenciálta itt az embereket.

Persze a tömegmozgalmak apályában, a sztolipini nyakravaló árnyékában is sokan voltak, akik egy percig sem veszítették el hitüket sem a célban, sem pedig az áldozatok értelmességében. Ezek a bolsevikok legjobbjai voltak. Ez a helytállás volt a legértelmesebb. Ugyanakkor tömegek veszítették el szemük előtt a célt, vagy ha ez nem is történt meg, mégis felvetették a kérdést: érdemes-e a célért harcolni, megéri-e az áldozatot. Az önfeláldozás eddig látott „természetességének” tudata elveszett nemcsak az értelmiség, hanem a munkásság egy részénél is. Hogy erről képet alkothassunk, csak a korabeli irodalmat kell átlapoznunk. Érdekesen vall e másnaposságról többek között Arcübasev „Nincs tovább” c. regénye.

Ennek a regénynek művészi gyengéire és problematikájára itt nem térhetek ki. Az említett probléma felvetődését mindenestre igen élesen ábrázolja. Szerepel benne egy Naumov nevű ember, akit forradalmi tevékenységéért bebörtönöztek. A börtönben egy álmodást látott: álmában beszappanozott hurkon felakasztották és meghalt. S miközben ő meghalt, az emberek úgy élték tovább életüket, mint azelőtt, örültek, vigadtak, szeretkeztek. Ettől az álmától kezdve meggyűlölte az emberiséget: „Mit nekem, hogy a négymilliomodik évszázadban valami Ivan Ivanovics kék miseruhában fog sétálni és pálmaággal legyezi magát. Kék miseruhában, pálmaággal fog sétálni, én pedig, mint egy kutya, megdöglök a mocsokban? . . . Nem akarom egyáltalán! Dögöljön meg ő a pálmaágával és üdvösségével! . . . Hogyha velem kapcsolatban valamit kívánok, akkor az csak egy: hogy egyáltalában ne szülessen meg.”<sup>46</sup> Hasonló a problémája egy másik szereplőnek, Dzsenyjevnek is: „Istenem, mennyire irigylek én egy ostoba szociáldemokratát, aki hisz a programban és meg van győződve, hogy neki azért kell élnie, hogy a negyvenkettedik században mindenkinek a levesében tyúk főjön! . . .”<sup>47</sup> S még a regényben ábrázolt állítólagos forradalmár, Csiz is — aki különben szintén öngyilkossággal végzi — így veti fel a kérdést: „Nem túl drága-e az ár, nem túl nagyok-e az áldozatok értetek, jövődő boldog disznói?”<sup>48</sup> Ő úgy dönti el a kérdést, hogy nem.

<sup>46</sup> Arcübasev: „Nincs tovább!” Griff könyvkiadó, Budapest s. a. I, 118.

<sup>47</sup> Uo. II, 183.

<sup>48</sup> Uo. I, 235.

Ezeket a kérdéseket csak olyan emberek teheték fel, akik a mozgalomtól *azonnali* és gyors sikert vártak. S mikor látták, hogy a gyors siker elmarad, elvesztették hitüket abban, hogy a siker még az *ő generációjuk* életében bekövetkezhet. Saját generációjuk tagjait áldozati bárányoknak tekintették valami távoli jövő oltárán. Innen ered maga a kérdésfelvetés: megéri-e a jövő a jelen áldozatát?

Világos, hogy nincs olyan becsületes forradalmi harcos, aki úgy harcolna, hogy saját generációját és a következőt valami távoli cél áldozatául dobná! Minden igazi forradalmárhoz közelebb áll egy ismeretlen kortársa, mint saját dédunokája. Minden igazi forradalmár azzal a tudattal harcol, hogy legalább *bizonyos* eredményeket elér még a mostani generáció, a jelen emberei számára is, hogy a *jelen és közvetlen jövő* embereinek életét teheti szebbé és jobbá — persze a cél mutatja az utat a jelen és a közvetlen jövő megváltoztatásának mikéntjéhez is. Ez ugyanakkor nem jár azzal az illúzióval, hogy minden harc azonnali, közvetlen és teljes sikerre vezet. Egy ilyen illúziót valóban mindig vagy teljes rezignáció, vagy a célt csak a messzi jövőben tétélező romantikus álmodozás követhet, tehát a „másnaposság” hangulatának két egymást kiegészítő megnyilvánulási formája. Az a kérdésfelvetés, hogy vajon megérdemlik-e az áldozatot „a jövő boldog disznói”, önmagában ilyen másnaposságra vall, akár igenlő, akár tagadó az erre adott válasz.

Ennyit Csiz és Dzszenyjev kérdéseiről és válaszaikról. Naumov esetében azonban éppen nem erről van szó. Naumov nem azért gyűlöli meg a forradalmi harcot, mert a jelen generáció áldozatát követeli meg a jövőért, hanem, mert miközben *ő* személyi áldozatát meghozta, a jelen generáció tagjai folytatják mindennapi életüket és nem áldozzák fel *hasonlóan* magukat. Tehát számára az önfeláldozásnak csak akkor van értelme, ha mindenki *egyformán* önfeláldozó s mindenki egyformán tisztában van Naumov tette nagyságával. Ez pedig éppen az egoista individualizmus pregnáns kifejeződése. Vessük csak össze Naumovval az igazi és történelmi forradalmár Fučikot. Mikor Fučikot abba a börtönbe viszik, ahol kivégzését várja, a rabszállító kocsit végigmegy vele Prága utcáin. Először furcsa számára, hogy míg őt a halál fenyegeti, úgy megy tovább az élet, mintha mi sem történt volna. Aztán örömrész fogja el — örül annak, hogy az élet tovább megy és az emberek örülnek. Persze egy nép teljes közömbössége, értetlensége egy forradalmi tettel szemben megdöbbentő — joggal — a forradalmárt s hozzájárulhat hitevesztéséhez. De itt egyik esetben sem erről volt szó. Hiszen az 1905-ös Oroszország nem kis tömegei éppen úgy együttéreztek a kivégzett forradalmárokkal, mint a fasiszta megszállás alatt álló Prága az ellenállókkal. Naumov számára azonban az *én* áldozatom teljesen izolálódik a *mi* kategóriájától.

Nem Arcübasev regénye az egyetlen — gondoljunk pl. Gorkij „Klim Szamgin”-jára —, melyből láthatjuk, milyen problémákat vetett fel az önfeláldozás kérdésében a szociáldemokrácia fejlődése 1905 után. Később majd világháború, forradalmak és ellenforradalmak, fasiszmus és antifasiszmus még intenzívebben és magasabb síkon reprodukálják e kérdéseket. Annál szomorúbb, hogy a miáltalunk tárgyalt korszak marxista teoretikusai olyan értetlen vaksággal mentek el az itt felmerülő gyakorlati konfliktusok és elméleti problémák mellett.

Az aszkézis az önfeláldozás életelvvé, magatartássá, szokássá válása. Lemondás az egyén sokoldalú fejlődéséről annak az egyetlen tevékenységnek kedvéért, melyben az ember a fő célt látja, az élet szépségének és boldogságának egyetlen vonatkozásba, egyetlen olyan célba való sűrítése, melynek eszmei tartalma van. A polgári forradalmak népi mozgalmában az aszkézis szükségképpen nagy szerepet játszott. S különösen nagyot e népi mozgalmak teoretikusainál (Thomas Münzer, Robespierre). Ez jogos volt, mert az életszükségletek sokoldalú kielégítése akkor még a néptömegek számára nem vált lehetőséggé, az egyenlőség gondolat szemben állt az epikureus magatartással. Ezt a konfliktust a francia forradalomban igen szépen ábrázolta egyrészt Büchner is a „Danton halála”-ban, másrészt Anatole France „Az istenek szomjaznak”-ban. Az epikureizmus itt kifejezetten a forradalmi polgárság világnézete és magatartása volt és lehetett. Mert ezen osztály számára megvolt a sokoldalú fejlődés lehetősége. Ezt a dilemmát — mihelyt a szocializmus perspektívája erre a lehetőséget megteremti — már a XIX. század végi forradalmi polgári gondolkodók is túlhaladták. Csernisevszkij elveti az aszketizmust a tömegek számára, pusztán a forradalmi vezetők legjobb jainak magatartásában látja ezt szükségesnek. Az ő koncepciója érvényesül a narodnyik nihilista mozgalmakban is. A nihilisták eszménye is a sokoldalúan fejlett ember. De ők a nép felszabadításának céljából e sokoldalú fejlődésről tudatosan lemondanak. Mint láttuk, minden más szükségletüket, érzésüket, emberi kapcsolatukat a mozgalmak fő célkitűzésének vetik alá. Perovszkaja, a II. Sándor elleni merénylet női szervezője, az első nő, akit a cárizmus kivégeztetett, egészen szigorú aszkézisben élt. Mihajlov, a végrehajtó bizottság egy tagja, életelvét így foglalta össze: „Ha a szervezet azt a feladatot róná ki rám, hogy tányérokat mosogassak, akkor ugyanazzal a hévvel végezném ezt, mint a legérdekesebb szellemi munkát.”<sup>49</sup> A vezetők ezen aszkézisének öröksége bizonyos hagyományként szállt át az orosz szociáldemokrata mozgalomra is. Érthetően. Ahol a nép olyan féktelen terror körülményei között és olyan mélységes nyomorban élt, mint Oroszországban, ott a népmozgalmak vezetői, még ha Svájcban teljes biztonságban éltek is, joggal érezték erkölcsi kötelességüknek a magatartásbeli szolidarizálást is ezzel a szenvedéssel. *Önként* kellett vállalni azt, amit a népnek *szükségtől*.

A nyugat-európai szocialista mozgalmaknál a kép bizonyos szempontból más. A gazdasági harcra való koncentrálttság közvetlenül a jólétet tűzi ki célul. Ennek etikai következményeit láttuk az előbbi fejezet Jaurès-idézetében. Az aszkézis, mint a fizikai életszükségletek korlátozása, sőt szükségszerű korlátozása, megszűnik követelmény lenni. A vezetők nagy része életformájában a polgári szinthez alkalmazkodik. Ez az alkalmazkodás nagyon sokuknál a munkásosztály tényleges szükségleteitől való eltávolodáshoz, a meg nem értéshez vezet. De nem szükségképpen és nem mindenkinél.

Itt azonban álljunk meg. A polgári életformához való alkalmazkodás, a jólét felépítése nem jelent okvetlenül epikureizmust, ahogyan nem jelent önmagában a szegénység vállalása sem aszkézist (csak annak egy vonatkozását). Ott, ahol a nép a legnagyobb nyomorban él, ott sem emészt fel vagy uralja az egyes emberek *egész* életét az egyetlen célért folytatott harc. Házasodnak, szeretik családjukat és gyermekeiket, nagy szerepet játszik életükben a szerelem, a

<sup>49</sup> Wera Figner: „Nacht über Russland”, 134.

művészet vagy akár negatív szenvedélyek is. A nihilista aszkézisből azonban pl. mindez szintén számúzve van. Ebből a szempontból az aszkézis nem közelebb, hanem *távolabb visz a néptől és általában az emberiségtől*. S fordítva. Ha egy szociáldemokrata képviselő nagy lakásban és nagy fizetéssel élt is, ez még korántsem biztosította élete sokoldalúságát. Ettől ő még teljes egyoldalúsággal felolvadhatott a politikai tevékenységben, megszűnhetett számára minden más emberi érzelem és törekvés is. S így élhetett az *askézis összes negatív erkölcsi sajátosságainak és következményeinek megtestesítésével anélkül, hogy az askézis pozitív erkölcsi tartalmait és következményeit megtestesítette volna*. Ez a magatartás, melyből mind az askézis, mind az epikureizmus pozitív erkölcsi tartalmai hiányoznak, elembertelenedéshez vezet. Olyan elembertelenedéshez, mely idegen a mindennapi embertől, melyet az — joggal — sem értékelni, sem helyeselni nem tud. Világos, hogy ez a bürokratikus egyoldalúság lényegesen különbözik a bizonyos fokig szintén egyoldalúvá tevő, de jogos páto szon alapuló forradalmi aszketizmustól. Igaz, a forradalmi aszketizmust is gyakran túlhajtják a szükségesen. Ebben a túlajtásban is van elembertelenedés, hiszen kevés olyan szituáció van, mely ne adna bizonyos lehetőséget az emberi sokoldalúságra. De a közügyért való tényleges és önfeláldozó, a tömegek érdekeiben feloldódó és azokat megvalósító lázas tevékenység erkölcsi pozitívuma megszépíti, ha nem is szünteti meg, ezt az egyoldalúságot. Mikor azonban a forradalmi tevékenységet a pusztá politizálás váltja fel — mint az általunk tárgyalt kor számos vezetőjével ez megtörtént —, akkor az ilyen egyoldalúságot semmiféle páto sz nem teszi igazán fenségessé. Sőt, gyakran arra vezet, hogy az ilyen ember a hozzá hasonló egyoldalúságot normává teszi és másoktól is megköveteli — persze polgári életformájának megtartása mellett.

Minden aszketizmus belső problematikuságát a legjobban Rosa Luxemburg látta. Az *igazi epikureizmus* követelését állította ezzel szembe. Olyan epikureizmusét, mely nem a jólétben, hanem *a képességek adott körülmények közötti sokoldalú kifejlesztésében áll*. Legpregnánsabban Luxemburg ezt a hitvallását 1917 januárjában, a börtönben fogalmazta meg. A következőket írta Luise Kautskyhoz:

„Te most bizonyára elvesztetted kedvedet egy időre a zenéhez, mint olyan sok más dologhoz. Fejed tele van a ferdén menő világtörténelem gondjaival és szíved tele sirámmal a Scheidemannok és az elvtársak szerencsétlenségén. S mindenki, aki nem ír, hasonlóképpen jajgat és sóhajtozik. Semmit sem tartok nevetségesebbnek ennél. Nem érted meg, hogy az általános szerencsétlenség túl *nagy* ahhoz, hogy sóhajtozhassunk rajta? Nyugtalankodhatok akkor, ha a Mimi megbetegszik nekem, vagy ha neked van valami bajod. De ha az egész világ kiszakad tengelyéből, akkor megkísérlem *megérteni*, mi történt és miért történt, s ha *megtettem kötelességemet, akkor továbbra már nyugodt leszek*. Ultra posse nemo obligetur. S akkor még *minden* megmarad számomra, amiben különben örömöm telt: zene és festészet és a felhők és a botanizálás tavasszal és jó könyvek és Mimi és Te és még sok más is — én gazdag vagyok, és azt hiszem, hogy mindvégig az maradok. Ez a teljes feloldódás a nap szerencsétlenségében számomra teljesen felfoghatatlan és elviselhetetlen. Nézd meg, pl. milyen hűvös elengedettséggel állt Goethe a dolgok felett. Pedig gondolt meg, mit kellett átélnie: a nagy francia forradalmat, mely pedig közelről nézve bizonyosan teljesen céltalan farsznak látszott, és aztán 1795-től 1815-ig a háborúk megszakítatlan láncolatát, amelyben a világ megint szabadonenge-

dett bolondokházának tűnt. S milyen nyugodtan, milyen szellemi egyensúllyal folytatta ebben az időben tanulmányait a növények metamorfózisáról, a színelméletről, ezer dologról. Nem azt kívánom tőled, hogy Goethe módjára költésel, de *életfelfogását — az érdekek egyetemességét, a belső harmóniát* — mindenki el tudja érni vagy legalábbis tud rá törekedni. S ha esetleg azt mondanád: Goethe éppen nem volt politikai harcos, akkor én úgy vélem: egy *harcosnak éppen nagyon is a dolgok felett kell állnia, különben orrig süllyed minden mocskokban . . .*” (Hosszabb kiemelések tőlem. — H. Á.)<sup>50</sup>

c) BIZALOM, CSALÓDÁS ÉS ÉRTELMEZ BELÁTÁS

Luxemburg előbb idézett szavai nemcsak aszketizmus és epikureizmus ellentétére vonatkoztak. A dolgokon való felülállás követelése ennél szélesebb probléma. Arról van szó, hogy milyen legyen a munkásmozgalom harcosainak magatartása az előre nem látott válságok idején. Hogy az előre nem látott válságokban, a történelem új, ravasz és gyakran szörnyű fordulataiban jogos-e a csalódás és kétségbeesés?

A narodnyik-nihilista mozgalmakban ez a probléma minden egyes ember számára szükségszerűen felvetődött. Ennek számos oka volt.

Az egyik, hogy a mozgalom *bizalmát* elvileg túlságosan az egyes emberekbe, azok és a nép „tökéletességébe” helyezte. A bizalom hova-helyezése s a bizalom objektív alapja pedig meghatározza a csalódás lehetőségének irányát és intenzitását.

Minden igazi forradalmi mozgalmat az emberekbe vetett bizalom jellemez. Ha azonban egy mozgalom tagja — mint egy szocialista mozgalom marxista tagja — úgy veszi és értékeli az embereket, *amilyenek*, amilyenekké a kapitalizmus formálta őket, akkor a bizalom sohasem válthat át feltétlen bizalmatlansággá, a nép és az egyesek elleni gyűlöletté. Egy marxista tudja, hogy semmiben sem a nép a „hibás”, semmilyen terv meg nem értéséért és meg nem valósításáért sem lehet a tömegekre háritani a felelősséget. Ilyenkor mindig a vezetőkben és a szervezetek politikájában van a hiba, vagy pedig új történelmi és társadalmi tényezők előre nem látható felmerülése vezet fiaskóhoz. Egy marxista bizalma a népben okos bizalom, amit sohasem vonhat meg, a tervek meg nem valósulásánál csak *saját terveit* vizsgálhatja felül. Egészen más a tömegek idealizálásán alapuló mozgalmak bizalma: ha a nép nem váltja valóra elveiket, akkor nem saját elméleteik, hanem a népben való bizalom revideálásához, csalódottsághoz és kétségbeesettséghez jutnak el. Ezt a jelenséget tapasztalhatjuk pl. Bakunyinnál, akit az előbbieken klasszikus etikai optimistaként ismertünk meg. 1857-ben egy levélben — mely akkori magatartását és álláspontját tipikusan tükrözi — így ír: „Egyetérték veled abban, mikor azt mondd, hogy a forradalom órája lejárt, nem a borzalmas szerencsétlenségek miatt, melyeknek tanúi voltunk, nem a szörnyű vereségek miatt, melyeknek többé-kevésbé bűnös áldozatai voltunk — hanem mert én a legnagyobb kétségbeeséssel állapítottam meg és állapítom meg napról napra újra, hogy forradalmi gondolat, remény és szenvedély egyáltalán nem található meg a néptömegeknél.”<sup>51</sup> Hasonló élményeken megy keresztül kiszabadu-

<sup>50</sup> Rosa Luxemburg: „Briefe an Karl und Luise Kautsky 1896—1918”, E. Laubsche Verlagbuchhandlung, Berlin 1923. — 1917. I. 26-i levél.

<sup>51</sup> Idézi Nettlau: „Michael Bakunin. Eine biographische Skizze”, Verlag von Paul Pantowitsch, Berlin 1901, 51.

lása után Figner a parasztok között. Azzal a különbséggel, hogy Figner látja: saját elképzeléseiben volt a hiba. Visszaemlékezik Uszpenszkij gúnyos megjegyzéseire, melyeket valamikor régen az ő nép-elképzeléseiről tett: „adj nekem egy muzsikot, de egy csokoládémuzsik legyen!”<sup>52</sup> De új elképzeléseket a népről nem tud régi elképzelései helyébe állítani és ezért ő is elmerül e kétségbeesésben.

A bizalom és csalódás korrekciója azonban nemcsak a néptömegek, hanem az egyes emberek vonatkozásában is fennáll. Ahol a másik emberben a megvalósult tökéletességet, csak a felfokozott élet tökéletességét látják, ott az első jel a tökéletlenségre abszolút bizalmatlanság forrása lehet. Így történt ez a nihilistáknál is. A végrehajtó bizottság tagjai egymás iránt a felfokozott abszolút szeretet érzelmeit táplálták. De a legkisebb „jel” elég volt ahhoz, hogy egy embertől a bizalmat megvonják, s a bizalom helyére a feltétlen bizalmatlanság lépjen. Akinél ilyen „jelet” tapasztaltak, azonnal gyanússá vált. Figner így vall erről: „Semmi sem volt olyan szörnyű csapás a forradalmi mozgalomra, mint a sikeres kísérlet egy forradalmárt a piszkos spicli szolgálat hálójában rajtakapni... S milyen gyakran ültettek sikerrel *bizalmatlanságot* sorainkba, hecceltek fel testvért testvér ellen, hogy egyikünk-másikunk képes volt kezét emelni saját elvtársára, akiben árulót ismert fel vagy vélt felismerni.”<sup>53</sup> Persze bizonyos fokig már az összeesküvő formák is kényszerítettek erre a bizalmatlanságra. Ezért is van minden összeesküvő formának negatív erkölcsi következménye, s ennyiben — többek között — kétségtelenül jogosult a blanquizmus erkölcsi kritikája is. De az összeesküvő formákból nem szükség-szerűen következik a feltétlen bizalom feltétlen bizalmatlanságba fordulásának ez a kiélezettsége, ahogy egy tömegmozgalom sem eleve ment ettől a betegségről.

Amennyiben az emberbe, az egyes emberbe vetett bizalom nem tételezi a tökéletességet, beleszámítja és fenntartja a bizalmat a másik emberre jellemző s a bizalmat kölcsönzőtől eltérő számos tulajdonság, nézet, eszme, jellemvonás és szokás ellenére és azokkal együtt, akkor az ilyen sajátosság természetesen nem lehet „jel” a bizalom megvonására. Ebben az esetben a bizalmat csak *bizonyítékok*, a tényleges jellemtelenség és tartástalanság bizonyítékai alapján lehet emberektől megvonni. Mert az emberek emberek iránti bizalmát a lelkiismeret Jaurès-től jelzett tiranniája okvetlenül megsemmisíti.

S mi lesz, ha egy ember csakugyan árulóvá válik? Ha tényleg kijátssza társai bizalmát? A nihilista mozgalmakban minden árulás a teljes emberi kétségbeesés és összetörtség forrásává vált. Figner erről így vall: „Egy ilyen árulás olyan csapás volt, melyet elviselni felülmúlta az emberi erőket — ez annyit jelentett: az embereket megrabolni erkölcsi szépségüktől, megbűnhődni a forradalom és az élet szépségét.”<sup>54</sup> Ugyanígy vall az árulás hatásáról a szociálforradalmár Gersuny is.

Kétségtelen, hogy a korabeli szociáldemokráciában az árulásnak nem volt ilyen hatása. Egy ember árulása természetesen minden körülmények között bántó, sőt kétségbeejtő lehet. De miután ez a mozgalom nem az emberek tökéletességébe vetett bizalomból indult ki, egy ember árulását is „beszámítottá” mint olyan tény, mellyel számot kell vetni, s mely semmiféle hitet

<sup>52</sup> Wera Figner: „Nacht über Russland”, 539.

<sup>53</sup> Uo. 172.

<sup>54</sup> Uo. 122.

nem rombol szét. Így állította pl. Bebel, hogy Lassalle Bismarck megbízottja volt a munkásmozgalomban, anélkül, hogy ez a tény az emberekbe való hitét megingatta volna, vagy a forradalmi mozgalom értelmességét szemében csökkentette volna.

A nihilista mozgalmak képviselőinek későbbi csalódása és kétségbeesése természetesen nem egyedül az áruhátságok tényén nyugodott. A másik tényező annak átéléséből fakadt, hogy a történelem, a forradalom fejlődése elment a fejük felett, s hogy egyedül maradtak.

Az egyedül maradás, a magány nem teljesen idegen a forradalmi mozgalmaktól. Forradalmi mozgalmak forradalmi tagjai is gyakran válnak bizonyos szituációkban magányosakká. Ennek a magánynak is két fő típusa van. Az egyik az elmaradás, a másik a „többet látás” magánya.

Az elmaradás magánya akkor fogja el bizonyos forradalmi mozgalmakhoz tartozó embereket, mikor a mozgalom olyan új szituációkba kerül, melyben a régi forradalmi magatartás vagy eszmény nem funkcionál többé. Mikor látják, hogy azok az eszmék és módszerek, melyekkel valaha tömegeket vagy közösségeket ragadtak magukkal, már senkinek sem kellenek vagy éppen *nem a legjobbakra* vannak gyűjtő hatással. Figner eszméi pl. börtönéből való kiszabadulása után még kellett a szociálforradalmároknak, de Figner jó emberi érzékével azonnal látta, hogy a szociálforradalmárok ebben az időben már éppen nem a forradalmárok legjobbait gyűjtik össze, hogy a mozgalom tengelye rajtuk kívül esik. A szociáldemokraták eszméit nem érti és nem tudja megérteni. Ezért magányos. S ez jellemző a nagy narodnyik nemzedék összes jelentős és 1905-öt megért képviselőire. Ez a magányosság válhat abszolúttá, szorítóvá és tehetetlenné — igazi kétségbeeséshez vezethet.

A magányosság másik típusa nem ilyen. Ez akkor következik be, mikor egy-egy kiemelkedő forradalmár mozgalma adott korszakának ellentmondásosságát, az esetleg benne rejlő negatív tendenciákat másoknál jobban látja, de éppen a világszituáció nem ad számára lehetőséget, hogy az eseményekbe, a mozgalom menetébe beleavatkozzon, méghozzá olyan intenzitással, hogy képes legyen esetleg meg is változtatni. Az opportunizmussal való abszolút szembenállás tette pl. ilyen értelemben teljesen magányossá Sorelt, viszonylag magányos alakká Rosa Luxemburgot. Ennek a magányosságnak feloldódási lehetősége időnként adva van. Mert a világ és a mozgalom fejlődik, s Sorel még üdvözölheti a Nagy Októbert, s Rosa Luxemburg válhat még a spartakista mozgalom fejévé. De, hogy ez a „feloldódás” tényleg létrejön-e, az a történelem fejlődési ütemének és irányának, továbbá az egyéni élet tartamának függvénye.

A század végi narodnyik-nihilisták kétségbeesésének harmadik oka a forradalmi mozgalom egységének megbomlása. Ők harcaik csúcspontján megszokták, hogy minden *forradalmi erő egységes*. Mikor kijöttek a börtönből, más képet láttak. Szociálforradalmárok a szociáldemokraták ellen, a szociáldemokrácián belül mensevikok a bolsevikok ellen, és fordítva, munkások, forradalmárok forradalmárok ellen. Ezt sohasem tudták megszokni.

Valóban — *ezt nem is lehet megszokni*. De az általunk tárgyalt korban ennek a problémának az egész világ munkásmozgalmának fejlődésében még csak alárendelt szerepe volt. Világproblémává csak a kommunista és szociáldemokrata pártok kettéválásával vált. S ezért most erről a konfliktusról és ennek erkölcsre és etikára gyakorolt befolyásáról nem beszélhetünk.

Sok mindent nem lehetett megszokni ebben az időben sem. Mert valóban

nem lehetett megszokni az imperializmust, a nyomort, a politikai gyilkosságokat, a háború előkészítését és a háborút, nem lehetett megszokni az árulást, a bürokratizmust, a forradalmárok harcát a forradalmárok ellen — nem lehetett megszokni semmit, ami reakciós volt és embertelen, ami a tömegeket és az egyéneket tönkretette, a szocializmus győzelmét hátráltatta. Nem volt szabad megszokni, mert a megszokás belenyugvás, a megszokás erkölcsi halál. Mi volt tehát a „mit tegyünk?“, amivel le lehetett győzni mind a romantikát, mind pedig az ebből fakadó kétségbeesést? *A történelem bonyolultságának* felismerése, az okok keresése s az értelmes belátáson alapuló meg nem szűnő *cselekvés*, annak a tudata, hogy *megtettem a magamét*. Mit is mondott erről Rosa Luxemburg? „De ha az egész világ kiszakad tengelyéből, akkor megkísérlem megérteni, mi történt és miért történt, s ha megtettem kötelességemet, akkor továbbra már nyugodt leszek.”

Mind e bonyolult és szerteágazó konfliktusok csak az általunk tárgyalt kor fináléjában lesznek általánosak. E *finálé*-konfliktusokhoz azonban már a következő kor *preludiuma* kapcsolódott.

# KÍSÉRLET A MOZGÁS IRÁNY SZERINTI FORMÁIRÓL SZÓLÓ ÁLTALÁNOS FILOZÓFIAI ELMÉLET DEDUKTÍV KIFEJTÉSÉRE

HORVÁTH JÓZSEF

A dialektikus materializmus tartalmi gazdagodása és ennek következtében belső differenciálódása alapján napjainkban egyes témakörök viszonylagosan körülhatárolt elméletek formájában nyerne kidolgozást. Vonatkozik ez például a mozgásformákra, a fejlődésre, a dialektika egy-egy törvényére stb. Ezeknek a terjedelmileg és tartalmilag azonos (egymással) vagy különböző szintű „rész”-elméleteknek az összefüggése adja a dialektikus materializmus általános rendszerének szubordinációs struktúráját. E szubordinációnak egyik alapvető eleme a *mozgás általános filozófiai teóriája*. Ezen belül helyezkedik el egy alacsonyabb szintű, de alapvető „rész”-elmélet, a *mozgás irány szerinti formáiról* szóló általános filozófiai elmélet.

Mit kell azonban érteni a mozgás *irány szerinti* formáin?

A fejlődés a marxista–leninista filozófia egyik központi kérdése. A fejlődésről szóló tanítás mindig előtérben levő, kitüntetett helyet elfoglaló problémakör volt és ma is az. A fejlődés elve a mozgás dialektikus felfogásának egyik alapvető kritériuma. A mozgás és fejlődés azonban nem azonos. A fejlődés a mozgás egyik különös esete, különös mozgási forma.<sup>1</sup> A fejlődés első, egyszerű és általános meghatározás szerint olyan mozgás, amelyben alacsonyabb szintű (rendű) minőségi állapotokat (vagy egyszerűen: minőséget) magasabb szintű (rendű) minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) váltanak fel. Ennek a mozgási formának a specifikumát tehát a minőségi állapotváltozások egymásba történő átmenetének *iránya* adja meg. A fejlődés az alacsonyabb szintű minőségi állapotokból a magasabb szintű minőségi állapotok irányába haladó mozgás. Így a fejlődést a mozgás egyik irány szerinti formájának tekinthetjük.

Felvetődik a kérdés: a fejlődés a mozgás egyetlen irány szerinti formája, vagy feltételezhetők más formák is? Az újabb marxista–leninista filozófiai irodalom a fejlődés mellett tanulmányozni kezdte az *ismétlődést*, az *irreverzibilis* változást, a *körforgást*. Elsősorban mint a fejlődés mozzanatait, de felmerült a fejlődéstől viszonylagosan elkülöníthető létezésük lehetősége, sőt szükségességük is.<sup>2</sup> Belátható, hogy az említett mozgási formák éppen

<sup>1</sup> A fejlődést Engels nevezi először mozgásformának. (MEM 20, 509.) Újabban vannak törekvések a „mozgásforma” fogalmának differenciált tartalmi értelmezésére, de az általános konvenció szerint mozgásformán a mozgás tárgyi formáit (fizikai, biológiai stb. mozgásformákat) értjük. Ezért beszélünk itt „mozgási formáról”, és ezen a mozgás irány szerinti (és nem tárgy szerinti, pl. fizikai, kémiai) formáit értjük.

<sup>2</sup> Az „ismétlődés” első alaposabb tartalmi elemzését B. M. Kedrov adja. („Az ismétlődés a fejlődés folyamatában”, Moszkva 1961.) Az „irreverzibilis változás” fogalmát mint filozófiai kategóriát, tudomásunk szerint Sz. T. Meljuhin használja először a világfolyamatok irányának értelmezésénél. („A szerves természet fejlődési dialekti-

irányukban térnek el a fejlődéstől. A kutatások eddigi eredményeit véve, legnagyobb előrehaladás az egyes formák tartalmi kidolgozásában tapasztalható. Ezek alapján már felvethetők a következő további kérdések: esetleges vagy szükségszerű az, hogy az irodalomban a mozgásnak éppen ezek az irány szerinti formái kerültek előtérbe? Amennyiben ezek a formák szükségszerűen léteznek, kidolgozható-e a mozgás irány szerinti formáiról szóló, viszonylagos önállóságú általános filozófiai „rész”-elmélet? E dolgozat kísérlet ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására.

A mozgás irány szerinti formáiról felhalmozott eddigi kutatási eredmények lehetővé teszik, hogy egy lényeges előrelépést tegyünk, mely nemcsak elméletileg, hanem elvileg is jelentős. Az előrelépés alapját az adott mozgási formák egymáshoz való viszonyának elemzése adja. Ez az elemzés a részeredményekből adódó tartalmi kidolgozottsági fok optimalitása következtében mind tartalmilag, mind formailag igen magas szinten végezhető el. Ez a szint: *a deduktív elméleti kifejtés*. E kifejtés során, melytől a feltett kérdésekre adható választ várjuk, általános módszertani vezérelvünk a dialektika. A kifejtés, konkrét logikai formáját tekintve, a levezetési sor tagjainak (ezeket rendre az ábécé kisbetűivel jelöljük), valamint a levezetés fő lépéseinek (ezeket római számokkal jelöljük) egymást követő rendje. A levezetés során kapott eredmények külön is jelölést kapnak. Feltételezzük továbbá a magasabb elméleti szintet kifejező általános mozgásemletről adódó előzményeket. Ezek közül a legfontosabb a mozgás absztrakt általános fogalma. Eszerint a mozgás, dialektikus lényegét tekintve, kölcsönhatás, változás általában; a mennyiségi és minőségi változások (illetve kölcsönhatások), valamint ezeknek az ellentmondás (az ellentétek egysége és „harca”) alapján végbemenő folyamata. A mozgás iránya mindenekelőtt a *változás* alapján adható meg. A mozgásnak mint változásnak a formáit vizsgálhatjuk és csoportosíthatjuk a mennyiség oldaláról, valamint tér-, időbeli rendjük alapján.<sup>3</sup> Vizsgálhatók és csoportosíthatók e formák továbbá tárgyi szempontból.<sup>4</sup> A mozgás itt vizsgált irány szerinti formái esetében mindezekről elvonatkoztatunk. A mozgásokat mint változásokat csupán az absztrakt általános szinten értelmezett minőségek átalakulásainak tartalmi típusai, formái, illetve ezek összefüggései alapján osztályozzuk.

1. A deduktív levezetés kiindulópontja egy *axióma* és egy *definíció*, melyből a további tételek és fogalmak levezethetők. A kiinduló axióma és definíció nem szorul előzetes bizonyításra, igazolását a kifejtésben, a levezetéssel nyeri el. A deduktív levezetés során ezen túlmenően felhasználunk bizonyos

kája”, Budapest, 1963.) A „körforgás” problémáival az elsők között A. Polikarov (1946-tól számos írásában), valamint V. M. Bukanovszkij foglalkozott. Lásd erről: Horváth József: „A mozgás dialektikus koncepciója és a körforgás”. („Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/3–4. sz.)

<sup>3</sup> A mennyiségek változásainak irányai alapvető szerepet játszanak az objektív valóság folyamataiban. Tanulmányozásuk különösen az élettelen természet területén vált általánossá. Feltárásuk és tanulmányozásuk egzakt módszereit a matematika dolgozza ki. Így például a valószínűségszámításban alkalmazzák az ún. lineáris regresszió módszerét (a várható mennyiség minimális legyen-esetre). A matematika és a szaktudományok e tárgykörű eredményeinek filozófiai elemzése és általánosítása szintén igen fontos és elvégzendő feladat. Ennek alapján tárható azután fel a minőségi átalakulások és a mennyiségi változások irányai közötti összefüggés is.

<sup>4</sup> Ezirányú feladat szélesebbkörű megoldására tesz kísérletet például Sz. I. Sztoljarov „Változás és fejlődés” c. dolgozatában. („Voproszi Filozofii”, 1965/12. sz.)

számú alapfogalmat. Ilyen lesz pl. a minőség, a tartalmi összefüggés, a szint, a magasabb szint, az alacsonyabb szint fogalma. Az *alapfogalmak* nem külön definiálás útján, hanem a kifejtésben elfoglalt helyük és funkciójuk alapján nyernek tartalmi értelmezést.

Kiinduló axiómánk:

*minden mozgásnak iránya van*

Kiinduló definíciónk így az *irány fogalmának definíciója*. Ez a következő:

- a mozgásnak mint minőségi változások folyamatának *irányán* a
- (a) a kiinduló és egymásba átmenő (és így egymást követő) minőségek közötti tartalmi összefüggés formáját értjük

Az irány tehát a minőségek közötti tartalmi összefüggést fejezi ki. Irányon így a változások minőségi állapotai közötti tartalmi összefüggések formáját értjük. Egy adott mozgási folyamat iránya az e folyamatban megvalósuló minőségi állapotváltozások közötti tartalmi összefüggés adott formája. Ennek megfelelően a *mozgás irány szerinti formáit* a változások minőségi állapotai közötti tartalmi összefüggések különböző formái adják.

Az irány fogalmának definíciója alapján *első* (I) lépésként megadhatók a *mozgás egyszerű irány szerinti formái* (A).

A változás minőségi állapotai közötti legegyszerűbb viszony (kapcsolat) a tartalmi *azonosságon* alapuló összefüggési forma. A minőségi átalakulások tartalmi azonosságon alapuló összefüggési formája az *ismétlődés*. Tehát

a mozgás legegyszerűbb és így első irány szerinti formája az *ismétlődés*

- (b)1 az ismétlődés legáltalánosabb értelemben véve nem más, mint a minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) változásának olyan formája, melyben egy adott minőség újratermelődik

Az ismétlődés tehát a mozgásnak a minőségi állapotváltozások azonosságon alapuló formája, ugyanannak újralétrejötté. Formulája:  $A \rightarrow A'$ , ahol  $A = A'$ , és a  $\rightarrow$  az átmenetet, az átalakulást jelöli.

Az ismétlődéstől egyértelműen megkülönböztethető: *ellentettje*, a nem ismétlődés. Így adódik a mozgás másik egyszerű irány szerinti formája. A mozgásnak ez a második irány szerinti formája a *különbözőségen* alapul. A változás minőségi állapotai közötti másik egyszerű viszony (kapcsolat) a tartalmi *különbözőségen* alapuló összefüggési forma. A minőségi átalakulások tartalmi *különbözőségen* alapuló összefüggési formája az *irreverzibilitás*.<sup>5</sup> Így

a mozgás másik egyszerű irány szerinti formája az *irreverzibilitás* az irreverzibilitás legáltalánosabb értelemben véve, a minőségi

- (c)2 állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) változásának azt az irányát fejezi ki, melyben az adott minőség megszűnik, nem ismétlődik, és más, az adott minőségtől eltérő állapot jön létre

<sup>5</sup> Az irreverzibilis változás fogalmát a szaktudományok szótárából kölcsönzi a filozófia. A fogalom tartalmát azonban (eredeti és konkrét jelentését megszüntetve megőrizve) általánosítja és kibővíti. Az irreverzibilitás továbbiakban használt filozófiai fogalmának két fő, egymással szorosan összefüggő tartalmi mozzanata van: (a) az ismétlődés ellentéte, „nem ismétlődés”, (b) két (vagy több) minőségi állapot (vagy egyszerűen: minőség) között a tartalmi eltérés (különbözőség) adott jellegét, fokát fejezi ki.

Az irreverzibilitás tehát a mozgásnak a minőségi állapotváltozások különbözőségén alapuló formája, másnak a létrejötté. Formulája:  $A \rightarrow B$ , ahol  $A \neq B$ . Itt a  $B$  egyedüli tartalmi ismerve, hogy más, az  $A$ -tól eltérő minőséget fejez ki. Itt még nem vetődik fel az a kérdés, hogy az  $A$  minőség relációjában a  $B$  minőség milyen szintű (alacsonyabb rendű vagy magasabbrendű-e).

A mozgás két egyszerű irány szerinti formája evidensen adódik a kiinduló definícióból, szükségszerűségük belátható, nem szorul külön indokolásra, bizonyításra. Levezetésükhöz nem volt szükség más posztulátumok, feltételek vagy kiegészítő definíciók bevezetésére.

A továbhhaladás következő, második (II) lépése a két egyszerű irány viszonyának analízise.

Tételezhető elkülönültségük és összekapcsolódásuk, egységük. Az első eset nem ad többletet az eddigieknél, és így nincs lehetőség a továbblépésre. Ezért a második esetet vesszük.

Tételezzük az ismétlődés és az irreverzibilitás egységét. Ebben az esetben összetett mozgási formát kapunk, éspedig a mozgás legegyszerűbb és legáltalánosabb összetett irányú formáját. A legegyszerűbb és legáltalánosabb esetben ez az összetett irányú mozgási forma az ismétlődés és az irreverzibilitás meghatározatlan egysége. Így

- a mozgás legegyszerűbb és legáltalánosabb összetett irányú formája az ismétlődés és az irreverzibilitás meghatározatlan egysége
- (d)3 a mozgásnak ez az irány szerinti formája az azonosság és különbözőség egységén alapuló változási forma

Itt tehát összetett formáról van szó, amely két irány (ismétlődés—irreverzibilitás) kombinációja. A mozgás összetett irány szerinti formáit így két egyszerű irány, (b)1 és (c)2 viszonya, összefüggésük formája (struktúrája) adja meg. A két irány egységen belüli viszonya több szempontból közelíthető meg. Számunkra a megközelítés módja adott: a változási irány. Az egységnek ezt a dimenzióját véve, a két irány viszonya három formát ad:

- amikor a két irány kiegyenlíti egymást, s egyensúlyba kerül
- amikor az ismétlődés kerül túlsúlyba
- amikor az irreverzibilitás kerül túlsúlyba

Az első forma differentia specifikája, éppen mert benne az ismétlődés és az irreverzibilitás egyensúlya valósul meg, a határozott, egyértelmű irány elvesztése. Így ez a mozgás meghatározott irány nélküli (vagy egyértelműen meghatározatlan irányú) formája. Erről a formáról tehát belátható, hogy megegyezik a (d)3 kiinduló definícióval. A két további forma viszont éppen abban tér el az első, kiinduló formától, hogy az egyik változási irány (vagy az ismétlődés, vagy az irreverzibilitás) túlsúlyba kerülése következtében új összefüggési forma jön létre, amely már határozott, egyértelmű irányt mutat.

Tehát a két egyszerű változási irány (b)1 és (c)2 külön-külön tételezésétől eljutottunk egységük, a (d)3 tételezéséhez, aminek következtében lehetővé válik további két (4 és 5) határozott irányú mozgási forma levezetése. Itt azonban már magasabb szinten mozgunk, nem egyszerű, hanem összetett irány szerinti mozgási formákról van szó ( $B$ ). Így a minőségi állapotok és megváltozásuk bonyolultabb összefüggési formáit (struktúráit) nyerjük.

A továbhhaladás következő, harmadik (III) lépése tehát annak a vizsgálatának, hogy a mozgás milyen irány szerinti formáihoz jutunk, amikor az ismétlődés, illetve az irreverzibilitás dominál a két irány egységén belül.

Vegyük elsőnek azt az esetet, amikor az egységen belül az ismétlődés dominál. Ez azt jelenti, hogy az ismétlődés határozza meg az adott összetett változási forma fő irányát. Az irreverzibilitás az egységen belül alárendelt szerepet játszik, az ismétlődés szabályozásának van alávetve. A fő irány tehát kereteket (korlátokat) szab az alárendelt irány megvalósulásának, szabályozza azt. Itt tehát olyan változási formáról van szó, amelynek folyamatában érvényesül az irreverzibilis változás. A kiinduló minőségi állapottól (egyszerűen: minőségtől) eltérő, más minőségi állapot (egyszerűen: minőség) jön létre. Tehát az  $A \rightarrow B$  reláció fennáll. A folyamat további menetét és egészének irányát azonban már az ismétlődés határozza meg. Ez azt jelenti, hogy a folyamatnak, a minőségi változásoknak vissza kell térni a kiindulópontához. A folyamat egésze tehát az  $A \rightarrow B \rightarrow A'$  relációt valósítja meg. Ahol a  $B \rightarrow A'$  nem tekinthető az  $A \rightarrow B$  egyszerű reverzibilisének. A mozgásnak ez az irány szerinti formája a körforgás. Így

a mozgás következő, szükségszerűen levezethető irány szerinti formája a körforgás

- (e4) a körforgás az ismétlődés és az irreverzibilitás olyan összefüggésén (kölcsonhatásán) alapuló mozgási forma, mely a minőségi állapotok megváltozásának meghatározott és zárt ciklusát alkotja, a kiinduló és a végpont ismétlődése alapján

A körforgás tehát az irreverzibilitáson alapuló ismétlődés. Az ismétlődés határozza meg az irreverzibilitás formáját és a folyamat egészének alapstruktúráját. Formulája:  $A \rightarrow B \rightarrow A'$ . Zárt irányú mozgási forma. Differentia specifikáját mindenkéltől a kiindulóponthoz történő visszatérés adja meg. Ebből adódik a körforgásnak az az új strukturális jellemzője, hogy van egy ún. felfelé ( $A \rightarrow B$ ) és lefelé ( $B \rightarrow A'$ ) menő ága.

A körforgás azonban csak „kifelé” zárt, „befeelé” nyitott. A kiindulóponthoz történő visszatérés olyan végpont, mely egyben kiindulópont is. Így a körforgás megteremtí az adott folyamat (ciklus) folytonosságának és megmaradásának feltételeit, és ebben a vonatkozásban a végtelen mozgási formája.<sup>6</sup>

Vegyük ezek után azt az esetet, amikor az egységen belül az irreverzibilitás dominál. Ez azt jelenti, hogy az ismétlődés az egységen belül alárendelt szerepet játszik. A változási forma fő irányát az irreverzibilitás határozza meg. Itt is azonban összetett mozgási formáról van szó. Így az irreverzibilitás az ismétlődés alapján valósul meg. Az ismétlődés itt (éppen az irreverzibilitás dominanciája következtében) nem a kiindulóponthoz történő visszatérést vagy a meghaladott minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) újratermelését jelenti. Ez a mozgási forma, az irreverzibilitás dominanciája értelmében kifelé nyitott. Az ismétlődés ennek megfelelően a minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) irreverzibilis változásának folyamatában valósul meg. Ez azt jelenti, hogy az ismétlődés itt az eltérő minőségi állapotok (vagy egyszerűen:

<sup>6</sup> Erre a mozzanatra Hegel is utal. Jelentőségét a világ-egész értelmezésében már a görögök érzékelték. Nem tekinthető véletlennek, hogy a Marx előtti materialisták túlnyomó többsége az anyag körforgását posztulálta, a világfolyamat végtelen körforgásának eszméjét hirdette. Természetesen az anyag örök körforgásának, valamint a világfolyamatok végtelen körforgásának létezik metafizikus és dialektikus értelmezése. A dialektikus értelmezés alapjait Engels dolgozta ki. A körforgás akkor válik metafizikus eszmévé, amikor fogalmi tartalmát pusztán ismétlődésre redukálják, valamint kizárják más változási irányok (irreverzibilitás, fejlődés) létének lehetőségét (abszolutizálják a körforgást).

minőségek) váltakozásának sorában a folytonosságot fejezi ki, és így az azonos mozzanatok kumulálódását is eredményezi. Ez teszi azután lehetővé, hogy a folyamat ne pusztán más, csupán eltérő minőségi állapotokat (vagy egyszerűen: minőségeket) hozzon létre, hanem magasabb szintre emelkedjen.<sup>7</sup> Tehát az irreverzibilitás dominanciája, az irreverzibilitás és az ismétlődés egysége nem pusztán más, csupán eltérő minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek), hanem magasabbrendű (szintű) minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) létrejöttét jelenti. A minőségi változásoknak ezt a formáját nevezzük fejlődésnek. Így

- a mozgás következő irány szerinti formája a fejlődés
- (f)5 a fejlődés az irreverzibilitás és az ismétlődés olyan összefüggésén (kölsönhatásán) alapuló mozgási forma, melyben a minőségi állapotok (egyszerűen: a minőségek) magasabb szintre emelkednek

A fejlődés a mozgás eddig tárgyalt legbonyolultabb irány szerinti formája. Az adott definíció, (f)5, teljes fogalmi tartalmának csupán fő oldalát fejezi ki. Elsősorban azt a tartalmi mozzanatot, amelyben legfőképpen különbözik a körforgástól (valamint az irreverzibilitástól). E tartalmi mozzanatot megközelítően kifejező formula a következő:  $A \rightarrow \bar{B}$ , ahol a  $\bar{B}$  az  $A$ -nál magasabb szintű (rendű) minőséget jelent. A fejlődés, a körforgástól eltérően, „kifelé” nyitott mozgási forma. Ezt a nyitottságot éppen fő tendenciája ( $A \rightarrow B \rightarrow C \dots$ ) fejezi ki. Ez a „nyitottság” azonban nem abszolút. Az irreverzibilitás és az ismétlődés kölcsönhatása határt szab, egy ponton „belső” zárttságot eredményez. Az ismétlődés felhalmozódása következtében ezen a ponton túl a folyamat már nem tud előre lépni, önmagát ismétli. Amennyiben ez az ismétlődés nem megy át az irreverzibilitás és az ismétlődés viszonyának (kapcsolatának) körforgás típusú formájába, a folyamat átcsap ellentétébe, bekövetkezik a visszafejlődés és a pusztulás (megsemmisülés). A fejlődés teljes folyamata így lezáruló ciklust alkot, véges forma. Teljes ciklusának formulája:  $A \rightarrow B \rightarrow \bar{B} \rightarrow B$ , ahol a  $\bar{B}$  a visszaesés állapotát, a  $B$  a megsemmisülés állapotát jelenti. Az  $A$  és  $B$  közötti intervallum, tehát a  $\bar{B}$  szakasz felbontható  $\bar{B} \rightarrow B' \rightarrow B'' \dots$ -re, és itt a  $B', B'' \dots$  a létrejövő magasabb szintű minőségi állapot (vagy egyszerűen: minőség) kibontakozásának („kifejlődésének”) fázisait jelölik.

Nézzük meg, mit fejeznek ki pontosabban a következő fogalmak: „stagnálás”, „visszafejlődés” („visszaesés”), „pusztulás” („megsemmisülés”). A stagnálás az ismétlődés túlsúlyba kerülése, megrekedés az elért szinten. A visszafejlődés a kifejlődés előrehaladásában elért szint („eredmények”) részleges vagy teljes elvesztése, visszaesés alacsonyabb szintre (mely nem feltétlenül a kifejlődésben már előzőleg túlhaladott szint). A pusztulás az adott (a kifejlődés folyamatában) elért szint megsemmisülése, az adott szintet kifejező minőségi állapot megszűnése, eltűnése.

<sup>7</sup> A minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) változása végbemehet azonos szinten, de jelentheti egy azonos szint túllépését, vagyis magasabb, ill. alacsonyabb szintre lépést. Meg kell tehát különböztetni az egy adott szinten belüli minőségi eltéréseket (különbözőségeket) és két (vagy több) szint közötti minőségi eltéréseket (különbözőségeket). Legáltalánosabb megközelítésben az első esetet az irreverzibilitás, a másodikat a fejlődés fejezi ki.

A levezetés szempontjából nincs szükség a „szint”, a „magasabb” (ill. „alacsonyabb”) szint konkrétabb fogalmi tartalmának tisztázásához. Elegendő annak feltételezése, hogy a fenti különbözőségek léteznek.

A körforgás ( $K$ ) és a fejlődés ( $F$ ) tehát két, viszonylagosan önálló, határozott irányú mozgási forma. Azonban éppen az ismétlődés és az irreverzibilitás sajátos dinamikus struktúrája következtében mindkettő képes önmaga túlhaladására (meghaladására). A körforgás — abban az esetben, amikor az irreverzibilitás felhalmozódik és túlsúlyba kerül. A fejlődés — abban az esetben, amikor az ismétlődés felhalmozódik és túlsúlyba kerül. Mint láttuk, az irreverzibilitás túlsúlya a fejlődésben, az ismétlődés túlsúlya a körforgásban valósul meg. Így tehát adott a lehetőség a két mozgási forma, a körforgás és a fejlődés egymásba történő átmenetéhez.

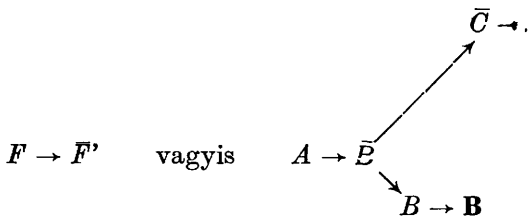
A következő, *negyedik* (IV) lépés adott: a körforgás és a fejlődés viszonyának, egymásba történő átmeneteiknek, egységüknek a vizsgálata. Kezdjük az elemzést először az egyik, a körforgás, azután a másik, a fejlődés továbbhaladási, illetve túlhaladási lehetőségeinek sorravételével. Első megközelítésben azt tapasztaljuk, hogy négy ilyen lehetőség adódik, mindkét formánál egyaránt. Éspedig

- ( $\alpha$ ) az adott folyamat saját formájában továbbhalad
- ( $\beta$ ) az adott mozgási forma megszűnik, amennyiben a megszűnés ezen a szinten (az összetett mozgási formák szintjén) megvalósuló átmenet, átalakulás, két további eset adódik
- ( $\gamma$ ) az adott mozgási forma átmegy más önmagába (az adott körforgás egy másik körforgásba, az adott fejlődési ciklus egy másik fejlődési ciklusba)
- ( $\delta$ ) az adott mozgási forma átmegy egy másik mozgási formába (a körforgás fejlődésbe, a fejlődés körforgásba)

Ezek után elemezzük az ( $\alpha$ ), ( $\beta$ ), ( $\gamma$ ), ( $\delta$ ) eseteket (figyelembe véve, hogy feladatunk szempontjából, minket elsősorban a ( $\delta$ ) eset érdekel) külön a körforgás és külön a fejlődés vonatkozásában.

Vegyük a körforgást. Egy adott körforgás továbbhaladása a befutott ciklus ( $A \rightarrow B \rightarrow A'$ ) újraismétlődését jelenti ( $A \rightarrow B \rightarrow A' \rightarrow B \rightarrow A'' \dots$ ). Egy adott körforgási ciklus túlhaladásának legegyszerűbb esete az, amikor megszűnik (nincs újraismétlődés). A megszűnés azonban szintén továbbhaladás, csak másik mozgási formába történő átmenet útján. Ennek az átmenetnek itt két esetét vesszük. Az egyik, amikor egy adott körforgási ciklus ( $A \rightarrow B \rightarrow A'$ ) egy másik, eltérő körforgási ciklusba megy át:  $K_1 \rightarrow K_2$ , vagyis ( $A \rightarrow B \rightarrow A' / \rightarrow X \rightarrow Y \rightarrow X'$ ). A másik, amikor a körforgás átmegy fejlődésbe. Az átmenet formája (mechanizmusa) itt a következő. A körforgás felmenő ( $A \rightarrow B$ ) és lemenő ( $B \rightarrow A'$ ) ágai közötti eltérések (irreverzibilis mozzanatok) felhalmozódnak, és ennek következtében az irreverzibilitás egy adott ponton túlsúlyba kerül. Az ismétlődés azonban biztosítja a megmaradást, a folytonosságot, melynek alapján az irreverzibilis változás magasabb szintre léphet. Az átmenet formulája:  $K \rightarrow F$ , vagyis ( $A \rightarrow B \rightarrow A' / \rightarrow A' \rightarrow B \rightarrow C$ ).

Vegyük a fejlődést. Egy adott fejlődési ciklus továbbhaladása, a minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőség) további, új magasabb szintre (szintekre) emelkedését jelenti. Láttuk azonban, hogy egy fejlődési folyamat teljes ciklusa tartalmazza a stagnálást, visszafejlődést és pusztulást ( $A \rightarrow B \rightarrow B \rightarrow B$ ). Így a fejlődési folyamat továbbhaladása szakaszos formában valósul meg, az egyes ciklusok sajátos egymásbakapcsolódása útján (melyben a folytonosság és megszakítottság specifikus viszonya érvényesül). Ennek formulája a következő:



Egy adott fejlődési ciklus túlhaladásának legegyszerűbb formája befejezett lezáródása, megszűnése. A befejezés (megszűnés) azonban itt is továbbhaladás, csupán másik mozgási formába történő átmenet útján. Ennek az átmenetnek itt két esetét emeljük ki. Az egyik, amikor az adott fejlődési ciklust egy másik, eltérő, lényegét tekintve új fejlődési ciklus követi,  $F_1 - F_2$ , vagyis  $(A \rightarrow \bar{B} | \rightarrow | X \rightarrow \bar{Y})$ . A másik, amikor a fejlődés átmegy körforgásba. Ennek az átmenetnek az általános formája a következő. Az adott fejlődési ciklus stagnálási szakaszában az ismétlődés felhalmozódik. A felhalmozódás útján az ismétlődés először előtérbe kerül és már nem ad lehetőséget a magasabb szintre emelkedéshez, csupán a minőségi állapotok (vagy egyszerűen: a minőség) irreverzibilis változása valósul meg. Majd az ismétlődés túlsúlyba kerülve meghatározza az egész folyamat formáját és bekövetkezik a kiindulóponthoz történő visszatérés. Az átmenet formulája:  $F \rightarrow K$ , vagyis  $(A \rightarrow \bar{B} | \rightarrow | B \rightarrow \rightarrow C \rightarrow \bar{B}')$ .

A körforgás, illetve fejlődés túlhaladásának ( $\delta$ ) esete viszonyuk, egységük egyik alapvető tartalmi mozzanatát mutatja: egymásba történő átalakulásukat:  $K \rightarrow F, F \rightarrow K$ . Ebben az esetben tehát viszonyuk (egységük) formája a kölcsönös átmenet. Ez a forma azonban nem hoz létre újabb mozgási formákat. Így meg kell keresni viszonyuk (egységük) olyan formáját (vagy formáit), mely (vagy melyek) a mozgás újabb irány szerinti formáit eredményezi.

A körforgás és fejlődés viszonyának (kapcsolatának, egységének) egy másik formája: amikor kölcsönösen tartalmazzák egymást. A körforgás tartalmazza a fejlődést, a fejlődés tartalmazza a körforgást. Ezzel azonban eljutottunk a mozgás irány szerinti formáinak új sorához. Ugyanide juthatunk más, az előzőkben követett úton is. Az eddigiekben a két egyszerű mozgási forma egységéből levezettünk két összetett mozgási formát, a körforgást és a fejlődést. A következő lépés (mely lényegében azonos az előzőkben jelzett IV. lépéssel) a két összetett mozgási forma, a körforgás és a fejlődés egységének tételezése. Ezzel az előző szintnél is bonyolultabb szintre jutunk, a mozgás ún. összetett összetett, vagyis kétszeresen összetett irány szerinti formáihoz (C). Ezek elsőként veendő esete, a körforgás és a fejlődés meghatározatlan egysége. Így

- a mozgás következő irány szerinti formája a körforgás és a fejlődés egysége
- (g)6 a mozgásnak ez az irány szerinti formája a minőségi állapotok (egyszerűen: a minőségek) megváltozásának olyan formája, amely a körforgás és a fejlődés meghatározatlan egységén alapul

Itt tehát kétszeresen összetett (összetett összetett) formáról van szó, mely két összetett irány (körforgás-ismétlődés) kombinációja. A mozgás kétszeresen összetett irány szerinti formáit így két összetett (egyszerűen összetett) irány,

(e)4 és az (f)5. viszonya, összefüggésük formája (struktúrája) adja meg. A mozgások irány szerinti vizsgálatának szempontja alapján a két összetett irány (a körforgás és a fejlődés) viszonyának három alapesete adódik:

- amikor a két irány kiegyenlíti egymást, s egyensúlyba kerül
- amikor a körforgás kerül túlsúlyba
- amikor a fejlődés kerül túlsúlyba

Az első formában tehát a körforgás és a fejlődés egyensúlya valósul meg, és ennek következtében elvész a határozott, egyértelmű irány. Így az első alapeset a mozgás határozott iránynélküli vagy másként egyértelműen meghatározatlan irányú formája. Ez a (g)6 eset. A két további alapeset viszont éppen abban tér el az elsőtől, hogy az egységen belül egyik változási irány (a körforgás vagy a fejlődés) túlsúlyba kerül, és így meghatározott egyértelmű irány jön létre. Míg azonban a két egyszerű mozgási forma (ismétlődés és irreverzibilitás) egysége esetén a határozatlan egység, a (d)3 eset, nem adott továbblépési lehetőséget és a két határozott forma (a körforgás és a fejlődés) bizonyult újnak, addig itt fordított a helyzet. A két határozott forma az irány szempontjából nem jelent újat. Az egység formája itt ugyanis az egymást tartalmazás. A körforgás túlsúlya tehát azt jelenti, hogy az adott körforgási ciklus alávetett módon (belsőleg) tartalmaz egy adott fejlődési ciklust. A fejlődés túlsúlya pedig azt jelenti, hogy egy adott fejlődési ciklus alávetett módon (belsőleg) tartalmaz egy (vagy több) adott körforgási ciklust. Így

- az egyik esetben, amikor a körforgás tartalmazza a fejlődést, a fejlődés körforgásáról van szó  
ez a mozgási forma tehát általános irányát tekintve körforgás
- a másik esetben, amikor a fejlődés tartalmazza a körforgást, a körforgás fejlődéséről van szó  
ez a mozgási forma tehát általános irányát tekintve fejlődés

Belátható, hogy ez a két forma irány szempontjából nem jelent újat. Mivel ilyen módon tartalmazzák egymást, az egységen belül mindkét forma megőrzi eredeti, saját formáját. A fejlődés a körforgásban  $K(F)$  és a körforgás a fejlődésben  $F(K)$ . Többről így, mint körforgásról és fejlődésről nem eshet szó. Továbbhaladási lehetőséget tehát máshol kell keresni. Adott még az első alapeset, a körforgás és a fejlődés meghatározatlan egysége, a (g)6 forma. Ebből a formából azonban csak akkor nyerhetünk újabbakat, ha a körforgás és a fejlődés meghatározatlan egysége (egyensúlya) meghatározottá válik (megszűnik az egyensúly). Ennek két esetét már láttuk és megállapítottuk, hogy a körforgáshoz és a fejlődéshez, tehát azokhoz az irányokhoz képest, amelyekből kiindultunk az egység megadásánál, nem hoz újat. Így amennyiben megadhatók további meghatározott irányok, akkor ezek jelenlegi ismereteink szerint nem lehetnek mások, mint az ismétlődés és az irreverzibilitás. Tehát

a körforgás és a fejlődés kombinációjának eredője, mint meghatározott irány vagy az ismétlődés, vagy az irreverzibilitás

Azt látjuk tehát, hogy a két összetett forma (körforgás-fejlődés) sajátos egysége elvezet két egyszerű formához, az ismétlődéshez (b)1 és az irreverzibilitáshoz (c)2. Ezzel viszont visszatértünk a kiindulóponthoz, de magasabb fokon. Az elméleti levezetés adott ciklusa így befejezhető.

\*

Foglaljuk össze ezek után a levezetés eredményeit. Kaptunk négy „határozott irányú” mozgási formát — az ismétlődést (1), az irreverzibilitást (2), a körforgást (4) és a fejlődést (5). Nevezzük ezeket a mozgás alapvető irány szerinti formáinak. Két határozatlan irányú mozgási formát (3), (6). Ezeket nevezzük átmeneti mozgási formáknak. Mint láttuk, ezekből az átmeneti formákból vezethetők le a további meghatározott irányú formák, és így ezek adták a négy alapvető forma átmeneteit is. A két átmeneti forma önmagában egyensúlyi állapotot fejez ki valamely két határozott irányú forma között. Ez az egyensúly azonban dinamikus. Az egyensúly körüli ingadozás eredői ugyancsak eltérő irányokat adhatnak. Ilyen, az alapvető irányoktól eltérő speciális irányok jönnek létre továbbá egyes alapvető formákon belül, és végül az alapvető formák átmeneteinél. A mozgásnak ezeket a speciális irány szerinti formáit nevezzük nem alapvető, valamint mellékformáknak. Ezekre a kifejtés egyszerűsége érdekében nem térünk ki. Végezetül megadható a tárgyalt formák következő csoportosítása: vannak egyszerű formák ( $A$ ) és összetett formák ( $B, C$ ).

A levezetés és a levezetés alapján nyert leglényegesebb eredmény azonban a bevezetésben feltett kérdésekre adható pozitív válasz. Szükségszerű az irodalomban felvetődő és előtérbe kerülő négy forma létezése. Adottak a mozgás irány szerinti formáiról szóló viszonylagosan önálló általános filozófiai „rész”-elmélet határvonalai és tartalmi struktúrájának alapjai.

2. Az előzőkben adott levezetés (mint elméleti hipotézis) gondolati konstrukció, amely a mozgás irány szerinti formáinak és összefüggéseiknek „tiszta”, ún. ideális absztrakt elméleti sémája. Ez az „ideális” (tiszta) forma azonban jó megközelítéssel (és ezt a filozófiai kutatások, valamint a szaktudományok eredményei nagy valószínűséggel igazolják) tükrözi a reális objektív (és amennyiben feltételezzük, hogy a megismerés folyamatában is érvényesül a mozgás irány szerinti formáinak vázolt dialektikája, szubjektív) folyamatok általános, közös lényegét.

Mint minden absztrakt „ideális” séma (legyen az formáját tekintve matematikai, logikai vagy általános elméleti, mint a fenti séma) alkalmazása, funkcionálása az adott séma és a konkrét reális feltételek össze függésének a feltárása. A konkrét reális folyamatok mozgási irányainak kutatási struktúrája sematikusan tehát a következő:

a mozgás irány szerinti formáinak „ideális” sémája, melyet jelöljünk  $A$ -val + a vizsgálandó terület konkrét reális feltételei (illetve rendszerük), melyet jelöljünk  $B$ -vel

A kutatás során az  $A$  és  $B$  kölcsönhatása valósul meg ( $A \leftrightarrow B$ ), melynek eredményeként az  $A$  átmege (átalakul)  $A'$ -be,  $A \leftrightarrow B = A \rightarrow A'$ , ahol az  $A'$  az objektív valóság adott területének (folyamatainak) konkrét reális, többé-kevésbé hű szubjektív képmása, optimális esetben elméletileg és gyakorlatilag igazolt elméleti formában.

A kutatás kezdetén tehát van egy elméleti elvárásunk, melyet az „ideális” séma körvonalaz. A kutatás alapvető feladata a vizsgált, konkrét terület adott feltételeinek, és ennek alapján a folyamatok objektíve létező konkrét irányainak a feltárása. Mindezek során az  $A$  séma mint a kutatás elméleti eszköze funkcionál.

Vegyük például az élővilágot a maga történetiségében, mint az objektív valóság meghatározott területét. Itt a kiinduló feltételeket, mindenekelőtt, az élőnek mint az anyag specifikus formájának, az élővilág tárgyi mozgásformáinak, tér—idő struktúrájának stb. a specifikus paraméterei, illetve rendszerük adja. A biológiának van, továbbá, evolúciós elmélete. A biokémia az anyagcsere és egyéb életfolyamatok számos körforgás típusú mozgását tárja fel, valamint a biokémiai folyamatok irreverzibilitásának feltételeit, strukturális alapjait kutatja. Különösen az újabb genetikai vizsgálatok hívták fel a figyelmet az ismétlődés nagy arányára és szerepére a biológiai folyamatokban. Az „ideális” elvárás szerint az élővilág egészét mint folyamatot kell ábrázolni. Sémánk alapján ez a folyamat irány szerinti struktúráját tekintve egyszerűen tartalmazni fogja a mozgás ismertetett irány szerinti alapvető és átmeneti, valamint nem alapvető és mellékformáit. Másrészt az élővilág feltételrendszeréből következően ezeknek a formáknak sajátos egységét (átmeneteit, egymásban létezését stb.) fogja mutatni. A filozófiai séma így a konkrét kutatások általános „ideális” modellje, és mint ilyen, Engels szavaival élve, analógiául és mértékül szolgál.

Sémánk azonban általános filozófiai szintű. Így meglehetősen nagy a távolság egy konkrét szaktudományos elmélet és az „ideális” általános filozófiai elméleti séma között. A kapcsolat tehát áttételes és közvetett csupán. Valószínűnek látszik, hogy egy általános biológiai változáselmélet „ideális” sémája is létrejön. A konkrét biológiai kutatásoknak ez lesz a közvetlen elméleti eszköze. Ebben az esetben első fokon az „általános ideális” filozófiai séma és a „különös ideális” biológiai séma összevetése szükséges.

A mozgás irány szerinti formáinak általános „ideális” filozófiai sémája közvetlenül és így leghatékonyabban, a dolog természetéből adódóan, az általános filozófiai kutatásokban funkcionál. A kifejtett „ideális” séma általánosági szintje (tartalma és terjedelme) a világ-egész filozófiai tárgykör általánosági szintjének (tartalmának és terjedelmének) felel meg.

A dialektikus materializmus egyik alapvető követelménye *a világ-egésznek mint folyamatnak* az ábrázolása. A kifejtett séma tehát e folyamat, a végtelen világfolyamat irány szerinti struktúrájának a feltárásában játszik közvetlen és döntő szerepet. Heurisztikus funkciója láthatóvá válik, ha az alábbiakat összevetjük az eddigi eredményekkel.<sup>8</sup>

A következőkben tehát bemutatjuk hogyan funkcionál a mozgás irány szerinti formáinak „ideális” elmélete a világ-egész mint folyamat tartalmának feltárásában. Mivel a séma rendelkezésünkre áll, a feladat a világ-egész tárgykörből adódó alapvető feltételek sorravétele,<sup>9</sup> és ezekből a folyamatok irányának és összefüggésüknek a levezetése. Mindezt rövid és sematikus formában végezzük el. Vesszük tehát a világ-egész feltételrendszerét és ebből következően az 1. pontban adott levezetésünk eredményeinek felhasználásával megadjuk a világfolyamat irányait, illetve összefüggésük alapvető struktúráját.

<sup>8</sup> Itt a levezetésben általánosan és a vonatkozó lábjegyzetekben konkrétan is jelzett, a jelenlegi irodalomban meglévő eredményekről van szó.

<sup>9</sup> Ezeket a feltételeket (az anyagi világ egysége és végtelensége, az anyag megmaradása stb.) már Marx és Engels felvázolta. Így a feltételeket is adótnak vesszük. Nem térünk ki részletezésükre, és nem foglalkozunk bizonyítottságuk fokával.

A világ-egész tárgykörből adódó fel-  
tételek, illetve ezek rendszere

A világ-egész mint folyamat alapvető  
lényegi irány szerinti struktúrája

a világ anyagi egysége  
a világ-egész  
végtelensége

egy adott véges folyamat, mint láttuk,  
saját formájában továbbhaladhat (a  
fejlődés a véges ciklusok egymásba-  
kapcsolódása útján, a körforgás lehe-  
tőség szerint végtelen forma stb.)

konkretizáljuk a  
végtelenséget

felvethető: a világ-egész mint végtelen  
folyamat egyirányú vagy az adott  
irányok kombinációja<sup>10</sup>

az idő  
végtelensége

az idő egyirányúságából következően,  
lehetőség szerint kitüntethető a fejlő-  
dés is, és az irreverzibilis változás is  
ezekben az esetekben egyirányú folya-  
mat-modelleket kaphatunk<sup>11</sup>

a tér  
végtelensége

a tér végtelensége implikálja a sok-  
irányúságot (nyilvánvalóvá téve az  
egyirányú, lineáris modellek elég-  
telenségét)

ez minimálisan is azzal a következ-  
ménnyel jár, hogy több lineáris irány  
létezhet egyidejűleg

az anyag végtelensége mint kimerít-  
hetetlenség, a világ-egész tárgyi és  
tartalmi kimeríthetetlensége

ez a feltétel önmagában nem zárja ki  
az egyirányúság lehetőségét, mely  
vagy fejlődés, vagy irreverzibilitás

az anyag végtelensége mint meg-  
maradás

a megmaradás a folyamat oldaláról  
vagy ismétlődést, vagy körforgást  
jelent

az anyag megmaradása<sup>12</sup> legáltaláno-  
sabb szinten  
az attribútumok megmaradását jelen-  
ti

az attribútumok megmaradása az  
ismétlődés jelenlétét és szükségszerű-  
ségét vonja maga után

<sup>10</sup> Ez a probléma az utóbbi években előtérbe került és élénk vitát váltott ki. (Lásd pl.: A. Polikarov: „A relativitás és a kvantumok. A modern fizika filozófiai problémái”, Szófia 1963. J. Forche: Zur Problematik der dialektisch-materialistische Entwicklungstheorie; „DZfPh”, 1966/11.) Így a továbbiak egyben állásfoglalást jelentenek a vitában.

<sup>11</sup> Ilyen modellek találhatók a marxista és a polgári filozófiai irodalomban egyaránt. A marxista irodalomból megemlíthetjük G. Klaus, A. E. Furman, J. Forche nevével (akik szerint a világfolyamatok egyetlen kitüntetett alapvető iránya a fejlődés, mint végső soron progresszió). Sz. T. Meljuhin az irreverzibilis változást tünteti ki, mint a világfolyamatok alapvető irányát. A polgári filozófiai irodalomból mint legkarakterisztikusabbat megemlíthetjük Bergson (egyirányú, de hanyatló evolúciós folyamat), valamint Teilhard de Chardin (egyirányú legyőzhetetlen progresszió) nevével.

<sup>12</sup> Az anyag megmaradásának általános filozófiai tételét Engels fogalmazta meg, és egyben körvonalazta főbb tartalmi mozzanatait. Ezek: az anyag örökké, minden változásában ugyanaz marad, egyetlen attribútuma sem veszt el soha (MEM 20, 340.), az élet el fog pusztulni a Földön, de máshol és más időben újra létrejön. (Uo. 340, 473.)

a feltételek további konkretizálása az anyagfajták és mozgásformák végtelen rendszerének a figyelembevételét jelenti

az anyag kimeríthetetlenségéből következően mindenekelőtt az anyagfajták és mozgásformák számának végtelenségét tételezzük<sup>13</sup>

az anyag megmaradásából következően, az attribútumok megmaradása mellett (illetve velük együtt) beszélni kell az attribútumokhoz közvetlenül kapcsolódó ún. alapvető tulajdonságok és létformák megmaradásáról is

ez azt jelenti, hogy meg kell különböztetni ún. alapvető és nem-alapvető mozgásformákat<sup>14</sup>

az alapvető mozgásformák esetében a megmaradás elve érvényesül

ezek után már vehetjük a világ-egészre vonatkozó alapvető feltételek együttes rendszerét

a feltételek együttes rendszere (az anyag megmaradása és kimeríthetetlensége, tér-időbeli végtelensége. . .)

A világ-egész vázolt folyamat-modellje ugyancsak absztrakt „ideális” séma, mely ismeretelméleti értékét tekintve hipotézis. Kifejtése a mozgás irány szerinti formáiról alkotott elméleti sémánk általános filozófiai funkciójának, illetve funkcionálásának, valamint elvi jelentőségének a bemutatása volt.

<sup>13</sup> Az „anyag minden véges létezési módja . . . egyaránt mulandó.” (MEM 20, 339 – 340.)

<sup>14</sup> Az „alapvető mozgásforma” nagyszámú konkrét véges, nem alapvető mozgásforma általános lényege; a bennük levő közös tulajdonságok, egyetemes törvények stb. szubordinációs tartalmi egysége, mely egység a vonatkozó nem alapvető mozgásformák adott terjedelmi határait is jelzi. A nem alapvető mozgásformák az alapvető mozgásformák konkrét, véges megjelenési formái. Jelenlegi ismereteink alapján három alapvető mozgásformáról beszélhetünk — fizikairól, biológiairol és társadalmiról.

ez a feltétel nem visz tovább az eddigieknél, megengedi az egyirányúságot, a fejlődés vagy az irreverzibilitás kitüntetetségét

önmagában azonban nem zárja ki más irányok (körforgás, ismétlődés) lehetőségét sem

az alapvető mozgásformák esetében azonban nem pusztán ismétlődésről van szó

ennek okai: a) az alapvető mozgásformák ismétlődése a nem alapvető mozgásformák irreverzibilis változásában valósul meg

b) az alapvető mozgásformák fejlődési sort alkotnak

így a megmaradás értelmében az alapvető mozgásformák körforgása valósul meg

a világ-egész mint végtelen folyamat sokirányú

az alapvető és átmeneti irányok összefüggésének sajátos kombinációja valósul meg

ennek alapvető, elvi strukturális formája: a nem-alapvető mozgásformák irreverzibilis változása, az alapvető mozgásformák fejlődési sorának körforgása alapján, melyben az attribútumok ismétlődése valósul meg

# A FILOZÓFIA „MEGSZÜNÉSÉRŐL” ES A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS FUNKCIÓJÁRÓL

SIPOS JÁNOS

Az utóbbi időkben több oldalról felvetődik a marxista filozófia jellegének és funkciójának a problémája. A szaktudományok részéről esetenként szóvá teszik tipikusan „filozófikus”, spekulatív tendenciák továbbélését a mai marxista filozófiában, miközben, részben ezzel is összefüggésben, elméletellenes, pozitivisták törekvések felerősödnek körükben. Magában a marxista filozófiában is sokszor nehézséget okoz saját jellegének, a pozitív tudományokhoz való viszonyának nem kellő tisztázottsága, ami újabban a „természet-filozófia” felelevenítésében, másoknál a „dial-mat” elvetésében, a marxista filozófiának egyfajta „embercentrikus” „társadalomfilozófiává” vagy „praxis-filozófiává” való átértelmezésében nyilvánul meg.

Mindez indokolja, hogy szembenézzünk a kérdéssel: helyes-e „filozófiának” tekinteni azt, amit ma „marxista filozófiának” nevezünk? hogyan viszonylik ez a klasszikus értelemben vett filozófiához? mi valójában tartalma, jellege, funkciója? milyen viszonyban áll objektíve a szaktudományokkal?

Hogy ezek a kérdések lényegesek, és újabb tisztázásra szorulnak, jelzi az a sokatmondó tény is, hogy a marxizmus megalapítóinak a filozófia „megszünéséről” vagy „végéről” szóló megállapításait hosszú évtizedek óta irodalmunk általában megkerüli.

A magam részéről erről az oldalról szeretnék a kérdéshez hozzányúlni.

\*

Ismeretes, hogyan hangsúlyozta Marx és Engels, hogy *a hegeli filozófiával* — amely „a filozófia utolsó, legkiteljesedettebb formája [volt], amennyiben ezt különös, minden más tudomány felett álló különös tudományként képzelik el” — „*az egész filozófia hajótörést szenvedett*”.<sup>1</sup> Pontosan a hegeli csúcsteljesítmény, a filozófia egész fejlődésének ez a nagyszerű összefoglalása, a világmindenség, a természet, a társadalom, az emberi gondolkodás általános mozgástörvényeinek, dialektikájának ez a hatalmas összegezési kísérlete *jelezte*, hogy a filozófiai spekuláció elérkezett *végpontjához*. Pontosan a hegeli dialektika tette érthetővé, hogy a filozófiának az a jellegzetes törekvése, hogy magát egy „valamennyi különös tudomány felett lebegő, valamennyit összefoglaló tudományok tudományának” tekintse, hogy valamiféle teljes, végleges, ellentmondásmentes „rendszer” konstruáljon, amelybe mindent beleszoríthat — lehetetlen követelmény. „... mihelyt ezt belátjuk — írja Engels —, vége is van az egész filozófiának a szó eddigi értelmében”; „Hegellel lezárul a filozófia egyáltalában”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> MEM 20, Bp. 1963, 24.

<sup>2</sup> MEM 21, Bp. 1970, 279, 259—260.

A filozófiai pretenziók tarthatatlanságának belátásához mindenekelőtt a tudományokban bekövetkezett forradalmi változások kellettek, a dialektika, az elméleti gondolkodás behatolása a pozitív tudományokba, annak elháríthatatlan szükségessége — az empirikus kutatás által felhalmozott óriási tömegű pozitív ismeretanyag nyomására —, hogy a tudományos adatok halmazát „minden egyes vizsgálati területen rendszeresen és belső összefüggése szerint rendezzék”, sőt, „hogy az egyes ismereti területeket egymás közt a helyes összefüggésbe hozzák”.<sup>3</sup> A természettudomány nagy sikereinek köszönhető, hogy „most annyira jutottunk, hogy a természetbeli folyamatok összefüggését nemcsak az egyes területeken belül tudjuk kimutatni, hanem nagyjában és egészében az egyes területek között is, és így azoknak a tényeknek a révén, amelyeket maga az empirikus természettudomány nyújt, módunkban van a természeti összefüggés áttekinthető képét megközelítően rendszeres formában megalkotni”.<sup>4</sup> Egyszóval — állapította meg Engels — „... a természettudomány most már eljutott odáig, hogy a dialektikus összefoglalást nem kerülheti el többé”<sup>5</sup> — és ez a történettudományra, a társadalomtudományra is teljeséggel érvényes.

*A tudományok fejlődésében bekövetkezett döntő fordulattal szükségtelenné, sőt lehetetlenné vált a filozófia.* Nem volt többé szükség arra, hogy a valóság összefüggéseit kívülről vigyék be a valóságba, *spekulatív* úton megkonstruálják őket, nem volt (és nincs) többé szükség valamiféle „külön” természetfilozófiára, történetfilozófiára. A hegeli idealizmus formájában csúcspontjához ért filozófiai spekuláció összeomlását már Feuerbach is világosan érzékelte, annak ellenére, hogy — mint Engels helyesen megjegyzi — Feuerbach számára a filozófia végeredményben még mindig a „tudományok tudománya”, „áthághatatlan korlát, érinthetetlen szentség” maradt.<sup>6</sup> A fiatal Marx 1842-ben, a feuerbachi materializmus hatására, szintén szembefordul a spekulatív filozófiával és a valósághoz való visszatérést tűzi ki célul („szabaduljatok meg az eddigi spekulatív filozófia fogalmaitól és előítéleteitől, ha úgy akarjátok meglátni a dolgokat, ahogy vannak...”).<sup>7</sup> Marx és Engels „A német ideológiá”-ban (1845—1846) már az egész filozófiával, a feuerbachi materializmus spekulációjával is szakít és megfogalmazza a filozófia, *minden filozófia végét*. „Ott, ahol a spekuláció végéhez ér, a valóságos életnél kezdődik... a valódi, pozitív tudomány, az emberek gyakorlati tevékenységének, gyakorlati fejlődési folyamatának ábrázolása — írják ekkor —. A tudatról szóló frázisok végükhöz érnek, helyükre valódi tudásnak kell lépnie. A valóság ábrázolásával az önálló filozófia elveszíti létezési közegét.”<sup>8</sup> „A filozófiát mellőzni” kell... ki kell ugranunk belőle és közönséges emberként a valóság tanulmányozásához kell látnunk, amihez az irodalomban is óriási, a filozófusok előtt természetesen ismeretlen anyag áll

<sup>3</sup> MEM 20, 343.

<sup>4</sup> MEM 21, 283.

<sup>5</sup> MEM 20, 13.

<sup>6</sup> MEM 21, 279. — Feuerbach írja a hegeli filozófiát bírálva, hogy „hiábavalóság... minden spekuláció, amely túl akar menni a természetén és az emberen... A filozófia a valóságnak a maga igazságában és totalitásában való tudománya. De a valóság foglalatja a természet (természet a szó legegyszerűsebb értelmében). A legmélyebb titkok a legegyszerűbb természetes dolgokban rejlenek, amelyeket a másvilág után sóvárgó fantasztikus spekuláció lábball tapos. A természethez való visszatérés egyedül az üdvösség forrása.” (Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1951, 170.)

<sup>7</sup> MEM 1, Bp. 1957. 27.

<sup>8</sup> MEM 3, Bp. 1960, 25.

rendelkezésre — írják ugyanott maró gúnnyal — ... A filozófia és a való világ tanulmányozása úgy viszonylanak egymáshoz, mint az onánia és a nemi szerelem.”<sup>9</sup>

A filozófiai spekuláció szükségletességére és károosságára — olyan körülmények közt, amikor a konkrét tudományok már maguk igénylik saját területük (és a kapcsolatos tartományok) összefüggéseinek elméleti összegezését — Marx és Engels egész munkásságukban következetesen visszatértek. Az „Anti-Dühring”-ben (1876—1878) Engels ismét megállapítja a dühringi spekulációval szemben, hogy „ha a lét alapelveit abból vezetjük le, ami van, akkor ehhez nem filozófiára, hanem pozitív ismeretekre van szükségünk a világról és arról, ami benne végbemegy; és amit ennek során kapunk, az ugyancsak nem filozófia, hanem pozitív tudomány”. A „filozófiára mint ilyenre nincs többé szükség” ... „nincs szükség a filozófiának rendszerére ... sem”: tudniillik „az a belátás, hogy a természeti folyamatok összessége rendszeres összefüggésben áll, arra ösztönzi a tudományt, hogy e rendszeres összefüggést mindenütt, a részletben is, az egészben is kimutassa.” És eközben nem fog többé arra a „képtelen” feladatra törekedni, mint a filozófia, hogy „a világrendszernek, amelyben élünk”, valamiféle „pontos”, „minden idők számára” „végérvényesen lezáró” gondolati képmását fogalmazza meg, hanem a valóság összefüggéseinek egy progresszív, szüntelenül módosuló, gazdagodó összefoglalását igyekszik adni.<sup>10</sup> „A dialektika törvényeit — írja Engels 1879 táján — ... a természet, valamint az emberi társadalom történetéből vonatkoztatják el.” Ezeket Hegel a maga idealista módján mint pusztá *gondolkodási* törvényeket fejtette ki, és alapvető filozófikus hibája pontosan az, hogy „mint *gondolkodási* törvényt a természetre és a történelemre ráoktrojálja, nem pedig belőlük levezeti. Ebből keletkezik aztán az egész erőszakolt és gyakran hajmeresztő konstrukció: a világ akarva, nem-akarva rendezkedjék be egy gondolati rendszer szerint, amely viszont maga is csak az emberi gondolkodás egy meghatározott fejlődési fokának a terméke.”<sup>11</sup> Az ilyesfajta filozófiai spekulációra nincs többé szükség — hangsúlyozza ismét Engels 1886-ban, a „Ludwig Feuerbach”-ban. Régebben, a tudományok hatalmas előretörése előtt, a természet összefüggéseinek rendszeres összefoglalása az ún. „természetfilozófiának” volt a feladata. „Ezt csak úgy tudta teljesíteni, hogy a még ismeretlen valóságos összefüggéseket eszmeci, fantasztikus összefüggésekkel pótolta, a hiányzó tényeket gondolati képekkel egészítette ki, a valóságos hézagokat a pusztá képzeletben töltötte ki. Miközben így járt el, sok zseniális gondolata volt, sok későbbi felfedezést előre megsejtett, de nem kevés badarságot is vetett felszínre, amint ez nem is lehetett másképpen. Ma — írja Engels —, amikor a természetkutatás eredményeit csak dialektikusan, vagyis saját összefüggésük értelmében kell felfogni, hogy korunkat kielégítő, természet-rendszeréhez jussunk el ... ma a természetfilozófia végérvényesen kiküszöbölődött. Felelevenítésének minden kísérlete nemcsak felesleges lenne, hanem *viSSzaesést feleltene*.”<sup>12</sup> És ugyanez áll a történetfilozófiára is. A marxi történelmi felzárkózás — állapítja meg Engels — „a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, ahogyan a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak szükségtelenné, hanem lehetetlenné is tesz. Amin mindenütt

<sup>9</sup> Uo. 220.

<sup>10</sup> MEM 20, 39—40.

<sup>11</sup> Uo. 358.

<sup>12</sup> MEM 21, 283.

megfordul a dolog: összefüggéseket nem a fejben kigondolni, hanem a tényekben felfedezni.”<sup>13</sup> Feladatunk — ismétli Engels — nem lehet az, hogy a dialektikus törvényeket a természetbe belekonstruáljuk, hanem, hogy őket a természetben megtaláljuk és belőle kifejtsük.<sup>14</sup> „Minden tudományos területen . . . az adott *tényekből* kell kiindulni . . . az elméleti természettudományban is az összefüggéseket nem a tényekbe belekonstruálni, hanem belőlük felfedezni kell, és, ha fel vannak fedezve, tapasztalatilag, amennyire lehetséges, ki kell mutatni őket.”<sup>15</sup> A modern materializmus, amely szakít a korábbi spekulációval, „összefoglalja a természettudomány újabb előrehaladásait, miszerint a természetnek szintén megvan a maga időbeli történelme, az égitestek éppúgy, mint az őket kedvező körülmények közt benépesítő szervezetek fajtafeleségei is, keletkeznek és elmúlnak . . . E modern materializmus mindkét esetben lényegileg dialektikus és nincs többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára. Mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges.”<sup>16</sup>

\*

Aláhúznám, hogy Marx és Engels nem egyszerűen az *idealista* spekulatív filozófia „feleslegessé és lehetetlenné” válását állapítja meg, hanem *minden filozófia végét*, a régi *filozófiai* — azaz alapjában még spekulatív jellegű — materializmusét is.

Az feltétlenül igaz, hogy a vallásos misztifikációval, majd a filozófiai idealizmussal szemben fellépő *materializmus alapvető programja*, törekvése volt mindenkor a szakítás a „részeg spekulációval”, a valósághoz való visszatérés, a természetnek a maga valóságos összefüggéseiben való szemlélete, természetes okokból való magyarázata. Helyesen állapítja meg Engels, hogy „a materialista természetszemlélet semmi egyebet nem jelent, mint hogy a természetet egyszerűen olyannak fogjuk fel, amilyennek adja magát, idegen hozzátétel nélkül”, és hogy „ez a szemlélet a görög filozófusoknál eredetileg magától értetődött”. És való igaz, hogy a XVII—XVIII. század materialista filozófiájának „legnagyobb becsületére válik, hogy nem zavartatta magát az egykorú természeti ismeretek korlátozott állapotától” és „kitartott amellett, hogy a világot önmagából magyarázza, a részletekben való igazolást pedig a jövő természettudományára bízta”.<sup>17</sup>

Mindazonáltal pontosan ebben állt a régi materializmus *nagy gyengesége* is: a tudományok fejletlensége, a pozitív ismeretek korlátozottsága következtében maga is lépten-nyomon a filozófiai spekuláció útjára kényszerült, „természettudományi filozófiát” csinált, az összkép megalkotásához az ismeretlen összefüggéseket, a hiányzó tényeket a képzellel pótolta. A XIX. században bekövetkezett tudományos forradalom — amely összefonódott a technika forradalmával és a radikális társadalmi forradalom feltételeinek érlelődésével — mindenféle filozófiai spekulációt „feleslegessé és lehetetlenné” tett, a materialista törekvésű spekulációt is. A XIX. században a materialista természetszemlélet már összehasonlíthatatlanul szilárdabb lábakon állt, mint az előző évszázadban:

<sup>13</sup> Uo. 292.

<sup>14</sup> Vö. MEM 20, 11.

<sup>15</sup> Uo. 346—347.

<sup>16</sup> Uo. 25—26.

<sup>17</sup> Uo. 475, 329.

ekkor már — Engels jellemzése szerint — az egész természet mint összefüggéseknek és folyamatoknak legalábbis nagy alapvonásokban megmagyarázott és megértett rendszere tárult fel előtte.<sup>18</sup> A történetiszemlélet forradalmasodásával együtt (ami már az osztálytársadalom szükségszerű pusztulásának kirajzolódásával függött össze) ezen a szilárdabb tudományos talajon jöhetett létre a „*modern materializmus*”, amely már teljesen és következetesen szakíthatott mindenféle filozófiai spekulációval, és amellyel kapcsolatosan joggal írhatta Engels: „... a materialista világszemléletet itt először vettük valóban komolyan, először vittük következetesen keresztül — legalábbis alapvonásaiban — a tudás minden szóba jövő területén”.<sup>19</sup> A tudományokban beállt alapvető változások talaján vált valóban lehetővé a materializmus fundamentális programjának: a világ önmagából, „minden idegen hozzátétel” nélkül való magyarázatának a megvalósítása.

\*

Úgy érzem, hogy a problémának ez a mozzanata különösen fontos számunkra. Tudniillik pontosan arról van szó, hogy a vázolt feltételek között kialakuló modern materializmus szakít az *egész filozófiai problémafeltevessel*, felszámolja a szellem és az anyag viszonyának tipikusan filozófiai jellegű kérdését is, és ezzel hátat fordít az egész filozófiának, nemcsak a jellegzetesen idealista filozófiai spekulációnak, hanem a materializmus *filozófiai* formájának is.

Ez a szakítás a materializmus „filozófiai formájával” további magyarázatot igényel. A dolog lényege, nézetem szerint, az, hogy a vallással és az idealizmus különböző válfajaival szemben fellépő tudományos szemlélet — amelynek specifikus vonása, hogy elvetette a mitikus magyarázatokat, és ahhoz ragaszkodott, hogy a világot önmagából, természetes okokkal magyarázza — maga is kénytelen volt a *spekuláció* eszközeihez folyamodni, azaz *filozófiai* formát ölteni. Mégpedig több, egymással összefonódó oknál fogva: nemcsak a tudományok már említett kezdetlegessége, fejletlensége következtében, ami szükségképpen, elkerülhetetlenül a hiányzó alapvető ismeretek spekulatív pótlására, az ismeretlen összefüggések pusztá kigondolására kényszerített. A tudományos, materialista szemlélet filozófiai formában való kifejlődése a természetmagyarázat vonatkozásában összefüggött a társadalmi termelőerők fejletlenségével is, a társadalomszemlélet vonatkozásában pedig alapvetően az osztálytársadalom viszonyaival, amelyek — a kapitalizmus alapvető ellentmondásainak kibontakozásáig, a gyökeres szociális forradalom feltételeinek kialakulásáig — természetszerűen akadályozták a valóságos társadalmi összefüggések reális felmérését. A termelőerők területén elért viszonylagos fejlődés indította annak idején útjára a tudományt és teremtette meg az igényt a világ átfogó tudományos magyarázatára. A termelőerőknek ez a fejlődése és ugyanakkor viszonylagos fejletlensége hozta létre az ember ember által való kizsákmányolását is mint az előrehaladás szükségszerű formáját. Ezek a viszonyok teremtették meg az egyik oldalon a vallásos ideológia, majd a filozófiai idealizmus tipikus formáit, és a viszonyoknak ez a fejletlensége kölcsönzött szükségképpen a haladás oldalán spekulatív jelleget a materialista világszemléletnek is. A tudományos szemléletnek spekulatív-filozófiai formában való kifejlődéséhez hozzájárultak — az adott feltételek között — e folyamat ideológiai körül-

<sup>18</sup> Vö. uo. 475.

<sup>19</sup> MEM 21, 280.

ményei is. A még gyenge eszközökkel ellátott, tudományosan és társadalmilag erősen korlátozott, tehát eleve spekulatív eljárásra kényszerített tudományos szemléletnek a vallással, majd az idealizmus különböző formáival folytatott heves küzdelemben kellett kialakítania a maga fogalmi apparátusát. A materializmus ezért kénytelen volt azokkal az illuzórikus, spekulatív filozófiai kérdéscsoportokkal foglalkozni, azokkal az ideologikus fogalmakkal operálni, amelyeket a vallás, az idealizmus fejlesztett ki. Vonatkozik ez a többi közt — vagy különösképpen — a szellem és az anyag, a gondolkodás és a lét viszonyának, ellentétének problematikájára.

Próbáljuk csak gondolatilag végigkísérni a dolgot. Nem arról van-e szó, hogy ha a materializmus mint filozófia egyáltalán megszületik, és használja a vallási elidegenedési folyamatban kialakult fantasztikus fogalmakat, a többi közt az anyaggal szembeállított szellem fogalmát; ha egyáltalán a tudományos szemlélet *mint materializmus*, mint az „anyag” egyedülvalóságát és a „szellem” nem-létezését, illetve az „anyag” elsődlegességét és az emberi gondolkodás másodlagosságát hirdető filozófiai elmélkedés indul — ez azért van, mert a társadalom kettéhasadása következtében létrejött és uralkodóvá vált az anyag — szellem kettőségre épülő világkép? Egy olyan társadalomban, amelyet osztályellentétek nem bontanak meg, a világot magától értetődően úgy fogják fel (még ha adott esetben nagyon primitíven is), amilyenek ténylegesen adódik, nem képzelnek mögé vagy fölé egy másik, az érzések számára hozzáférhetetlen világot. A primitív közösségi ember naiv realizmusára ez éppúgy jellemző, mint a kommunista társadalom emberének fejlett tudományos szemléletére. Amikor az egységes emberi közösség kettéhasadt, a termelőerők fejlődésének hatására kialakuló tudományos szemlélet csak a vallásos-idealista világnézet *ellen* harcolva tudott kibontakozni és továbbfejlődni, ezért fejlődésének szükségesszerű formája az „*anyagelvűség*”, a *materializmus*, a *materialista filozófia* volt. A valóságot eltorzító világnézettel folytatott harcában az amúgy is gyenge háttérrel rendelkező, maga is spekulációra kárhozott tudományos szemlélet *rászorult* arra, hogy a vallás és az idealizmus által kialakított képzetekkel, eszközökkel küzdjön, egy ideologikus problematika talaján mozogjon, maga is használja a szellem és az anyag ideologikus fogalmát, *filozófiai* formában vívja meg a maga harcát. És ez érvényes még hosszú ideig a materializmus második hullámára, újkori és modern történetére is.

A fordulat akkor következik be, amikor a termelőerők forradalmának talaján végbemegy a tudományok forradalma, meggyorsul az egyes szakágak önállósulása, leszakadása a filozófiáról, a „tudományok tudományának” testéről, és amikor ezzel összefonódva a társadalmi viszonyok radikális forradalmának feltételei is kezdenek beérni. Ezek a feltételek teszik lehetővé együttesen — mint mondtuk — a materializmus alapprogramjának, azaz a tudományos szemlélet lényegének: a valóság önmagából való magyarázatának (amire a materializmus kezdettől törekedett) a valóban következetes megvalósítását és a *filozófiai forma*, a spekulatív eljárás, az ideologikus problematika teljes elvetését. Ez a fordulat a dialektikának a gyorsan fejlődő tudományokba való behatolásával, az osztálytársadalom szükségesszerű megsemmisülésének felismerésével, a modern materializmus megjelenésével kezdődött. Ezt a bekövetkező fordulatot tudatosította Marx és Engels, amikor megfogalmazta minden filozófia „végét”.<sup>20</sup> Amikor a tudományos-technikai forradalom tala-

<sup>20</sup> A materialista álláspontra való visszatérés — jegyzi meg Engels — annyit jelentett, hogy „elhatároztuk, hogy a valóságos világot — a természetet és a történelmet — úgy

ján beteljesül a társadalmi forradalom és végbemegy az osztálytársadalom teljes felszámolása, amikor a társadalom újra egységessé válik, amikor megsemmisülnek a vallási elidegenedés társadalmi gyökerei, és ezzel minden vallás és idealizmus — a tudományos szemlélet közvetlenül, mint ilyen, ideologikus forma nélkül, *nem-filozófiai formában* fog minden bizonynyal továbbfejlődni.<sup>21</sup> Újból és végérvényesen magától értetődővé lesz a világot olyannak venni, amilyen önmagában. A materializmus teljes győzelmet arat, egyetemes, egyetlen és természetes szemléletté válik. *Győzelmével a materializmus mint filozófia „megszűnik”, hogy mint tudományos szemlélet „megmaradjon”, továbbfejlődjön és gazdagodjon* — mert csupán a tudományos szemléletnek a vallással és az idealizmussal szemben, a tudományok elmaradottságának viszonyai közt kialakult szükségszerű formája volt. Az a nézet, hogy az anyag világán kívül semmi sem létezik — általánossá és természetessé válik, és ezzel a „szellem” és az „anyag” ellentétének ideologikus fogalma fokozatosan elveszti értelmét. *Ekkor oldódik meg és oldódik fel véglegesen „ az egész filozófia legfőbb kérdése”, „a gondolkodás és a lét”, „a szellem és a természet” viszonyának kérdése, amely „éppúgy a vadság állapotának korlátolt és tudatlan képzetében gyökereszik, mint minden vallás” (vagy még pontosabban, az ősi közösség felbomlásának fantasztikus ideologikus produktumaiban). Ekkor válik végképp „lehetetlenné” a szellem és anyag, ember és természet, lélek és test közötti ellentétből alkotott „értelem- és természetellenes” elképzelés.*<sup>22</sup> Ekkor „lesz majd feleslegessé az egész filozófiai limlom”,<sup>23</sup> a vallásnak, a filozófiának az egész „történelemelőtti, a történelmi korszak előtt kialakult átörökölt állománya”, ez az „ősállapotbeli badarság”.<sup>24</sup>

\*

Korunkban tehát véget ér, megsemmisül a filozófia, az emberi ismeretek gondolati összefoglalásának spekulatív formája, megmarad és továbbfejlődik a maga közvetlenségében az, amit „tudományos szemléletnek” nevezünk. A modern materializmussal — amely nem filozófia többé, hanem „egyszerű világszemlélet” — „a filozófiát . . . „megszüntették”, azaz „mind le is küzdötték, mind meg is őrizték”; leküzdötték a formája, megőrizték a valóságos tartalma szerint”.<sup>25</sup>

Igen fontos lenne lehetőség szerint pontosan tisztázni, *mi az, ami „meg-*

---

fogjuk fel, ahogyan az maga mindenkinek adódik, aki előre megalkotott idealista rigolyák nélkül közeledik hozzá; elhatároztuk, hogy könnyörtelenül feláldozunk minden idealista rigolyát, amely nem volt összhangba hozható a saját összefüggésükben — és nem fantasztikus összefüggésben — felfogott tényekkel. És ennél többet a materializmus egyáltalában nem is jelent.” (MEM 21, 279–280.)

<sup>21</sup> Rudas László „Materialista világnézet” c. könyvében helyesen állapítja meg Mehringre hivatkozva, hogy a filozófiai kérdések nem azért maradtak eldöntetlenül évezredekken keresztül, nem azért tértek vissza szüntelenül ilyen vagy olyan változatban, mert ténylegesen tudományosan megoldhatatlan problémák lettek volna: „Ennek oka . . . nem a problémákban magukban van, hanem abban, hogy . . . a filozófiai problémák, mint világnézeti kérdések, az osztályharc középpontjában álltak mindig és állnak ma is. Az emberiség nem azért vesződik már évezredek óta bizonyos kérdésekkel, mert nehézségük miatt nem tud rájuk feleletet adni, hanem azért, mert társadalmi osztályok harcának tárgyai és ezért ezek a kérdések addig nem juthatnak nyugvópontra, amíg maga az osztályharc nyugvópontra nem jut.” (Szikra 1949, 14–16.)

<sup>22</sup> MEM 20, 457.

<sup>23</sup> Uo. 486.

<sup>24</sup> Marx és Engels: „Válogatott művek”, II, Bp. 1963, 483.

<sup>25</sup> MEM 20, 135.

marad" a filozófiából? Mi ez a „tudományos szemlélet”, ez az „egyszerű világ-szemlélet”, mi a filozófiának ez a „valóságos tartalma”, amely a filozófia „hajótörése” után megmarad?

Mint tudjuk, a marxizmus klasszikusai ismételten visszatértek erre a problémára. Az „önálló filozófia” „helyére legfeljebb a legáltalánosabb eredmények összefoglalása léphet” — jegyzi meg Marx és Engels „A német ideológiá”-ban.<sup>26</sup> Ez már nem az egyetemes összefüggésnek valamiféle „különös tudománya”, ez már semmiképp sem „egy külön tudományok-tudománya”, amely a többi tudomány felett állna, mint a filozófia. Most már minden egyes tudomány feladatává lett, hogy tisztázza a dolgok helyzetét az egyetemes összefüggések rendszerében, és magának az összefoglaló világszemléletnek is „a valóságos tudományokban kell beigazolódnia és tevékenykednie”.<sup>27</sup> Magától értetődővé válik a materialista szemlélet, az, hogy a világot „egyszerűen olyannak fogjuk fel, amilyennek adja magát, idegen hozzátétel nélkül” — és a valóságnak ezen elsődleges tudományos megközelítése alapján feltárul az egész természet, az egész valóság mint összefüggéseknek és folyamatoknak hatalmas rendszere: feltárul tehát a valóság dialektikája. A „modern materializmus”, ez az egyszerű világnézet, magába foglalja minden materializmus alapvető programját, és a régi materializmus „maradandó alapzataihoz hozzáfűzi még a filozófia és természettudomány kétezer éves fejlődésének, valamint magának e kétezer éves történelemnek egész gondolati tartalmát”<sup>28</sup> — és mindenekelőtt a *dialektikát*. A filozófiai spekuláció csúcspontját jelentő hegeli filozófia csődjéből megmaradt „a dialektikus gondolkodásmód”, „a természeti, történelmi és intellektuális világnak egy vég nélkül mozgó, átalakuló, létrejövés és elmúlás állandó folyamatában levő világként való átfogása”.<sup>29</sup> Ilyen értelemben írja Engels az „Anti-Dühring”-ben, hogy „mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan fennmarad, az a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más felolvad a természet és a történelem pozitív tudományában.”<sup>30</sup> Ezt ismétli meg „A természet dialektikájá”-hoz írt jegyzeteiben, amikor megállapítja: „Csak ha a természet- és a történettudomány magába felvette a dialektikát, lesz majd feleslegessé az egész filozófiai limlom — a tisztán a gondolkodásról szóló tanon kívül —, tűnik majd el a pozitív tudományban.”<sup>31</sup> És hasonlóan a „Ludwig Feuerbach”-ban: „A természetből és történelemből kiűzött filozófia számára akkor már csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyi belőle még hátra van: magának a gondolkodási folyamatnak a törvényeiről szóló tan, a logika és dialektika.”<sup>32</sup> A dialektika pedig — mutat rá ismételten Engels — „semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek a tudománya”.<sup>33</sup> „A dialektika, az úgyneve-

<sup>26</sup> MEM 3, 25.

<sup>27</sup> Vö. MEM 20, 24, 26, 135.

<sup>28</sup> Uo. 135.

<sup>29</sup> Uo. 24.

<sup>30</sup> Uo. 26.

<sup>31</sup> Uo. 486.

<sup>32</sup> MEM 21, 292.

<sup>33</sup> MEM 20, 138.

zett *objektív* dialektika az egész természetben uralkodik; az úgynevezett szubjektív dialektika pedig, a dialektikus gondolkodás, csak reflexe a természetben mindenütt érvényesülő ellentétekben-mozgásnak . . .”<sup>34</sup> stb.

Ezek a filozófia „megszűnése” és „megmaradása”, a „modern materializmus” jellegének megértése szempontjából oly fontos (és sokszor félreértett) megjegyzések nézetem szerint a következő alapvető momentumokra utalnak:

1. Korunkban a materialista szemlélet és a dialektikus gondolkodásmód (a dialektikus materializmus és a materialista dialektika) behatol minden egyes tudományba. Természetessé, magától értetődővé válik a világot, annak különböző jelenségeit, folyamatait a maga valóságában felfogni, természetes okaival magyarázni. És természetes alapkövetelménnyé válik minden tudomány számára a dolgokat, jelenségeket konkrét összefüggéseikben, mozgásukban, fejlődésükben, ellentmondásaikban vizsgálni, feltárni az egyes területek összefüggéseit stb.

2. Ilyen körülmények közt az általános összefüggéseknek minden „külön” tudománya, amely a többi tudomány felett állna, s amely az általa kidolgozott, rendszerbe foglalt egyetemes törvényszerűségeket „alkalmazná”, „átvinné”, rákényszerítené az egyes területekre — feleslegessé, sőt lehetetlenné és károsná is válik. A valóság dialektikáját a különböző területeken már maguk az egymással kölcsönható, a differenciálódás és integrálódás különböző fokain álló pozitív tudományok tárják fel, és nincs szükség arra, hogy ezeket az összefüggéseket egy felettük álló, mindent magába foglalni, teljes rendszerbe zární törekvő különálló „filozófia” dolgozza ki spekulatív úton. Minden próbálkozás valamiféle spekulatív „természetfilozófia” vagy „társadalomfilozófia” visszaállítására, akkor, amikor a tudományok dialektikával telítődnek, amikor a különböző szintű elméleti általánosítások szükséglete behatol az egész tudományba — szükségképpen visszaesést jelent, és nemhogy elősegíti, hanem egyenesen nehezíti a konkrét kutatást és az új ismeretek tudományos-elméleti feldolgozását. Ezt a polgári filozófia mai irányzatai, egyes nagy természetudósok idealista filozófiai kísérletei éppúgy dokumentálják, mint a marxizmuson belül jelentkező tipikusan filozófiai jellegű spekulatív kísérletek, vagy egyfajta absztrakt-humanista „társadalomfilozófiával” való próbálkozás káros, a tudományos kutatást valójában gátló, sokszor bénító hatása.<sup>35</sup>

3. Eközben, a pozitív tudományok fejlődésében és kölcsönhatásában, a valóság különböző területei dialektikájának feltárása alapján, a pozitív tudományok talaján megvalósul a világra vonatkozó ismereteink rendszeres összefoglalása, az általános összefüggések rendszeres, soha le nem záruló, szüntelenül kiegészülő, korrigálódó, továbbfejlődő összegezése. Valóban a tudomány által felhalmozott óriási tömegű ismeretanyag egyenesen megköveteli, hogy ezt

<sup>34</sup> Uo. 487.

<sup>35</sup> Figyelemre méltó, hogyan fogadja Lenin a pozitivistá-„félíg machista” Abel Rey elmékedését a „modern filozófia” feladatairól és jellegéről. Rey kiemeli a hipotézisalkotás nélkülözhetetlenségét a tudományok haladásában, és felteszi a kérdést: „Miért *ne lehetne a filozófia ugyanilyen módon valamennyi tudományos ismeret általános szintézise* (kurzíválás Reytól), erőfeszítés arra, hogy az ismert alapján elképzeljük az ismeretlent abból a célból, hogy elősegítsük felfedezését . . .? A filozófia csak a hipotézis nagyobb fokú általánosságában különböznék a tudománytól; a filozófiai elmélet, az elszigetelt és igen körülhatárolt tények egy csoportjának elmélete helyett *a természeti tények összességének elmélete lenne*, XVIII. századi kifejezéssel élve, *a természet rendszere* vagy legalábbis közvetlen hozzájárulás egy effajta elmélethez.” (Ez utóbbiak Lenin aláhúzásai.) Lenin széljegyzetei: *fecsegő! bolonyság!* (Lásd Lenin Művei, 38, Budapest 1961, 467.)

az anyagot minden területen szisztematikusan és rendszeresen, belső és külső összefüggései szerint rendezzék, és annak felismerése, hogy a természeti és társadalmi folyamatok összessége rendszeres összefüggésben áll, „arra ösztönzi a tudományt, hogy e rendszeres összefüggést mindenütt, a részletben is, az egészben is kimutassa”.<sup>36</sup> A tudományok mai fejlődése lehetővé és elkerülhetetlenné teszi a természet, a társadalom összefüggéseinek egy „áttekinthető képét megközelítően rendszeres formában” megalkotni.<sup>37</sup> Ezt a feladatot, ennek az összképnek a megalkotását korábban a „filozófia” teljesítette. De *most a filozófia spekulatív módszerét, a filozófia illuzórikus programját, az „abszolút” és „végleges” igazság elérését, felváltja a tudomány reális módszere és programja*: a valóság mind pontosabb, mind teljesebb objektív megismerése a pozitív tudományok útján, a tudomány eredményeinek rendszeres összegezése, a valóság összefüggéseinek szüntelen megújuló, különböző szinteken való összefoglalása. A tudományok fejlődése vasszükségyszerűséggel kitermeli az elméleti diszciplínák egész sorát; a tudomány rákényszerül az egyes szakterületek, tudománycsoportok, határterületek, ezek szélesebb, közös összefüggéseinek elméleti tanulmányozására, sőt arra, hogy rendszeresen összegezze a világra vonatkozó általános tudásunkat, amint azt az ilyen összefoglaló pozitív munkák számának gyarapodása a polgári irodalomban is jelzi. Akár akarjuk, akár nem, akár értjük, akár nem — ez az átalakulás utat tör magának, még ha zavarosan, sokszor áttekinthetetlen vagy megtévesztő formában is. A legáltalánosabb eredményeknek ez az összefoglalása („az elméleti általános következtetések”, „az elmélet területe” — „amit eddig filozófiának neveztek”<sup>38</sup>) nem jelenti tehát a „tudományok tudományának” a továbbélését; az általános összefüggéseknek ez a tudományokban, a tudományok talaján történő összegezése *már semmiképp sem funkcionál „filozófiaként”,* nem erőszakolja rá magát a valóságra, a valóság kutatására, a megismerésre, a gondolkodásra, hanem valóban magukban a tudományokban igazolódik be és a tudományokban tevékenykedik. „Ezeknek az elvonatkoztatásoknak önmagukban, a valóságos történelemtől elválasztva, egyáltalán nincs értékük” — hangsúlyozza „A német ideológia”-ban Marx és Engels a történelemelmélettel kapcsolatosan. — „Csak arra szolgálhatnak, hogy a történeti anyag rendezését megkönnyítsék, egyes rétegeknek egymásutánját jelezzék. De semmiképpen sem adnak — a filozófia módjára — receptet vagy szkémát, amelyhez a történelmi korszakokat hozzá lehet nyesegetni.”<sup>39</sup>

4. Az általános összefüggéseknek ez a rendszeres összefoglalása bizonyos értelemben egybeolvad a gondolkodás, a megismerés törvényeinek történelmi jellegű, történelmileg változó tudományával, a korunkban kiteljesedő dialektikával. Ti. a legáltalánosabb eredmények összefoglalása, a valóság összefüggéseinek átfogó képe —, nem más, mint a dialektika, a valóság dialektikájának a megközelítő összegezése. Ez nem más, mint a természet, a társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek, minden mozgás legáltalánosabb törvényeinek, az egyetemes összefüggéseknek szüntelen továbbfejlődő tudománya.<sup>40</sup> A dialektika pedig, az általános összefüggéseknek ez a

<sup>36</sup> Vö. MEM 20, 343, 39.

<sup>37</sup> MEM 21, 283.

<sup>38</sup> MEM 20, 343.

<sup>39</sup> MEM 3, 25–26.

<sup>40</sup> Vö. MEM 20, 138, 323, 358, 534.; MEM 21, 280.

nyitott tudománya — Engels szavaival: a *szubjektív* dialektika, a dialektikus gondolkodás — csak reflexe, tükröződése, tükörképe a természetben mindenütt érvényesülő, az egész átfogó értelemben vett természetben uralkodó ún. objektív dialektikának.<sup>41</sup> Amikor megállapítjuk, hogy az „önálló filozófia” helyére legfeljebb a legáltalánosabb eredmények összefoglalása lép, vagy hogy a filozófiából a gondolkodás törvényeinek a tana, a logika és a dialektika marad még fenn önállóan, „amennyiben egyáltalán megmarad” — bizonyos értelemben *ugyanazt* fejezzük ki. A spekulatív filozófiából „megmarad” az a feladat, hogy a világról való ismereteinket rendszeresen összegezzük, egy megközelítően átfogó világnézetben összefoglaljuk, egyre gazdagabban feltárjuk a valóság általános összefüggéseit, mozgási, fejlődési törvényszerűségeit, kidolgozzuk tehát — de most már a pozitív tudományok alapján, azoknak alárendelten, a különböző szinteken integrálódó tudomány elméleti munkájának folyamatában — a valóság „logikájának”, dialektikájának képét — és ezzel a *dialektikus gondolkodásmódot*, a *dialektikus logikát* (amely ilyen módon elveszíti spekulatív, azaz „filozófiai” jellegét, és maga is a pozitív tudomány részévé, a pozitív tudománynak egy speciális ágává, általános integráló elméleti tudománnyá alakul át, miközben befejeződik a tudományok leszakadása a filozófiáról és beteljesedik a spekulatív filozófia „megszűnése”). A valóság dialektikájára vonatkozó tudományos ismeretek rendszeres összefoglalása annyi, mint a modern tudományos gondolkodás, a dialektikus gondolkodás törvényeinek a szüntelenül továbbhaladó kidolgozása.

5. A materialista dialektika mint elméleti tudomány és mint a gondolkodás történelmileg kialakult modern formájának tana ennek következtében *általános elméletként és módszerként funkcionál egyszerre*. A dialektikus materializmus — a tudomány eredményeinek a rendszeres általánosítása-összefoglalása, a valóság szüntelenül megújuló, gazdagodó, pontosabbá váló átfogó elméleti képe, a világ átfogó szemlélete — egyúttal a tudományos megismerés és a cselekvés általános módszereként működik. (A megismerés speciális törvényei, így az érzéki és a racionális tevékenység kölcsönös szerepe, az analízis és szintézis dialektikája, a gyakorlat kiinduló és ellenőrző szerepe, mint alapdeterminánsok mindig jelen vannak, de tudatosulásuk esetén — és korunkban feltárul alapjában dialektikus jellegük, illetve a tudományok mai fejlődése alapján mechanizmusuk mindinkább dialektikussá válik — maguk is a megismerés speciális módszereként funkcionálnak.) A valóságról való mai tudásunknak, az általános összefüggéseknek ez a kiszűrése és összefoglalása maga adja a modern tudományos gondolkodás alapvető eszközeit, eljárásait. És ez a dialektikus gondolkodás orientálja a további kutatást, segíti a differenciálódás és integrálódás különböző fokain álló tudományokat a feltárt újabb ismeretanyag elemzésében, rendezésében, összegezésében; a tudományok új eredményeinek ez az általánosítása pedig maga is továbbfejleszti, konkretizálja, kijavítja és gazdagítja ezt a magában a tudományban tevékenykedő és realizálódó modern, dialektikus gondolkodást.<sup>42</sup> A materialista dialektika mint általános elmélet és

<sup>41</sup> Vö. MEM 20, 487.

<sup>42</sup> Engels nyomatékával húzza alá, hogy „a gondolkodási törvények elmélete semmiképp sem egyszer s mindenkorra elintézett, örök igazság”, és hogy „a mai természettudomány számára . . . éppen a dialektika . . . a legfontosabb gondolkodási forma, mert egyedül ő nyújtja az analógiát és ezzel a magyarázati módszert a természetben előforduló fejlődési folyamatokhoz, a nagyban és egészben való összefüggésekhez, az egyik vizsgálati területről a másikra való átmenethez”. (MEM 20, 343.)

módszer — amint azt Marx és Engels ismételtelen aláhúzza — semmiképpen sem ad receptet, kész szkémát, amelyhez a valóságot hozzá kell idomítani: valóban csak arra szolgálhat, hogy a tudomány által felhalmozott anyag rendezését megkönnyítse, jelezze a dolgok ismereteink szerinti valószínű egymásutánját, kapcsolatait, összefüggéseit. A modern materializmus éppen azzal szakít a filozófiával, hogy felismeri: a dialektika nem arra szolgál, hogy ezeket a korábbi ismereteink alapján kiszűrt és a valóság összefüggéseit megközelítően visszautíkröző általános törvényeket „belekonstruáljuk” a természetbe vagy a történelembe. A spekulatív filozófiától eltérően a dialektika funkciója semmiképp sem lehet többé az, hogy *deduktíve bebizonyítson* bármit is: a dialektikát magában a valóságban kell a pozitív tudománynak megtalálnia, feltárnia; legfeljebb támaszkodhat (és szükségképpen támaszkodnia kell) a már korábban szerzett és hozzávetőleg ellenőrzött ismeretekre, a már elvégzett (sohasem „abszolút” értékű) különböző szintű elméleti általánosításokra, mint kiindulóponttra, mint orientáló támponttra, de nem engedheti meg magának, hogy az absztrakciókkal való operálással *helyettesítse* a konkrét kutatást.<sup>43</sup> Mindamellett a dialektikának, a dialektikus materializmusnak ez az orientáló, általános metodológiai szerepe roppant fontos eleme a tudományos megismerésnek, megkönnyíti a munkát, lerövidítheti az útkeresést, súlyos szemléleti-módszertani tévedéseket takaríthat meg.

A materialista dialektikának, a dialektikus gondolkodásnak erre a *kettős, de, egységes elméleti-módszertani funkciójára* utalnak nézetem szerint Lenin ismert megjegyzései. Amikor Lenin azt írja, hogy „a dialektika . . . Marx felfogásában és Hegel szerint is, azt foglalja magában, amit ma ismeretelméletnek, gnoszeológiának neveznek, s ennek a maga tárgyát szintén történelmileg kell vizsgálnia, tanulmányozva és általánosítva a megismerés keletkezését és fejlődését, a *nem ismerésből a megismerésbe való átmenetet*”,<sup>44</sup> amikor megjegyzi, hogy a hegeli logika, Hegel dialektikája bizonyos értelemben „a gondolat történetének általánosítása”, hogy a logikában a gondolat története nagyjában és egészében egybeesik a gondolkodás törvényeivel; amikor megállapítja, hogy Marx „Tőké”-jében „alkalmazva van egy tudományra a logikája, dialektikája és ismeretelmélete a materializmusnak [nem kell 3 szó: ez egy és ugyanaz], amely átvett minden értékeset Hegeltől, és továbbfejlesztette ezt az értékeset”<sup>45</sup> — pontosan a dialektikának, a dialektikus gondolkodásnak, a dialektikus logikának az ismeretelméleti-módszertani funkciójáról beszél. Ebben a vonatkozásban a dialektika: *a gondolkodás formája*, a történelmileg kialakult modern dialektikus materialista gondolkodásmód, az emberi megismerés mai leghaladóbb formája. Ugyanakkor azonban Lenin — éppúgy mint Marx és Engels — természetesen a dialektika törvényeit elsődlegesen az *objektív világ törvényeinek* tekinti, olyan törvényeknek, amelyek a természet *összes* jelenségeiben és folyamataiban kimutathatók, „*beleértve* a szellemet és a társadalmat”; olyan törvényeknek, amelyek magát a megismerés folyamatát is áthatják, és amelyek a metafizikát felváltó dialektikus gondolkodásban tudatosulttá válnak, a megismerés modern alakjának, a modern dialektikus logikának felismert és tudatos formáivá válnak.<sup>46</sup> Az objektív dialektikának a

<sup>43</sup> Vö. MEM 3, 25–26.; MEM 20, 11, 131.

<sup>44</sup> Lenin Összes Művei, 26, Bp. 1971, 48.

<sup>45</sup> Lenin Művei, 38, 304, 305.

<sup>46</sup> Vö. „A dialektika kérdéséhez”; uo. 347–351. Lenin a hegeli dialektikát sem tekinti pusztán a gondolkodási törvények foglatának, a szubjektív dialektika kifejtésének.

feltárása és felismerése, az általános dialektikus világkép, a valóság összefüggéseinek az *elméleti* összefoglalása — ez funkcionál azután mint általános *metodológia*, mint a megismerés általános eszköze, mint szubjektív dialektika vagy dialektikus logika. Az objektív dialektikának ez a mind mélyebb feltárása, az így kibontakozó dialektikus felfogása a világnak: a kifejlődő dialektikus gondolkodás — a tudományos megismerés vezérfonalává, módszertani eszközévé válik.<sup>47</sup>

Ilyen értelemben a dialektikus materializmus egésze — mint általános elmélet, mint az általános összefüggések átfogó tudománya, mint általános szemlélet — ismeretelméletként funkcionál, a megismerés eszköze. Amikor Lenin a filozófia vagy a modern materializmus lényegét nemegyszer az ismeretelmélettel azonosítja, ez — véleményem szerint — pontosan annak következménye, hogy őt az ismeretelméleti idealizmussal folytatott harcában a dialektikus materializmus mint általános ismeretelmélet, mint a megismerés általános metodológiája érdekelte elsősorban, és nem általános elmélet, világkép, világszemlélet minőségében.

Ez, valamint az a körülmény, hogy a tudományok rohamos fejlődése, a természetben, a társadalom életében játszott szerepében végbemenő minőségi változás határozottan előtérbe helyezi az általános világszemlélet, az egyetemes összefüggések tudományának módszertani-ismeretelméleti funkcióját — időnként félreértésekre ad okot. Egyes kutatók hajlamosak a dialektikus materializmusban pusztán az ismeretelméleti-metodológiai oldalt látni, a dialektikus materializmust a *módszerre redukálni*, a módszert elszakítani az elmélettől, szembeállítani az elmélettel, amelyet banalítások szegényes gyűjteményének nyilvánítanak. Holott valójában a modern materializmus *egyszerre általános elmélet és módszer*, és csak azért és annyiban válhat a megismerés és a praxis vezérfonalává, metodológiai eszközévé, mert és amennyiben összegezését adja a világra vonatkozó ismereteinknek, a valóság feltárt összefüggéseinek, azaz: általános elméletet adja az objektív valóságnak (ahogyan egyébként minden egyes tudomány vagy tudománycsoport által felhalmozott és rendszerezett ismeretanyag, az általa levont elméleti következtetések maguk is közvetlen vezérfonallal, módszerül szolgálnak az adott kutatási területeken). Helyesen jegyzi meg Szigeti József a marxista módszert és a marxista elméletet szembeállító, a módszert végső soron egyedül értékesnek és értékállónak tartó koncepció kapcsán: „Módszer és elmélet kölcsönösen átmennek egymásba, a módszer az elmélet tételeiben konkretizálódik, az elmélet módszertani vezérfonallá válik a konkrét jelenségek kutatásában.” Az ellentétek „harcának” és

---

Marxhoz és Engelshez hasonlóan Lenin is elismeri, hogy a hegeli logika a természet és a társadalom összefüggéseinek is általánosítása. Az előbb idézett résznél kiemeli, hogy „Hegel dialektikája *ennyiben* a gondolat történetének általánosítása”. (304.)

<sup>47</sup> Ezt fejezi ki helyesen Rubinstein „Lét és tudat” c. munkájában, amikor megállapítja, hogy „a gondolkodást . . . a tárgy determinálja”, „a megismerési folyamatban a létnek mint a gondolat tárgyának logikája’ átmegegy a gondolkodás struktúrájába”. „. . . a gondolat tárgyának logikai struktúrája meghatározza a *gondolkodás* struktúráját, és ennek révén a *gondolatok* logikáját”. „A tudományos ismeretek rendszerében végbemenő történelmi fejlődés menete arra vezet, hogy egyre újabb logikai formák jutnak napvilágra, amelyek a tárgy természetének felelnek meg.” „Az emberi gondolkodás formálódását a tudományos ismeretek rendszerében kikristályosodott objektív logikai struktúra határozza meg elsődlegesen, nem pedig a logika szabályai. Ez utóbbiak, amelyekkel később ismerkedik meg az ember, arra valók, hogy ellenőrizzék a gyakorlatot, s korrigálják, ha letér a helyes útról . . .” (56—57.)

egységének elve például módszertani, orientáló eszközül szolgál a társadalmi valóság konkrét kutatásában, de „ez a módszertani elv maga sem más, mint számtalan élettény legmagasabb fokú elméleti összefoglalása és általánosítása. Elmélet tehát maga is, amelyet éppen azért [alkalmazhatunk] módszertani vezérfonalként a történelmi valóság egyes jelenségeinek konkrét feltárásában, mert e valóság legmélyebb, legáltalánosabb fejlődéstörvényét tükrözi, ami nélkül az adott jelenség sajátos, különleges dialektikáját nem tudjuk megragadni. S ugyanez a helyzet az elmélet minden alkotórészével és tételével. Mind-mind módszertani vezérfonallá válik az egyes jelenségek konkrét kutatásában s a társadalom átalakítása nagy munkájának, gyakorlati teendőink megoldásában.”<sup>48</sup>

\*

Ez marad meg tehát a filozófiából: a valóságnak egy általános elmélete, a megismerésnek és a cselekvésnek egy általános módszere. *Az, ami „megmarad” ílymódon igen lényeges.* Úgy hiszem már az előbbiekből is egyértelműen kitűnt, hogy — szemben a sűrűn hangoztatott aggályokkal — annak felismerése, hogy korunk forradalmi átalakulásaiban a filozófia „megszűnik”, és reális feladatai a „pozitív tudományokra” hárulnak át, egyáltalán nem jelent valamiféle pozitívizmusra való áttérést. A filozófia „végéről”, „feleslegessé és lehetetlenné” válásáról, formáját tekintve „megszűnéséről” és tartalmában való „megmaradásáról” szóló klasszikus megállapításokat *mindkét vonatkozásban komolyan kell vennünk*, tartalmukat jobban végig kellene gondolnunk és elméleti gyakorlatunkban következetesen alkalmaznunk.

Engels elemzése teljesen világos, és aktualitása csak kiteljesedett: a régi típusú *filozófiai spekuláció* korunkban szükségtelenné és *káros*sá vált, de ugyanakkor az *elméleti gondolkodás* jelentősége tovább *növekedett*, sőt a tudományosan megalapozott, reális talajon nyugvó elméleti munka a tudomány fejlődésének nélkülözhetetlen elemévé lett. A tudomány ma már nem kerülheti el az elméleti általánosítást — állapítja meg ismételten Engels. Az empirikus kutatások által felhalmozott ismeretanyag egyenesen megköveteli a rendszerezést, a belső összefüggések szerinti rendezését, és elkerülhetlenné teszi az egyes tudományos területek kölcsönös összefüggéseinek a feltárását is, azaz az *elméleti elemző és általánosító munkát.* *Az egyoldalú empirizmus*, a „pozitív tényeknél” való megragadás, az elméleti gondolkodás hiánya vagy mellőzése még arra is képtelenné teszi a tudományt, hogy a tényeket helyesen kövesse és ábrázolja. A kizárólagos empiria — mutatja ki Engels —, „amely a gondolkodást legfeljebb a matematikai számítás formájában engedi meg magának”, azt képzei, hogy csak tagadhatatlan tényekkel operál: valójában azonban egy sor hagyományos, örökölt képzettel, „elődei gondolkodásának agyrészt elavult termékeivel” manipulál; mi több, miközben elutasítja az elméleti gondolkodást, mivel gondolkodás nélkül mégsem juthat előbbre és a gondolkodáshoz pedig gondolati meghatározásokra van szüksége, az elméleti kategóriákat látatlanban átveszi „a legrosszabb filozófiák legrosszabb vulgarizált maradványaiából” stb.<sup>49</sup>

A pozitív tudomány tehát nem kerülheti el az elméleti általánosítást, és *egyáltalán nem mindegy, hogy az elméleti gondolkodás milyen eszközökkel rendelkezik és hogyan jut ezekhez.* A valóság összefüggéseinek megragadásához el lehet

<sup>48</sup> Szigeti József: Még egyszer a Lukács kérdésről; „Társadalmi Szemle”, 1957/7—8, 42.

<sup>49</sup> MEM 20, 13, 343, 404, 423, 486.

jutni úgy, hogy az embert a tudomány halmozódó tényei kényszerítik végül is rá: de „könnyebben jutunk el hozzá — mutat rá Engels —, ha a tények dialektikus jellegét a dialektikus gondolkodás törvényeinek tudatával közelítjük meg”. Az elméleti gondolkodás készségét tudatosan ki kell fejleszteni, ki kell képezni, ehhez pedig tanulmányozni kell az elméleti gondolkodás mai, modern, történelmileg kialakult formáját, a materialista dialektikát, a dialektikus materializmust. Engels a maga korában (és még később Lenin is, aki nem ismerhette „A természet dialektikájá”-t) eléggé természetesen a dialektika tanulmányozását és elsajátítását a filozófia történetének, és különösen a hegeli logika tanulmányozása útján látta megvalósíthatónak. *Ezért* írja ismételten, hogy az elméleti készség „kiképzésére mindmostanáig nincs más eszköz, mint az eddigi filozófia tanulmányozása”, hogy az elméleti gondolkodás modern formájának, a dialektikus materializmusnak a kialakításához és kiképzéséhez természetszerűen a régi materializmus maradandó alapjaival együtt a filozófia, a természettudomány, a társadalmi gondolat kétezere éves fejlődése egész alapvető tartalmának az elsajátítása szükséges.<sup>50</sup> Természetesen, amikor a modern, dialektikus materialista szemlélet kikovácsolódása fő vonalaiban már végbement, amikor (a mi körülményeink közt) a természettudomány és a társadalomtudomány egyre sokoldalúbban és szisztematikusan veszi fel magába a dialektikát, sajátítja el a filozófia hosszú fejlődésének legalapvetőbb pozitív eredményeit — „az egész filozófiai limlom” feleslegessé válik. Ekkor szabadulhat meg gyorsuló ütemben a tudomány „minden külön, kívül és felette álló” filozófiától, ahogyan ugyanebben a folyamatban meg kell szabadulnia az empirizmus korlátolt, elméletellenes gondolkodásmódjától is.<sup>51</sup> Ekkor már — és ezek a feltételek a dialektikus materializmus sokoldalú kifejlődésével, a modern elméleti gondolkodásnak a különböző szintű tudományokban való meggyökeredzésével jönnek létre — a materialista dialektika elsajátítása *közvetlenebb*, viszonylag egyszerűbb úton mehet végbe: a dialektikus gondolkodás törvényeihez egyre inkább modern formában, az idealista spekulatív konstrukción való nehezebb keresztülrágódás megtakarításával, a pozitív tudományok elméleti általánosításai, a világosság átfogó összefüggéseinek mind gazdagabb összefoglalásai, a dialektikus és a történelmi materializmus mélyülő összegezési útján juthatunk el.

Nem mintha a filozófia történetének, az elméleti gondolkodás korábbi formáinak tanulmányozása felesleges lenne a mi viszonyaink közt. *Egyfelől* a dialektikus materialista szemlélet jelenkori pozitív kidolgozásában, a tudományos ismeretek újabb és újabb összegezésében és általánosításában továbbra is jelentős szerepet játszik a filozófiai gondolat eddigi fejlődésének az elemzése. Hogy egy konkrét példára utaljak: az emberi pszichikum, a tudat problémájának materialista megközelítésénél is közvetlenül tapasztalhatjuk, milyen nélkülözhetetlen segítséget nyújt a materializmus történetének újabb feldolgozása a materializmus általános ontológiájának, monista szemlélete tényleges tartalmának, a szellemmel, a tudattal kapcsolatos alapvető álláspontjának, vagy az anyagfogalom történelmi tartalmának a megértése szempontjából. Hasonlóan továbbra is segíthet a dialektika történetéhez való ismételt visszatérés, különösen annak hegeli formájában, a többi közt a metafizikus elképzelések leküzdésében, a valóság dialektikájának, így — hogy az

<sup>50</sup> Uo. 13, 343, 135.

<sup>51</sup> Uo. 486, 13.

iménti példánál maradjunk — a tudat és az anyag dialektikus viszonyának megértésében, a pszichikum mint meghatározott jelenség folyamat-természetének megértésében, a különböző szintű folyamatok kölcsönviszonyának elméleti értelmezésében stb. És természetesen, az elméleti gondolkodás története ezen első nagy szakaszának megismerése minden bizonnyal a későbbiek során is szerepet fog kapni a modern tudomány fejlődése által kifejlesztett általános elmélet és módszer, az emberi megismerés és gondolkodás korszerű formája tartalmának megértésében és elsajátításában.

*Másfelől* a filozófia történetének tanulmányozása segít a régi tévedések felújításának elkerülésében is. Ahogyan azt Engels 1878-ban megjegyezte: „az emberi gondolkodás történelmi fejlődésmenetével, a külső világ általános összefüggéseinek különböző időkben fellépett felfogásaival való ismeretség azért is szükséglet az elméleti természettudomány számára, mert mércét ad az e természettudomány által felállítandó elméletek számára. A filozófia történetével való ismeretség hiánya itt azonban elég gyakran és kirívóan kiütözközik. Olyan tételek, amelyeket a filozófiában századokkal azelőtt felállítottak, amelyeket elég gyakran filozófiailag már rég elintéztek, teoretizáló természetkutatóknál elég gyakran lépnek fel vadonatúj bölcsesség gyanánt, sőt egy időre divattá is válnak.”<sup>52</sup> Ennek veszélye különösképpen fennáll mindaddig, amíg az idealista, pozitívista, metafizikus spekulációnak megvannak a társadalmi forrásai. Ezért a filozófiatörténet ismeretének — és magának a modern materializmusnak is — igen *jelentős átmeneti funkciói* vannak. A dialektikus materializmusnak még hosszú időn át — Lucien Sève kifejezésével — „polemikus funkciói” lesznek, mindaddig, amíg az idealizmus különböző formái ténylegesen ki nem múlnak, hiszen bizonyos elemeik az elméleti gondolkodás tévelygéseiben sokáig újjáéledhetnek. A modern materializmus további átmeneti feladata elősegíteni a pszichológiai tudományok és a társadalomtudományok tényleges önállósulását, végleges leszakadását a filozófiáról, előmozdítani a spekulatív filozófia, a „tudományok tudományának” végleges felszámolását.<sup>53</sup>

Ilymódon a filozófia „megszűnésének” elismerése korántsem azonos az elméleti gondolkodás pozitívista elvetésével, vagy a pozitívizmus szisztematikus „filozófia-ellenességével”, bármilyen formában jelentkezzék is. Ellenkezőleg, a spekulatív filozófia bukását jelző modern materializmus, a dialektikus materialista gondolkodás pontosan a valóban tudományos, a tudományban élő és ható elméleti gondolkodás felülkerekedését, szerepének, hatalmának eddig ismeretlen és rohamos növekedését jelenti. A filozófia „megszűnése” — az elméleti gondolkodás spekulatív formájának felszámolását és egyúttal tudományos tartalmának „megőrzését” és minden irányú kiteljesedését jelenti.

\*

Csak jelezném, hogy a spekulatív filozófia helyébe lépő általános tudományos elméletnek és módszernek a meghonosodása *korántsem egyszerű folyamat*. Mindenekelőtt azért nem, mert ez az átmenet a hosszantartó ideológiai osztályharc körülményei között valósulhat csupán meg, és függvénye a kapitalizmusból a kommunizmusba való forradalmi átmenet egészének. Ennek tudható be,

<sup>52</sup> Uo. 343—344.

<sup>53</sup> Vö. Lucien Sève: „La philosophie française contemporaine”, Ed. Sociales, 1962, 333—334.

hogy az elvben már vereséget szenvedett filozófia szívósan tartja magát, újabb és újabb formákat produkál, a klasszikus spekulatív alakzatoktól a pozitivizmus különböző válfajaiig, és hogy magát a dialektikus materializmust is egyre-másra fenyegeti a veszély, hogy ismét „filozófiát” csinálnak belőle. A marxisták között általánosan elfogadott ugyan az az álláspont, hogy a dialektikus materializmus vagy a „marxista filozófia” szakítást jelent a „rég” filozófiával, a tudományokra támaszkodik, annak eredményeivel tovább fejlődik, nem „lezárt” rendszer stb. — mégis lépten-nyomon találkozunk a „marxista filozófiának” mint valamiféle „külön” „tudományok-tudományának” a felfogásával. Eltompítják Marx és Engels megállapításait a filozófia megszűnéséről, megállnak félúton, azt állítják, hogy a marxizmus „a hagyományos értelemben vett filozófia végét jelzi”, de egyáltalán nem az általában vett filozófiáét: a marxizmus a filozófia csupán egy történelmi szakaszának a lezárását jelezné, és egyben egy új szakasznak a nyitánya, „amelynek során a filozófia nemhogy elhalna, hanem új formában még nagyobb intellektuális szerepet van hivatva játszani” stb.<sup>54</sup> „A” filozófiáról mint „filozófiai tudományok rendszeréről” beszélnek, amelybe a korábbi hagyományokhoz hasonlóan besorolják a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus mellé — amelyet gyakran „természetfilozófiaként”, ill. „történetfilozófiaként” emlegetnek és értelmeznek — a logikát, az ismeretelméletet, a tudományelméletet, az etikát, esztétikát, néha még a pszichológiát vagy a szociológiát is stb. (Holott a dolgokat objektíven tekintve, egyfelől a legáltalánosabb összefüggések tudományáról, a dialektikus materializmusról mint általános elmélet-ről és módszerről, átfogó világszemléletről beszélhetünk, amely sohasem lezárt és sohasem „abszolút” összegezése a tudomány eredményeinek, és mint a kutatás általános metodológiája nem több az általános összefüggések megközelítően helyes jelzésénél. Másfelől a társadalomtudományok általános elméletéről és módszereiről szólhatunk, az ún. történelmi materializmusról, amelyet magát is áthat a dialektikus materializmus, de amely különbözik tőle és specifikus metodológiai funkciót tölt be. Ami pedig a logikát, ismeretelméletet, etikát, esztétikát, és még világosabban a szociológiát vagy a pszichológiát illeti, ezek ma már az önállósulás útján álló, vagy már önállósult szaktudományok, amelyek mint minden speciális diszciplína összefüggésben, kölcsönhatásban állnak a valóság átfogó szemléletét adó általános tudománnyal, illetve az általános társadalomelmélettel, mint általános elméleti-metodológiai alapjukkal, és természetszerűen kifejlesztik a maguk szűkebb elméleti ágait, összegezéseiket is.<sup>55</sup>) A „marxista filozófiát” nemegyszer gyakorlatilag továbbra is spekulatív módon alkalmazzák, abszolutizált tételeiből próbálják „levezetni”

<sup>54</sup> Vö. pl. L. Sève, i. m. 332. Megjegyezni szeretném, hogy természetesen nem pusztán terminológiai problémáról van szó. A „filozófia” terminusához való általános visszatérés csak jelzi az itt utalásszerűen felsorolt tartalmi problémák valóban tömeges jelentkezését.

<sup>55</sup> „A” filozófia mint „különös” tudományok-tudománya képzetéhez való ragaszkodás időnként sivár vitákat szül például a történelmi materializmus „filozófiai” vagy „nem-filozófiai” jellegével kapcsolatban. Holott, ha tartalmilag komolyan vesszük a filozófia „megszűnését”, az ilyesfajta nehézségek maguktól megszűnnek. Itt nem „a filozófiáról” kell beszelnünk valamiféle homályos általánosságban, hanem a társadalomelmélet-ről, amely maga is (mint minden tudomány) kölcsönhatásban áll a legáltalánosabb összefüggések elméletével, de amely maga is általános elméleti-módszertani eszközül szolgál a konkrét társadalmi-történelmi kutatásokban. A materialista történetfelfogás maga is „mindenekelőtt útmutató a tanulmányhoz, nem pedig a konstruálás emeltyűje, mint a hegelizmus”. (Lásd Engels levelét Schmidthez, 1890. aug. 5.)

a valóság összefüggéseit, és amikor a valóság ellentmond bizonyos (ráadásul esetleg hamisan is értelmezett) tételeknek, inkább a tényeket vetik el, sem hogy a tételeket vagy azok értelmezését vetnék a gyakorlat ismételt ellenőrzése alá.

Rengeteg tényre, példára hivatkozhatnánk. Nemcsak a korábbi dogmatizmus oly jellegzetes eljárására vagy a különféle árnyalatú revizionizmusok spekulatív gyakorlatára. A régi típusú „filozófia” kísért például a tudat bennünket érdeklő kérdésében is. Egyesek a dialektikus materializmus bizonyos tételeit abszolutizálják, azt az ismeretelméleti elvet, amely a tudat másodlagosságát fogalmazza meg, rákényszerítik a tudat, a pszichikum problémájának minden vonatkozására, nem törődve a sokasodó tényekkel, amelyek sürgetik a tudat objektív szerepének teljes elismerését. Mások a tudat ontológiai szerepét elismerve, az emberi tudatnak egy misztifikált filozófiai koncepcióját újítják fel. A munka, az emberi alapvető tevékenység központi elemévé nem a munka eszközt, az eszközhasználatot, hanem a céltudatot teszik, és a feltételeitől megszabadított, legfeljebb a természet objektív törvényszerűségei által korlátozott „öntevékeny” emberi tudatból vezetik le az emberi tevékenység által létrehozott társadalmi valóságot. Spekulatív tétellektől hajtva mellőzik a tudomány korszerű eredményeit, szem elől tévesztik az emberi tudat kialakulásának, a „céltudat” működésének fő vonalaiban már feltárt objektív, meghatározó feltételeit; az emberi tudat kizárólagos sajátosságának kiemelése érdekében azt állítják — szemben a valóság minden folyamatában feltárt visszacsatolási mechanizmuson alapuló objektív célszerűség tényével —, hogy az emberi gyakorlaton kívül nincs teleológiai folyamat, hogy „minden teleológiai folyamat célkitűzést és egy célkitűző tudatot is tartalmaz”. Azt állítják — semmibe véve a pszichikumnak az élettevékenység egészétől való elválaszthatatlanságát, a feltételes reflextevékenység biológiai funkcióját feltáró szaktudományi eredményeket —, hogy az állati tudat, szemben az emberével, a szerves létnek csupán „epifenomenonja” stb.

Spekulatív filozófiai módszerek jelentkeznek a pszichológia közvetlenebb elméleti kérdéseinek megközelítésében is, így a személyiségelmélet megalkotására irányuló egyes hazai és külföldi kísérletekben. Lucien Sève például — akinek komoly érdemei vannak a mai francia filozófia kritikai elemzésében — alapjában deduktív módon, a történelmi materializmus tételeiből, a „tudományos humanizmusból” vagy „tudományos antropológiából” próbálja levezetni a személyiségpszichológiát, és ennek eredményeképpen lényegében elveti az egész kísérleti pszichológiát, és — sok igen pozitív elméleti megfontolás mellett — arra a következtetésre jut, hogy „igenis létezik egy szerves test nélküli pszichikum”, amennyiben „a pszichikum valóságos határai messze túlterjednek az élő szervezet határain”, és hogy ez — vagyis az a tény, hogy „a személyiséget alkotó viszonyok dinamikája ... nem vezethető vissza e viszonyok fiziológiai hordozójára” — lenne a „lélek immaterialitása” tételének „racionális magva” stb.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Lásd Lucien Sève: „Marxizmus és személyiségelmélet”, Budapest 1971; vö. pl. 263–272. Nézetem szerint J. — F. Le Ny kritikája (Une autre science psychologique? ... „La Pensée”, No, 147, 1969. okt.) alapjában jogosult, amikor szóvá teszi Sève tisztán deduktív eljárását, a tudományos pszichológia eddigi eredményeinek, a pszichikai folyamatok idegfiziológiai alapjának semmibebevését. Le Ny élesen bírálja a „marxista spekulációnak” ezt a megnyilvánulását, és kifejti: „A tudományos pszichológia ... célja a pszichikum tanulmányozása, ahogyan önmaga adódik, minden külső hozzátétel nélkül. A humanizmus kifejtését előfeltételként állítani tanulmányozásához teljesen idegen az

Nemritkán használják egyes társadalmi-történelmi összefüggések elemzésénél a történelmi materializmust „a konstruálás emeltyűjeként, mint a hegelizmust”, „frázisként”, amely ma is sokak kezében — Engels továbbra is időszerű szavaival — csak arra jó, hogy viszonylag hiányos történelmi ismereteiket minél előbb elmés rendszerekbe összeszerkesszék, vagy a tényeket egyes dogmává tett tételekhez hozzáidomítsák.<sup>57</sup> Kifejezetten spekulatív beállítottság jellemzi azokat a törekvéseket, amelyek nyíltan elutasítják a filozófia „végéről” szóló megállapításokat, Engelist pozitívizmussal, „szcientizmussal” vádolják, a marxizmusból valamiféle „antropológiát” vagy „társadalomfilozófiát” csinálnak, amelynek fennem tagadják tudomány-jellegét (nem tudomány, hanem csupán ideológia, amelynek lényege társadalmi hatékonyságában rejlik, és amely természetszerűen annyi irányzatban jelentkezik, ahány a marxizmusra apelláló reális mozgalom kerül a felszínre stb.). A „filozófiai antropológia”, a „társadalomontológia” az ember szabad alkotó energiáinak, szabad választásának stb. spekulatív elveit rákényszeríteni igyekszik a különböző társadalmi jelenségek és folyamatok értelmezésére, kezében az elmélet nem a pozitív kutatás metodológiai eszközévé lesz, hanem a reális összefüggések tényleges feltárását végső soron akadályozó konstrukcióvá, „filozófiává”, amely a konkrét valóság konkrét kutatásának fáradságos, de ma már elkerülhetetlen és lehetséges munkáját az összefüggések kiagyaltásával cseréli fel.<sup>58</sup>

Marx és Engels már „A német ideológia”-ban világosan felismerték, hogy „a tudatról szóló frázisok végükhöz érnek, helyükre valódi tudásnak kell lépnie”, hogy mihelyt a valóságos életfolyamatok, társadalmi folyamatok ábrázolásához fogunk, mihelyt áttérünk a „valódi, pozitív tudományra”, végéhez ér ez a spekuláció, „az önálló filozófia elveszíti létezési közegét”.<sup>59</sup> És mégis, a filozófiai spekuláció szüntelenül újjáéled még napjainkban, a marxizmuson belül is. A spekulatív eljárásnak ez a reprodukálódása a marxizmuson belül — amely tudatosan és következetesen tűzi ki minden filozófiai

6 eljárásától.” Le Ny jellemzése szerint Sève „kísérlete annyi mint az igazi, tévedésekkel, melléfogásokkal, lassúsággal terhelt igazi kutatás helyettesítése valamiféle szintézis álomképével, amely megelőzné a konkrét vizsgálatot, és közvetlenül Marx írásai alapján megadná, ha nem is minden részletében, de legalábbis alapvető vonásaiban a személyiség elméletét vagy „igazi” tudományát”. — Hasonló problémák foglalkoztatják Vereckei Lajost „A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/5) c. cikkében, amelyben a többi közt rámutat arra, hogy a vulgáris redukcionizmustól való félelem miatt sokan teljesen elhanyagolják az alkalmazkodás alapjául szolgáló biológiai mechanizmusokat. Ezzel kapcsolatosan jegyzi meg: „... a megismerés különböző és nehéz kérdéseire alkotó módon a filozófia is mindig csak a tények tömegének legszigorúbb és legkövetkezetesebb ismeretében járulhat hozzá”, ez pedig a „filozófustól” megköveteli a tudományos gyakorlat közvetlenebb ismeretét és konkrét szak tudományos tapasztalattal való rendelkezést is.

<sup>57</sup> Vö. Engels levele Schmidthez, 1890. aug. 5.

<sup>58</sup> Vö. pl. Márkus György: „Marxizmus és antropológia”, Akadémiai kiadó, 1966; Márkus György: Viták és irányzatok a marxista filozófiában; „Kortárs”, 1968/7.; Vajda Mihály: Objektív természetkép és társadalmi praxis; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1967/2. stb. — Érdemes megjegyezni, hogy ez a marxista igénnyel jelentkező „társadalomfilozófia” programszerűen illetéktelennek minősíti önmagát a természettudományok *tartalmát* illetően, tagadja a dialektikus materializmus összegező, általánosító funkcióját, elméleti-módszertani szerepét, a dialektika törvényeit „trivialitásoknak” minősíti, és ezzel — miközben a társadalmi jelenségek értelmezésére rákényszeríteni igyekszik tipikusan filozófikus-spekulatív elveket — a természettudományos terepet a leglaposabb pozitívizmusnak engedi át.

<sup>59</sup> MEM 3, 25.

spekuláció felszámolását — az átmeneti korszak körülményeiből teljesen érthető. A dialektikus materialista szemlélet átmeneti funkciói, az osztályharc ideológiai-filozófiai formáinak hatása, az a tény, hogy az ideologikus probléma-felvetések rákényszerítik magukat újból és újból magára a modern materializmusra — mindez szükségképpen a spekulatív eljárások reprodukálása irányába hat az elvileg a spekuláció tagadását jelentő új világnézet keretei között is. A modern tudományos szemlélet teljes kibontakozását és megszilárdulását az is nehezíti, hogy az valóban nemcsak a régi filozófia „megszüntése”, hanem egyúttal „folytatása” is; hogy a visszatérés a materialista szemlélet lényegéhez nem úgy történik, hogy az idealista világszemlélet egész gondolati tartalmát egyszerűen elvetjük, hanem úgy, hogy meg kell adni annak érdemi kritikáját, ki kell hámozni „a maga idejében és magában a fejlődés menetében elkerülhetetlen idealista formán belül nyert eredményeket ebből a mulandó formából”.<sup>60</sup> De bármennyire is *megértjük* a filozófiai forma újratermelésének okait abban a folyamatban, amely végül is elvezet annak teljes „elhalásához” — a megújuló spekulatív törekvéseket *nem fogadhatjuk el*, következetesen harcolni kell ellenük, elő kell segíteni a materialista szemlélet, a dialektikus gondolkodásmód behatolását, szerves beépülését a pozitív tudományokba, az általános szemlélet és módszer szüntelen továbbfejlődését, gazdagodását, korrekcióját a tudományok eredményei alapján. Azon kell munkálkodnunk, hogy utat engedjünk az átalakulás fő tendenciájának: a dialektikus materialista szemlélet és a szaktudományok kölcsönös egymásbhatolásának, a különböző szintű elméleti-metodológiai összegeзések fejlődésének. A pozitív tudományos munka előtérbe kerülése jellemzi egyre inkább a szocializmus, a kommunizmus útján haladó országok szellemi életét, és ennek megfelelően a dialektikus materializmus tartós pozitív tudományos funkciója lép perspektivikusan az első helyre, míg világnézeti harci-kritikai úttisztító szerepe idővel veszít jelentőségéből. Világosan utalnak erre az utóbbi évtizedek magasszintű pozitív elméleti-módszertani összefoglalásai, amelyek egyes tudományok vagy tudománycsoportok általános elméleti-metodológiai problémáival kapcsolatosan születtek.

<sup>60</sup> Vö. MEM 20, 476.

## III

A közösség alapja és lényege — mint láttuk — az *együttes cselekvés*. Ez különbözteti meg a „nem-közösség”-ektől, olyan társadalmi egységektől, amelyek alapját és lényegét *cselekvésegyüttesek* képezik, tehát ahol a cselekvések megosztódása nem önkéntes, hanem (lényegileg és eleve) meghatározott. Az egyén cselekvését ez utóbbiakban — saját maga számára is — adottként valósítja meg, azaz függetlenül törekvéseitől, képességeitől és igényeitől. Az ember egyedi lényét meghatározó cselekvés és tevékenység ekkor „készen kapott” lévén: sorsa kívülről közelít hozzá — azt ő meg nem határozhatja, hanem csak beteljesítheti. Az emberi cselekvés alapvető — funkcióját és terjedelmét tekintve — lényegi formája (köztudottan) a munka. Ezt az ember természetadta (vagyis a kényszerű) társadalmi megosztottság keretei között végzi. Ez a tevékenység így nem is lehet az egyénnek (eredendő módon) sajátja. Nem a cselekvő határozza meg ezt résztevékenység mivoltában, vagyis nem a cselekvőtől függ, hogy cselekvése milyen helyet foglal el az emberi praxis összességében, nem tőle függ, hogy milyen kapcsolat jön létre az ő és más egyének cselekvése között. A részjellegű cselekvések összességgé válása nincsen az egyének hatalmában, hanem az „fölköttük”, eleve adott módon, spontánul valósul meg. A létrejövő egység a cselekvőtől függetlenül, nem pedig neki alárendelten létezik, az uralkodik rajta és meghatározza őt. Az összesség idegen „hatalom”, amely (a cselekvő számára is) idegenné teszi saját cselekvését. És teszi ezt, mert a cselekvő az, aki cselekvésével létezteti — újra meg újra létrehozza — az idegen összességet. A más emberek cselekvéséhez való ilyen viszony képezi a többi emberhez való viszonyok magvát. Az idegenné váló tevékenység alapján a sokrétű egyéni kapcsolatok olyan rendszere alakul ki, amely szintén adott jelleggel bír és maga is elidegenedett. Ebben a helyzetben — vagyis a kényszerű társadalmi munkamegosztás következtében létező elidegenedésben — a társadalom egésze a közösségi jelleg negációját jelenti, s ilyenek a nagy társadalmi együttesek és egységek is.

Az elidegenedés az egyén (sajátos jellegű) konfliktusos létét eredményezi. Ami még azáltal is „bonyolódik”, hogy az egyén saját konfliktuális helyzetét különböző mértékben érezheti, azt tehát különböző formákban „élheti” át. Különösen fontos ebben az összefüggésben a szubjektum—objektum-viszony elidegenedésbeli sajátos megfordulása, az egyén szubjektum voltának ebből következő sajátos negációja. Am az elidegenedés olyan helyzetet jelent, amelyben az összesség egyszerre „sajátja” az egyénnek és nem „sajátja”. Az egyén

\* A tanulmány első része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1972/2. számában jelent meg. — Szerk.

ezért tekintheti az összességet sajátjának: annyiban, amennyiben azt cselekvésével létrehozza és fenntartja. Ugyanakkor az összesség az egyének fölé emelkedett és elidegenedett léte *szükségképpen* elfedi a cselekvések, a praxis létrehozó és fenntartó hatását. Az összességet emiatt nem sajátjának, hanem (határesetként) éppen saját maga tagadásának látja. Ez a konfliktus pedig mindaddig létezik, amíg (társadalmi) elidegenedés létezik. Az egyén ezt legfeljebb áthidalni vagy (önmaga előtt) elfedni tudja. Áthidalást úgy hoz létre, hogy a tagadást „visszajára” próbálja fordítani, vagyis igyekszik azt „állítássá” tenni. Egyszerűbben mondva: megpróbál az idegen összességgel (amely idegenként is részben sajátja) azonosulni. Ezzel az állítással az egyén önmaga ellentétébe vetíti ki magát, maga válik saját maga tagadásává. A kettősségeket tehát úgy próbálja feloldani, hogy azonosul azzal a külső (elidegenedett) „pólussal”, amely a reá vonatkozó negációt hordozza. Ami nem változtatja meg az idegenség tényét: az „átfordulással” a viszony jellege nem lesz konfliktus nélküli. Vagyis az azonosulás nem lehet valóságos, hanem csak képzeletbeli: olyan azonosulás (illetve azonosság tételezése) tehát, amely nem-azonosságra épül. Az egyén az idegen összességet ily módon — tudati, képzeleti formában — sajátjának tételezi. Vagyis a nem-közösségi együttest közösségnek tételezi, illetve annak láttatja önmagával. Közösséget állít (képzeletbelileg) ott, ahol valójában nem-közösség van. Amikor az egyének többsége (vagy mindenki) ilyennek tételezi az összességet — és ennek megfelelően viselkedik —, akkor sajátos *realitásként* létezik a *képzeletbeli* közösség. Olyan formáció jön létre, amely éppen illuzórikus voltában realitás, vagyis *ebben* a formában (mind az ideológiában, mind a praxisban) testet ölt a társadalmi viszonyokban. (A valóságosság tehát nem a *közösségi* jellegre vonatkozik, hanem annak *sajátos tételeződésére* és az ebből következő praxisra.)

Illuzórikus közösség tehát egy olyan együttes, amelyet azok a vele azonosuló egyének alkotnak, akik azt közösségnek tételezik, anélkül azonban, hogy az valójában közösség lenne. E „kváziközösségnek” *elsődleges* alapja ennek következtében nem lehet a cselekvés. Tudati momentum az elsődleges alkotó tényező: az azonosulás. Ebből fakad az olyan cselekvés, amely a maga során, mintegy visszatérő jelleggel, konstituenssé válhat. Az egyének cselekedeteiket éppen az azonosulás nyomán látják és érzik sajátjuknak. És ez a képzeletbeli jelleg viszont már éppúgy elfedi a cselekvések tényleges „értelmét” (vagyis azok reális hatását és eredményét), mint ahogy a közösség képzeletbeli tételeződése elfedi a mögötte meghúzódó reális társadalmi viszonyokat. Az egyén közösséget vél szolgálni akkor, amikor valójában megosztott és konfliktuális társadalmi együttest szolgál — az egyén magát véli szolgálni a közösség által akkor, amikor valójában csak másokat szolgál. Másokat: az összesség struktúráján belül uralkodó helyzetben levő együttest: az uralkodó réteget, osztályt. Az egyén az összesség szolgálata által valójában — egy absztrakt összesség közvetítésével — egy konkrét uralkodó társadalmi együttest szolgál.

Mint hogy az azonosulás egy idegenként létező összességgel valósl meg, ezért az azt jellemző kapcsolatstruktúra „egyirányú”. Az egyének mindannyian alá vannak rendelve annak, aminek a kölcsönösség közvetítőjének kellene lennie. Az összesség — elidegenedett lévén — nem lehet olyan közvetítő, amely által a reá „vonatkozó” és az általa összefogott cselekvés „visszatérhetne” az egyénekhez, az egyének sajátja lehetne. Az azonosulás egyoldalú lévén, *lényege* szerint (így mindig) függőségi viszony szentesítése. Mégpedig úgy, hogy azt nem-függsnek állítja és láttatja.

Az illuzórikus közösségek egyik alapvető sajátossága, hogy benne a tudati elemeknek (az azonosulásnak) kitüntetett jellegű, konstituens szerepe van. Az illuzórikus közösség jellemzője azért az is, hogy — a tudati elemek szerepe következtében — (társadalmilag meghatározott konkrét formájú) ideológiaként is létezik.

Harmadik sajátossága a szubjektum-volt tételeződési módjában létező konfliktusokkal függ össze. Az egyén az elidegenedésben saját szubjektum-voltát megfosztottság formájában érzékeli. Emberi teljességét megcsönkítettnek, önmagát alárendelt helyzetben levőnek és kiszolgáltatottnak érzi. Az e téren létező konfliktusait olyanoknak látja, mint amelyek embervoltát érintik, miáltal lehetségessé válik, hogy azokat általánosaknak és egyetemeseknek tekintse. Amikor az egyén magát önmaga tagadása által kívánja állítani, akkor valójában azzal az egyetemességgel azonosul, amelybe saját szuverenitása „átcsúszott”. Tehát saját idegenné vált szubjektum-voltát próbálja „visszaszerezni”: ezzel próbál azonosulni. Önmagának — az illuzórikus közösség tételezésével történő — állítása továbbá összeolvad az önmagára vonatkozó emberkép kivetítésével. A saját magáról megformált emberképet így egyetemesnek tételezi. Ha nem történne ez, akkor az azonosulás sem jöhetne létre. Így viszont az (illuzórikus) közösség tételezésével történő állítás összeolvad az önmagára vonatkozó emberkép kivetítésével. Az (illuzórikus) közösség tételezése ezért lehet az ember társadalmi voltának és embervoltának sajátos tételezése. De ez fordítottja a reális közösségeknél létező folyamatoknak. Míg ugyanis a reális közösség a társadalmi jelleg és az embervolt *konkretizálódása*, az illuzórikus közösségnél a közösségi jelleg „feloldódik” a társadalmiban és az emberiben. Ezáltal az azonosulás itt csak absztrakt lehet: elvont embervolt tételezése. Mindezek nyomán viszont az illuzórikus közösség vagy eleve egyetemesként tételezi önmagát, vagy pedig valamilyen általános emberi kifejeződésévé igyekszik szélesedni. Az egyetemességre való törekvés aztán az illuzórikus közösség létehez tartozó negációt kizárólagosság igényévé változtatja. Az illuzórikus közösség önmaga állításával ezért *konkrét* módon tagadja azokat, akik nem tartoznak hozzá. Az illuzórikus közösség így önmagát (végső fokon) mások embervoltának, emberi mivoltának tagadása által állítja.

A társadalom adott felépítettségéből — abból, hogy az egyének olyan részleges és partikuláris egységek keretei között léteznek, amelyek egymással konfliktusban állnak — következik, hogy az illuzórikus közösség egyetemes törekvése csak egy partikularitás olyan állítása lehet, mely mások ellen irányul, mely nemcsak mások partikularitását, hanem egyetemességük tagadását is jelenti. Az egyetemesség ilyen állítása valójában az illuzórikus közösség abszolutizálása, mely szükségképpen vezet intoleranciához. Az egyén azonban nem lehet *valóban* „azonos” az illuzórikus közösséggel, mert annak alapját éppen a „másság” képezi: az egyén valójában csak önmaga kivetített képével azonosul. Az illuzórikus közösség ezért jelenti mindig az egyének önmagukra vonatkozó képének kivetítését, illetve ennek abszolutizálását. Ez a kép azonban ideológiai, és így társadalmilag meghatározott. Az egyén (a társadalom elidegenedése következtében) önállósult léttel bíró ideológiát vetít „vissza” az illuzórikus közösségbe s ezt teszi meg az illuzórikus közösséggel való azonosulás alapjává. Bizonyos értelemben azt is mondhatjuk, hogy az egyén saját elidege-

nedett mivoltát, valamint ennek konkrét formáit abszolutizálja, vetíti ki önmagából, s ezzel azonosul aztán. Így válik aztán lehetővé, hogy a kivetítődésre épülő azonosulás önmegtagadás, vagyis eksztázis legyen, hogy az ilyen azonosulás eksztázissá fokozódhassék. A tagadásra épülő azonosulás — önmegtagadás általi abszolutizálása következtében — így az egyén szemében mint abszolút lét és önbeteljesedés jelenhet meg. Az illuzórikus közösséggel való azonosulás határesetje az önmegtagadás apoteózisa, mely — a tiszta alázat és alávetettség által — végül misztikus cselekedetté teszi ezt az illuzórikus közösséggel való azonosulást. De ennek eleme minden (illuzórikus közösséggel való) azonosulásban kisebb-nagyobb mértékben jelen van. Ezért ez az illuzórikus közösség létebe is visszavetítődik, s így mindig egy misztikus azonosság állítása is létrejön. A misztikus cselekedetjellegű azonosulás: metafizikus tett. Amiben van is igazság, hiszen ez az azonosulás az illuzórikus közösség elsődleges konstituens tényezője. Az illuzórikus közösséghez való tartozás mindig is tartalmaz valamit a misztikus unióból, mindig is jelent egy titkos lényegből való részesülést. Ez a részesedés áldozat és áldozás. Általa metafizikussá válik nemcsak az illuzórikus közösségben való „részesedés”, hanem az ennek alapján megvalósított egyéni cselekvés is. Ez a cselekvés egy eleve állított embervoltot közöl a világgal: éppen abban a mértékben, amelyben az illuzórikus közösséghez való tartozást megvalósulásával tételezi és azt így létezteti.

A misztikus unió mindig konkrét formákban valósul meg, illetve megteremt magának ezeket a formákat. Ide tartozik mindenekelőtt a mitológia, amely minden illuzórikus közösség sajátos ideológiája. Ilyenek a ceremónia-rendszerek. Bizonyos mértékig ide sorolhatók a megszemélyesítés formái is. Bármily változatosak legyenek is ezek, mégis van bennük egy mindig megfigyelhető alapmagatartás. Ennek az alapmagatartásnak a leglényegesebb vonása az azonosság és a különbség, az állítás és a tagadás egyszerre való tételezése. Másként nem jöhetne létre a misztikus unió sem mint odatartozás, sem mint kettős elhatárolódás.

Az eddigiek során inkább az azonosság tételeződésével foglalkoztunk. Nem mellőzhetjük azonban a másik oldalt: az azonosulásban mindig jelenlevő megkülönböztetést, az állításban mindig jelenlevő tagadást.

A megkülönböztetés vagy a nyílt tagadás nem elvont, hanem többnyire konkrét jellegű. Hogy azonban ennek sajátosságát és jelentőségét megértsük, nem szabad elfelejteni, hogy az illuzórikus közösségben egy olyan együttessel történik azonosulás, amely nem valóságos közösség. Ebből ugyanis következik, hogy az állító jelleg elsődlegessége ellenére mégis a tagadás a döntő. (Ez is a reális közösségeket jellemző viszony fordítottja.)

A tagadás elsődleges szerepe egyáltalán nem véletlen: ennek lényegi okai vannak. Hiszen az egyén olyasmivel azonosul, amit valójában tagad: a megsztott s elidegenedett összességgel. (Ez történt különben akkor is, amikor az egyén önmaga megtagadása által mégis saját magát kívánja egyetemesként állítani.) Ám sem a tagadás, sem pedig az azonosulás nem változtatja az illuzórikus közösséget valódi közösséggé: ettől még nem változik meg a társadalom jellege. Az megmarad konfliktuálisnak, nem-közösséginek, elidegenedettnek. Az azonosulás és a tagadás ezért csak bonyolultabbá tehetik a helyzetet.

Abból, hogy mind az állítás, mind pedig a tagadás ugyanarra vonatkozik, csak az következik, hogy mindkettő bizonytalanná válik. Azok a kettősségek, amelyek mind a kettőben jelen vannak — egymással összefonódva — átcsú-

szások sorát teszik lehetővé. Az a fogalmi apparátus, amelyben ez kifejeződik és az az emberi magatartás, amely ezt megvalósítja, szükségképpen bizonytalanává válik, és ölt olyan formát, amely lehetővé teszi önmagának és ugyanakkor önmaga ellentétének állítását, amely lehetővé teszi az egyik ellentétből a másikba való átmenetet. Ezért válnak az illuzórikus közösség ideológiájának specifikus fogalmai elmosódottakká, ezért homályosak kontúrjai, ezért válik tartalmuk nehezen megragadhatóvá, ezért nem lehet azt egyértelműen rögzíteni.

Emellett a kettősségek polarizációban is testet öltenek, illetve polarizációhoz vezetnek. Vagyis az említett homályosságon belül egymással ellentétes értékű (és ellentétes szereppel felruházott) „csomópontok” jönnek létre. Ezek lehetővé teszik az állítás- és a tagadás-tartalom (látszólag) különvált megfogalmazását, valamint (ezen az alapon) az ellentétek játékát. E poláris megfogalmazódás teszi egyedül lehetővé, hogy ugyanannak a társadalmi valóságnak egyszerre történő állítása és tagadása „logikus” legyen. Az egyik póluson jelentkezik a tagadás, a másikon az állítás. A bizonytalan fogalmakat mindig kiegészítik a polárisan ellentétes fogalompárok — a „rossz” és a „jó” tételezése — és ezen az alapon történik a dolgok osztályozása. Csak így lehetséges, hogy az egyén olyan társadalommal azonosuljon, amelyet elvet, amely idegen vele szemben. Az idegenség és ellenségesség a „rossz” oldalán fog koncentrálni, erre az oldalra gyűjt az egyén mindent össze, amire tagadása vonatkozik. És egy másik póluson fog minden összegyűlni, ami „jó”: ez lesz az, amelyre az állítás vonatkozik, amellyel tehát azonosul, illetve amelyet az illuzórikus közösséggel azonosít. Ennek megfelelően viszont a „rossz” pólusát külsőként és idegenként kell tételeznie.

Mindez persze a különböző illuzórikus közösségeknél más és más formában jelentkezik: a konkrét társadalmi-eszmei összefüggések szerint.

Az illuzórikus közösség „klasszikus” formája a vallás: példáján mindezek a jelenségek világosan megfigyelhetők. Nem nehéz feltárni sem a polarizációt, sem az ellentétek játékát, de nem nehéz kimutatni a homályosság és elmosódás tényét sem. Nem is kívánok ezzel részletesebben foglalkozni. Az illuzórikus közösség sajátosságait nem ezzel a példával kívánom leírni. Inkább abból a formából indulnék ki, amely ma is a leghatékonyabb. Ez pedig a *nemzet*. Mindjárt bevezetésként jegyzem meg, hogy *nem a nemzettel általában* fogunk foglalkozni, hanem szigorúan *csak azokkal a vonásokkal*, amelyek témánkhoz kapcsolódnak, tehát amelyek az illuzórikus közösség mibenlétét segítenek megérteni. Figyelembe kell venni azt is, hogy a nemzet az illuzórikus közösség egyik (konkrét) formája, tehát más konkrét formákkal (a vallással pl.) csak lényegileg rokon és sokban igencsak különbözik tőle. A vallásnál például a „jó” és a „rossz” polarizációja (részben) olyan határ mentén történik, amely egybevág az evilági és a túlvilági megkülönböztetésével. Az abszolutizálás által eszményített közösség így kiemelődik a reális világból, áttevődik a képzelet szintjére, a reális világ pedig lehet vagy ennek tiszta ellenpólusa (a „gonosz” világa), vagy ellentétekkel terhesen kétértelmű, mely átcsúszó, homályos értékelésekkel jellemezhető.

A nemzet esetében az, ami ideális közösség kellene legyen, nagyon is földi és valóságos. Nem tételezhető tehát sem a képzeletbeliben, sem egy ellenőrizhetetlen másik világban. Az a társadalmi együttes, amely a „jó” megtestesülése kell legyen (vagyis a nemzet), reális, „kézzel fogható” valóság. Így aztán a kettősségek szükségképpen csak bonyolultabb módon érvényesülhetnek.

Az szükségszerű és természetes, hogy a nemzet maga idealizálódjék. Bármely nemzet önmagáról kialakított véleményét vesszük is figyelembe, mindig azt fogjuk találni, hogy önmagát nemesnek, jónak, igazságosnak, „szépnek és okosnak” látja. De ez egy reális világ eszményesítése és ezért már ez sem lehet mentes homályosságtól és kétértelműségtől. Ezért van az, hogy az „eszményi” nemzet kritériumai legtöbbször megfoghatatlanok, gyakran többé-kevésbé semmitmondóak — és különösképpen azok mindenben, ami a társadalmi struktúrát, a társadalom jellegét illeti. A szóban forgó jellemvonások nem véletlenül fogalmazódnak meg majdnem mindig az egyedi morál eszményített kategóriáiban. Amiben különben (a megszemélyesítés mellett) a „személyes eszmény” kivetítődése is jól megfigyelhető. (Jellemző az is, hogy minden nemzet szinte ugyanazokkal a tulajdonságokkal eszményesíti magát, és ugyanazokkal a tulajdonságokkal vél a többiektől különbözni.) A kritériumok homályossága pedig azért szükségszerű, mert csak így tölthetik be funkciójukat, csak így jöhet létre olyan idealizáció, amelyet nem tör rögtön össze a valóság.

Az eszményesítéssel párhuzamosan mindig létezik az ellentétes véglet és pólus is. A negáció, a „rossz” azonban lényegileg a közösségen kívülre helyeződik. A „rossz” megtestesítői mindig az „idegenek”, a más nemzetbeliek. Ők minden „rossznak” forrásai. Miattuk nem lehet a nemzet olyan eszményi, mint amilyennek lennie kellene, mint amilyennek az az illuzórikus közösség formájában tételeződik. Rájuk vonatkozik a tagadás — és így lévén, szükségszerű az intolerancia is. A tagadás tárgya azonban nem tisztán és teljesen külső. Nemcsak más nemzetek képviselik a „gonosz” idegent. Jelentős szerepet játszik a „belső” idegenekre vonatkozó tagadás is. Ezek a „belső” idegenek lehetnek más nemzethez tartozók, de a legtipikusabb, hogy ezt a szerepet „zsidókra” kényszerítik. A sovinizmus és antiszemitizmus azért tekinthető az illuzórikus közösséget alkotó nemzet alapjellemezőjének, mert ezek azok a formák, amelyben a tagadás konstituens tényezőként valósul meg. Tehát ezek nem járulékos tényezők, hanem az illuzórikus közösségek lényegéhez tartoznak.

(A problémakör jelentőségét akkor értjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy a nemzet a *polgári társadalom* sajátos és jellegzetes illuzórikus közössége. Mint minden illuzórikus közösség, ez is az adott — tehát ez esetben a polgári — társadalom szerveződési formája: a békés elnyomás megvalósításának eszköze. Másodsorban vegyük figyelembe azt is, hogy a nemzeti ideológiának funkcionális célja mindig a hatalom volt: a polgári hatalom negvalósítása az országon belül, a hatalom kiterjesztése, illetve megtartása más nemzetekkel szemben. A nemzeti ellentétek mindig hatalom körüli ellentétek voltak, és a nemzeti ideológia a polgári társadalomban a hatalomért való küzdelem eszköze és formája. Ami vonatkozik a hatalom megszerzésére éppúgy, mint annak megtartására.)

E tagadólagosság előtérbe kerülése vagy viszonylagos háttérbeszorulása — amellet, hogy ez mindig lényegiként jelen van — érthető módon a konkrét történelmi helyzettől, annak alakulásától függ. Az illuzórikus közösség minden válsághelyzetben, minden kielezett konfliktus idején (lényegénél fogva) hozza létre a bűnbak gyakorlatát. A vallásnál is megvolt ez: ilyen funkciót töltött be az eretnenség és a más-hitűek üldözése. De a bűnbak-gyakorlat a nemzetnél embertelenebb formát ölt, mint a vallásnál. Ennek az oka az, hogy a hit lehet választás tárgya. A nemzetnél a diszkrimináció *adott* tényezőkre, születési,

nyelvi kritériumokra épít. Az asszimiláció pedig mindig kétértelmű, mert míg a vallásnál a megtérés befogadást jelentett, a nemzetnél az asszimiláció lesz egyben a potenciális belső „gonosz” létrehozója.

Az eddigiek során a képzeletbeli és reális, az állítás és tagadás, a kétértékű eszményítés jelenségeit, a polaritást és a homályosságot emeltük ki, utaltunk ezek sajátos összefüggésére, egymásba való átcsapására, átcsúszására. Úgy gondolom, már ennyi is elég ahhoz, hogy azt az eszmei komplexumot, amely a nemzetnél (mint illuzórikus közösségnél) az azonosulásban szerepet játszik, és amely így konstituens elem, *mitológiai* jellegűnek nevezzük. Ezt az értékelést különben alátámaszthatjuk a referenciarendszerek vázlatával, azokéval, amelyek az azonosulást közvetítik és konkretizálják, amelyek tehát a nemzetnek (mint illuzórikus közösségnek) az eszmei-ideológiai anyagát szolgáltatják – amelyek tehát egyben a nemzeti ideológiára jellemzőek.

Minden mitológia történelemírás. Az illuzórikus közösség mitológiája e közösség történetét fogalmazza meg – természetesen meghatározott eszmei-társadalmi érdekek szerint. Minden mítosz középpontjában a törzs, a nemzetiség vagy általában az ember eredetlegendáját találjuk. Így vagyunk az illuzórikus közösség mítoszrendszerével is. Klasszikus például az, ahogy a francia nemzeti ideológia a XIX. század elején kiformálja a maga eredetmítoszt: Amikor Napóleon „lanszírozza” Jeanne d’Arcot, talán inkább angolellenes ősoket keres. De ez a vártnál jobban sikerül, mert a nemzeti hős olyan alakját találta meg, amely szinte ideális volt az eredetmítosz megtestesítésére. Az eredetmítosz részben azáltal lehet a nemzeti mitológia magva, hogy egyben ez a nemzetapológia alapja is. Ezért fontos germánúságra, római eredetre vagy akármi más kellően „nemes” ősrre hivatkozni. Az eredetlegendák, amelyek in nuce mutatják a mítoszrendszer minden sajátosságát, szemléltető módon tárják fel a tendenciózus válogatás szerepét is. A reális múlt szinte mellékes: az egzaltáló konstrukció felhasználja ezt – ha teheti. De ha nem, akkor teremt múltat és igyekszik a való múltat elfeledtetni. Így fedi el a nemzetmítosz történetképe például, hogy milyen szerepet játszottak az „idegenek” a korai államszervezésben, városok alapításában stb.

Az eredetmítosz központi szerepe funkciójából ered. Először is ez nyújtja az illuzórikus közösséghez való tartozás alapvető ismerveit. Másodsorban ennek kell nyújtania az illuzórikus közösség *kitüntetett* voltának indoklását, tehát az abszolutizálás alapjait. Vagyis megfogalmazza azokat az alapokat, amelyekre azután az azonosulás épülhet. Megfogalmazza a közösség jellegét, milyenségét, más közösségektől való különbözőségeit, illetve az azokkal való szembenállást. Szolgáltatja azokat a kritériumokat, amelyek alapján valaki „születés szerint” a közösséghez tartozik – valójában azokat, amelyekre hivatkozva ahhoz tartozónak tarthatja magát. Legtöbbször már ezek megfogalmazzák azt a sajátlagos emberképet, amelynek magatartási modell szerepét kell játszania. Mert a mitológia, bárha formailag történeti kép, célját, teleológiáját tekintve valójában (lényegileg) magatartási normaegyüttes. Ez a normarendszer megfogalmazódhat kifejezett formában – a vallásnál parancsolatokba foglalva. És konkretizálódhat eszményképekben, azaz leíró jellegű modellekben is. A nemzeti ideológiánál csak az utóbbival találkozunk. Részben azért, mert a normarendszer itt egyetlen normára szűkül: az illuzórikus közösség konkrét (s így a mögötte meghúzódó társadalmi együttes érdekszerkezete szerinti) szolgálatára, az annak való alárendelődésre. E modellek most már természetesen kapcsolódnak kitüntetett történelmi helyzetekhez és

még inkább konkrét személyekhez. A történelem itt azt a járulékos szerepet is játssza, hogy lehetségessé teszi az explicitéség és az ezáltal megkövetelt világosság „mellőzését”, valamint a racionális vagy nyíltabban morális érvelés elhanyagolását. Ha a vallásnál ez a primitívebb szinthez való — képletes beszéd általi — alkalmazkodást szolgálja, a nemzetnél (mesterségesen primitivizálás mellett) éppen a tartalmi szegényességet kell elfedje. A vallás hivatkozhat továbbá istenre mint tekintélyre, és ez erőt ad a parancsoláshoz, a nemzeti ideológiának azonban inkább sugallnia kell, és ez inkoherensebb és ugyanakkor irracionálisabb formát eredményez.

Természetesnek kell tekintenünk, hogy a nemzeti ideológia a mítosz által saját testére szabja nemcsak az eredetet, de az egész múltat: itt is szükségletei szerint felejt el, emel ki vagy talál ki eseményeket.

A nemzetnél (mint illuzórikus közösségnél) figyelembe kell vennünk most már azt is, hogy a vallásnál szorosabban kapcsolódik egy adott társadalmi egységhez. S ez az egység — a nemzet —, mint tudjuk heterogén, sőt ellentétes érdekű társadalmi csoportok és együttesek összessége. Ezek mindegyike — annyiban, amennyiben a nemzettel azonosul — a nemzeti ideológia által általánosan megfogalmazott mitológiával azonosul. Vállalja ezt a mitológiát, de azt saját partikuláris érdekei szerint fogalmazza meg, tehát módosítja azt. Így a konkretizálások szükségképpen divergensnek kell legyenek. Azt is mondhatjuk, hogy a társadalom minden együttese egy — saját érdekei szerinti — mítoszváltozatot dolgoz ki. Ami konkrétan a nemzeti múlt példaszzerű és releváns személyeinek és eseményeinek — partikuláris érdekek szerinti — kiválasztását jelenti. Hogy a magyar történelemből vegyek példát: van olyan „irányzat”, amely Szt. Istvánt, Nagy Lajost stb. és van olyan is, amely Mátyás királyt, Bethlen Gábort stb. emeli piedesztálra. Tipikus az is, ahogyan a nemzeti szemlélet két eltérő felfogása Kossuth és Görgey, vagy Kossuth és Széchenyi szembeállításában fogalmazódott, illetve fogalmazódik meg. A nemzeti mitológián belül — a történeti múlt „alakítása” által — fejeződnek ki a különböző érdektendenciák. Persze ezekben is érvényesül a kettősségek és homályosságok rendszere és játéka. Minden konkretizált változat (a mítosz sajátosságának megfelelően) tartalmaz többértékűséget stb. Ugyanakkor viszont az egységes nemzetmítosz homályossága és sokrétűsége részekre is bomlik: éppen a nemzetkép és nemzetideál más és más értelmezése által. Így formálódnak ki ugyanazon a nemzeti mítoszon belül eltérő, sőt ellentétes azonosulási alapok az ellentétes társadalmi érdekű együttesek számára. A nemzeti ideológia mint az illuzórikus közösség átfogó alapja így lehet olyan eszmei keret, amely lehetővé teszi a rá való ellentétes jellegű hivatkozást. Különbözik ekkor a nemzeti mítoszrendszer jellegzetes alapját képező negáció egyben a változatok meghatározódásában is lényegi szerepet játszik. A nemzetmítosz válfaja is minden más értékrend és minden más nemzeti hős tagadása által fogalmazódik meg. Legtiszább értelmezését minden változat akkor éri el, amikor önmagát eleve és nyíltan egy szembeállítás segítségével fogalmazza meg. Kossuthot Széchenyi tagadásával, Görgeyt Kossuth tagadásával fogalmazza meg legegységesebben a nemzeti mítosz. De ezek az ellentétes jellegű konkrét mítoszváltozatok — éppen mert szembenálló társadalmi tendenciák kifejeződései — nem élhetnek békésen egymás mellett. Annál kevésbé, mert ezek a társadalmi harcokban résztvevő együttesek hegemón törekvéseinek eszközei. Mindenik együttes a maga nemzetképét szeretné általánossá tenni és a többiekre rákényszeríteni. A nemzeti mítosz ennek

megfelelően lesz az uralkodó osztály békés elnyomásának eszköze: eszmevilág, amelyet uralkodó helyzeténél fogva igyekszik mindenkire rákényszeríteni. Hogy indokolja saját uralkodó helyzetét és hogy megbontsa a vele szembenállók eszmevilágát. Már amennyiben az elnyomottak elfogadják a nemzetmitológiát általában. Ekkor viszont kisebb vagy nagyobb mértékben, de óhatatlanul az uralkodó változat befolyása alá kerülnek.

Az illuzórikus közösség ideológiai alapját szolgáló nemzeti mitológia egészében — és mindegyik konkrét válfajában — egyrészt természetes módon tartalmazza az önmagasztalást, az önmegdicsőülést — a nemzeti múlt dicsőítése és az ezzel összefüggő eszményítés által. Ennek megfelelően fogalmazódik meg a „jó” s valósul meg annak megtestesítése. De a nemzeti mitológia mindig megfogalmazza a „gonoszt” is és azt is megteszesíti. Nyíltan ezt általában a „külső ellenség” történeti leírásával teszi. A „belső” ellenség konkretizálása inkább lappangó marad: erről ritkábban esik nyíltan szó. A bűnbak-mítosz esetében a nemzeti mitológia mindig látszólag viszonylag szemérmes. Ez ritkábban vonul be explicitáltan a nemzetkép-mítoszba, szívesebben marad meg „népiesebb” szinten és ölt „suttogóbb” formákat. De élezett helyzetben akuttá válik. És így vagy úgy, de mindig jelen van a nemzetképben: ez is lényeges elem.

A nemzeti mitológia fogalmainak és eszményképeinek elmosódottsága és bizonytalansága egy további általánosabb okra is visszavezethető. A nemzet (mint illuzórikus közösség) olyan típusú állításra épül, amely önmagát elsősorban tagadások által fogalmazza meg. E tagadások jellegéből következik viszont, hogy a közösség tételeződése mögött nem lehet olyan általános emberi állítás, mint amilyent a vallás megfogalmaz. A vallás beszélhet az emberről, a nemzet esetében ez eleve lehetetlen. Általános emberit a nemzet nem tud kifejezni, mert ilyent nem tartalmaz. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy amint egy nemzeti mitológia azonosítja magát az emberi mivolt kifejeződésével, ezt nem teheti másként, mint az adott „népcsoportnak” az emberiséggel való azonosítása által. S ez gyakorlatilag fajelmélet.

Emberi mivoltban a nemzetek között semmi különbség sincs. Ezért a nemzeti mitológia ezen a szinten nem is tartalmazhat tényleges állítást: minden állítás csak a nemzeten belüli érdekrendszerek valamelyikének tételeződése, egy adott történeti-társadalmi helyzetre adott sajátos válasz lehet csupán. S csak e mögött húzódhat meg, mégpedig a legelvontabb formában valamiféle tételeződése — nem egy általános emberinek, hanem csupán az emberi létezés tényének. Hiszen a nemzet nem tartalmaz olyan mondanivalót, amely valóban emberi specifikumot fejez ki, olyant, amely emberi értelemben tényleg megkülönböztető lehetne, amely csak az övé (az adott nemzeté) lenne. Egyszóval a nemzeti ideológiába foglalt állítástartalom vagy általánosabb (és így nem sajátlagos), vagy pedig szűkebb (mert nemzeten belüli részleges), mint a nemzet valóságosan létező társadalmi egysége.

Hogy ez így van, annak mélyebb okai vannak. A korábbiakban foglalkoztunk az azonosulás és tagadás sajátos dialektikájával, amely nem kis szerepet játszik az illuzórikus közösség konkrét típusainak kialakulásában. Ezzel függ ugyanis össze, hogy az illuzórikus közösség általában olyan formát ölt a különböző társadalmi formációkban, amely többnyire ellentéte az adott társadalom struktúrájának, illetve pontosabban annak a módnak, ahogyan az emberek — az egyedek — az adott struktúrarendszerbe besorolódnak. A középkorban a társadalom felépítettségére az volt jellemző, hogy minden

egyént valamilyen partikularitásba zárt, ezeket pedig egymáshoz viszonyítva (hierarchikusan) rendezte. Ebben a társadalomban a vallás (mint az illuzórikus közösség rá jellemző formája) az ember egyetemes voltát hirdette és tételezte. Így lévén viszont az ember egyetemes voltának kifejeződése által nyert pozitív tartalmat. A polgári társadalom, mint ismeretes, egyetemessé teszi az áru-termelést és azzal, hogy áruvá teszi az ember munkaerejét, sajátos módon ugyan, de kétségtelenül egyetemes formában tételezi az emberi mivoltot. (Sajátos formában, vagyis különböző megfosztottságok és tagadások által, de éppen ezért egyetemesen.) Ennek a helyzetnek megfelelően lesz éppen a nemzet e társadalom tipikus illuzórikus közössége. Mert konkrét sajátosságokat látszik tételezni. De ezek a sajátosságok tulajdonképpen nem általánosan emberi sajátosságok, hanem partikularitás, mégpedig kizáró és negatív jellegű partikularitás. Mindkét esetben azt láttuk, hogy egy megfosztottságra az ellentét képzeletbeli állításával válaszol az illuzórikus közösség. Csakhogy akkor, amikor az emberi mivolt általános tagadására fogalmazza meg a maga válaszát, akkor a partikularitás tételezésével valójában nem a tényleges emberi mivoltot állítja, hanem csupán egy történelmileg kialakult, sajátos helyzetet. Amikor pedig ezt emeli általános szintre, akkor ezzel éppen azt a pozitívumot hagyja el, amely a sajátosban létezett, és így jutunk el az emberi specifikumot kifejező mondanivaló hiányához.

## 2

Minden mitológiának -- az eredetnek juttatott kitüntetett szerep mellett -- második alapvető jellegzetessége a megszemélyesítés. Így van ez a nemzeti mitológiával is, a nemzetnek (mint illuzórikus közösségnek) az eszmerendszerével is.

A nemzeti mitológia által megfogalmazott (és partikularizált) modellek mindig objektivációk. Ezek további (megfelelő) értelmezésre épülő befogadást tesznek lehetővé és igényelnek. Egy magatartástípus olyan megjelenítési tehát, amelyek -- normatívum híján -- nem válnak szigorúan körülhatárolttá, sem pedig körülhatárolhatóvá. Az azonosulás során ezért nagyobb egyéni lehetőségek nyílnak. Ez az azonosulási mód nem passzív elfogadás, hanem inkább aktív átvétel. A struktúra így, azáltal, hogy mozgásteret enged, tulajdonképpen az emberi egyéniség fejlettebb szintjéhez alkalmazkodik. De ezért szükséges is, hogy a cselekvés kifejezettebb mozzanatát vigye az azonosulás folyamatába annál, mint amilyent a normastruktúra valaha is megengedhet. Az „átvevő” cselekvés most már ahhoz hasonló kivetítés lesz, mint amilyen a modell kialakításában játszott szerepet. Előzetes mozgásvonalaknak megfelelő utólagos realizáció jön tehát létre, amely során a kettő valójában eggyé olvad. Olyan ez, mint amit minden elidegenedési folyamatnál meg lehet figyelni: egy korábbi tevékenység produktumát a későbbi cselekvés tartja -- megújító módon -- fenn.

A magatartási modell formai sajátossága általánosan az, hogy egy konkrét ember cselekedeteinek -- történésnek -- leírása által fogalmaz meg „normát”. Ezáltal -- és főleg a személyhez kapcsolódással -- tulajdonképpen „kicsiben” reprodukálja a mitológia általános jellegzetességét. A mítoszrendszer mikro- és makrostruktúrája ebben tehát azonos. Részben ez teheti lehetővé, hogy a különböző „mikroelemek” más és más csoportosításával hasonló jellegű, de eltérő tartalmú makroegyüttes alakulhasson ki. Ami persze bizonyos

eklektikusságot is eredményez, de ez meg az „egyéni ideológia” felépítettségével rokon. Hiszen ez utóbbi sem homogén: nem válik soha szigorúan szervezetszerű egységgé. (Mindezek az összefüggések különben fontosak a partikuláris érdekek szerinti változatok könnyű és spontán alakításában.)

A személyhez kapcsolásnak, a megszemélyesítésnek általánosabb okai is vannak. A nemzeti ideológia és mitológia „önmagában” nemcsak hogy nem tartalmaz általános emberi vonásokat, hanem mindig erősen elvont is. Ezért a nemzeti ideológia, ha ezen a szinten — vagyis tisztán — létezne csupán, túl kevés támaszt nyújtana bármiféle azonosuláshoz. Annyira általános ez a tartalom, hogy legfeljebb pusztán gondolati lehet. Ezért aztán áttevődik a képzeletbeli szintjére, ahol is képek formájában jelenve meg, személyhez kapcsolódik és történeteket ír le. Ez a konkretizálás teszi „megfoghatóvá”, olyan valamivé, amivel azonosulni lehet. (Különben se feledjük: az emberi tartalmat valóban nyújtó vallási normák sem merítik meggyőző, illetve kényszerítő erejüket önmagukból, hanem azt a mögöttük álló istentől kapják — gyakorlatilag ismét csak perszónifikáció van tehát jelen —, s így válik a hívő számára elképzelhetővé, képzeletbelileg megközelítő realitássá.)

A megszemélyesítés lényege, hogy élményszerűen fogalmazza meg a történeteket. Ezzel nemcsak hozzáférhetővé teszi őket, hanem módot ad arra is, hogy az egyén közvetlenül átélje azokat. Ez az átélés az illuzórikus közösséggel való azonosulás közvetlen és egyben lényegi alapja és formája. Lényeges ez, mert az illuzórikus közösség nem reális és cselekvésbeli azonososságra épül. Az átélés pedig képzeletbeli cselekvés. Sőt éppen olyan, amely által az azonosulás maga válik sajátos kollektív cselekvéssé, amely aztán egyrészt képzeletbeli szinten közösséget tételez, másrészt (másodlagos szinten) valóban tud közösséget konstituálni. Az illuzórikus közösségnél éppen, mert nem létezik előzetes megalapozó cselekvésrendszer, hanem valójában az azonosulás a megalapozás, ezért az azonosulás kell cselekvéssé váljék ahhoz, hogy létrehozó ereje legyen, s így megalapozni tudjon. Ha ez a cselekvés képzeletbeli, akkor az ilyen közösségek sem lehetnek mások, mint illuzórikus jellegűek, azaz képzeletbeliek.

Az illuzórikus közösség a beleélés által egyben sajátos kompenzáció lesz. Az átélés képzeletbeli cselekvése által ugyanis bárki részese (sőt alkotója) lehet a nemzet nagyságának. Mi több, kitüntetett módon lehet az (önmaga által kitüntetett módon). Mindenki megteheti, hogy büszke nagyságot érezzen Kossuth következetességéért vagy Napóleon megnyert csatáiért anélkül, hogy bármit is kelljen tennie. Nem kell sem küzdenie, sem harcolnia, sem lemondania, mégis nagyobbnak érezheti magát másoknál: az idegeneknél, a híg magyaroknál, azoknál, akik miatt a nemzet már nem olyan nagy, mint amilyen a régi dicsőség idejében volt. A nemzet büszke fia ily módon kompenzálhatja, hogy semmit nem tesz a jelenbeli dicsőség érdekében, hogy csak jelvényt hord borongós ünnepi koszorúzásokkor. Vagy sörös kancsóval verdesi az asztalt. Vagy festett villanykörteláncot fűz egy szobor köré.

A megszemélyesítés azért is lényeges formája a konkretizálásnak, mert általa az elvont eszmei anyag konkrét történelmi-társadalmi helyzetbe ágyazódik. Általa alkalmazkodhat tehát a különböző társadalmi csoportok helyzeti sajátosságaihoz, válhat törekvéseiknek kifejeződésévé. Ezért ez lényegi abban, hogy a nemzeti ideológia történelmi-társadalmi valóságát kialakítsa.

A történelmi anyag azért is fogalmazódik meg megszemélyesített módon, mert a megszemélyesítés az illuzórikus közösség aktuális struktúrájában is

döntő szerepet játszik. A nemzet illuzórikussága a maga jelenbeli valóságában is „igényli” az ilyen tárgyiasítást és konkretizációt. Mégpedig éppen a közvetlen és konkrét azonosulás érdekében. A nemzet (mint illuzórikus közösség) maga is olyan misztikus test, amelynek szüksége van látható fejre, földi helytartóra, sziklára, amelyre a hic et nunckal való azonosítást építeni lehet. S amely nélkül a nemzet nem lenne — éppen illuzórikus közösségként — társadalmi valóság. Olyan szerepe van tehát, amely betöltése nélkül a közösség képelete sem jöhetne létre. Mégpedig azért nem, mert a megszemélyesítés a közösség egyik kritériumát hozza (képzeletbeli módon) létre: olyan kritériumot, amely a valóságban hiányzik. A nemzet ugyanis nemcsak túlságosan általánosan-elvont, hanem mindenekelőtt túl „széles” társadalmi egység ahhoz, hogy minden egyede között közvetlenség létezessen. „Mérétei” ezt eleve lehetetlenné teszik. Az egyedek egymással lényegében olyan közvetlen kapcsolatokban vannak, amelyeket a nemzetben belüli konkrét társadalmi együttesek (osztályok és rétegek) foglalnak magukba. Részben tehát ezek határozzák meg az egyének közötti kapcsolatok jellegét. Másrészt ezek a kapcsolatok döntő mértékben dologi tárgyak által közvetítődnek, sőt éppen e dologi tárgyaknak vannak alárendelve. Szükségszerűen következik ez abból, hogy a nemzetnek mint társadalomnak a felépítettsége — a konkrét történelmi-társadalmi fejlődés alapján — nem közösségi, hanem antagonisztikus és abból, hogy rá az elidegenedés jellemző. Az illuzórikus közösségben ezért hiányzik a közösségi létnek az a lényeges kritériuma is, amelyet a közvetlenség jelent.

A megszemélyesítés most már éppen annak a folyamatnak egyik formája, amely által a közvetlenség képzeletbeli szinten létrejön. Ez teremti meg a közvetlenségnek legalább az illúzióját. Emlékezzünk arra, hogy a közösség emberi mivolta részben éppen a közvetlenség, a közvetlen kapcsolatok által valósul és jelenik meg. A nemzet megszemélyesítése, annak egy személlyel való azonosítása teszi tehát lehetővé, hogy a nemzetnek ezzel a személlyel azonosuló egyede emberi, ember közötti kapcsolatként valósítsa meg a nemzethez való viszonyát és hogy ugyanakkor képzeletbeli emberi jellegre építse a nemzettel való azonosulását. Tulajdonképpen az történik, hogy magát is és a „nemzet képviselőjét” is azonosítja a nemzettel és így kettőjük között azonosulás típusú kapcsolatot tételez, mégpedig közvetlen interindividuais kapcsolat formájában. Persze ez a képzelet szintjén valósul meg — de másként nem is tételeződhet a nemzet emberek közötti közvetlen kapcsolatként. Tehát ez a képzeletbeli közvetlenség hozza létre a hiányzó reális közvetlenség-kritérium helyett — az illuzórikus közösségnek léteéhez szükséges — pótlékot.

A nemzet ilyen módon „megközelíthetővé” is válik, emberi arculatot is kap. Ami a megközelíthetőséget illeti: istenhez mindig lehet fordulni és szükség esetén létezik a földi helytartó is, a misztikus test látható feje. Ugyanígy van ez a nemzet megszemélyesítésével is: csak itt isten és a „földi helytartó” többnyire egy személybe olvad össze, illetve itt isten szerepét is betölti a „látható fej” és (általa) maga a nemzet. Ezáltal lesz „isten” magában a vele azonosuló egyedben is jelen — hiszen ő (is) kitüntetett tagja a nemzetnek. A misztikus test itt eggyé válik a „fejfel”, a láthatóvá tett megtestesítésével. S mindez emberi léptékben valósul meg, vagyis evilágbeli misztika módjára.

A megszemélyesítés mindig abszolutizálás, de sajátos formában az. A sajátos jelleg abban van, hogy a „látható fej” abszolutizálása és eszményesítése a nemzet abszolutizált képének vetülete. Az idealizálás áttevődik a „látható fej”-re, aki a „jó” megtestesítője lesz. De mert a már ismert mechanizmusok

szerint ez az abszolutizálás járulékos ellenpólust igényel: megjelenik mellette a „rossz” különválasztott megtestesítése is. Jellegzetes típus, amikor a „jó”-t képviselő „látható fej” mellett ott vannak a „gonosz” miniszterek (vagy miniszter). A „gonosz”-ak — ezek a miniszterek — lesznek azok, akik a bajok forrásai, de ők azok, akik miatt a nemzet „ideális feje” „nem tud” a dolgokról, akik rosszul tájékoztatják őt, akik megakadályozzák, hogy igaz adatok jussanak hozzá. És ehhez a mitológiához tipikusan hozzá tartozik a „ha tudná”, a „szólni kellene neki” fordulatok. Az abszolutizálás ezt a struktúrát mint természetes formát az abszolutizmus különféle formáiban találja meg.

Ezek a tények azt mutatják, hogy a nemzet (mint illuzórikus közösség) — e mitológia következtében — természetesen tendál valamiféle abszolutizmus felé. De ez csak irányultság: nehéz helyzetekben, válságidőben erőteljesebben érvényesül, békésebb, kiegyensúlyozottabb viszonyok között viszont elhalványul. De éppen ebből érthető, hogy az abszolutizmus — fennmaradása érdekében — legjobban a krízishelyzeteket tudja felhasználni. Ezért igyekszik (szükség esetén) ilyen helyzeteket létrehozni, vagy legalább látszatukat megteremteni. A valódi veszélyekre való hivatkozás, veszélyek felnagyítása vagy kitalálása, a bűnbak gyakorlat sokoldalú felhasználása mint bizonyíték a veszélyre: ez a nemzeti keretek közt létező, illetve nemzeti jellegű abszolutizmus természetes fegyvertára.

Különösképpen megfigyelhetők ezek a folyamatok háború esetén. S ez azért van így, mert bizonyos értelemben a háború a nemzet legsajátlagosabb „vállalkozása”. Bizonyos értelemben: ebben a helyzetben a tagadás (a más nemzetre vonatkozó negáció) — mégpedig annak legélesebb formája — a társadalom egész tevékenysége felett uralkodik. Márpedig a nemzet lényegi alapja a negáció és csak ennek fordítottjaként jön létre a belső állítás, amely az azonosulás nyomán összetartó erővé lesz. Így lévén, éppen a háború alkalmával jön létre olyan helyzet, amely lehetővé teszi, indokolja, sőt megköveteli a legeksztatikusabb magatartást, az önmagát alárendelő és feláldozó magatartást: a „nemesebb” fél győzelme érdekében. A nemzet (mint illuzórikus közösség) ilyenkor mintegy aktivizálódik. A megszemélyesítésről mondtak alapján viszont érthető, ha ekkor kiemelt szerephez jut a „vezér”. A történelem bőséges példákat nyújt erre: a francia történelemből hivatkozhatnánk Napóleonra, de ily módon mitologizálódott Clémenceau is, vagy Angliában (a második világháborúban) Churchill, a németeknél Bismarck és így tovább. Legélesebb kifejeződése ennek, amikor az egyének szó szerinti önfeláldozásukat a megszemélyesítő nevéhez kapcsolják: az ő neve az áldozat megszentelésének varázsigéje.

A megszemélyesítés szerepe az is, hogy általa a — lényegileg negációra épülő — illuzórikus közösség (illetve a vele való azonosulás) pozitívumként, állításként tételezhető. A szentesítő névnek nincs, vagy alig van kifelé irányuló negáció jellege. Funkciója inkább az illuzórikus közösségen belüli. Ahhoz ugyanis, hogy kifelé is szerepe lehessen, szüksége lenne, hogy a perszónifikációt a kívülálló, a szembenálló nemzet is elismerje, azt valamilyen módon elfogadja. Ami csak végtelen esetben történhet meg. És akkor is úgy, hogy a szóban forgó személy a másik nemzet tagjai számára a „rossz”, a „gonosz” megszemélyesítője lesz. Tehát a szembenálló nemzetre vonatkozó tagadást fogja megszemélyesíteni. És csak ha ez már létrejött, csak akkor jöhet létre ennek ellentétes formája: válhat (e „gonosz”-kénti megtestesítés tagadása-ként) a belső, azonosulást jelentő állítás kifelé irányuló konkrét negációvá.

Mindez egyáltalán nem jelenti, hogy a megszemélyesítés nem tartalmaz eleve tagadást. Csak ez eredeti formában nem „kifelé” irányul, hanem funkciója szerint az illuzórikus közösségen belül marad. Mégpedig annyiban, amennyiben a perszonifikáció az illuzórikus közösségen belül valóban létező heterogenitás tagadását, vagyis valójában az e heterogenitáson belül létező más és szembenálló törekvések tagadását szolgálja, illetve személyesíti meg. A nemzeten belül a megszemélyesítés egy partikuláris érdek egyetemesként való állítását jelenti, s így annak az egész közösséggel (illetve érdekével) való — másokra rákényszerítő — azonosítás törekvéseinek eszköze. Mert a nemzeten belüli irányzatok összecsapásában a megszemélyesítés mindig megkülönböztetést is jelent. Annál is inkább, mert itt az irányzatokat megszemélyesítő „képviselők” kölcsönös elfogadása általában tény. Így az egyikkel való azonosulás mindig a többiek tagadását is jelenti. Kielezett helyzetben azután az uralkodó helyzetben levő vagy abba kerülő irányzat az általa „kiemelt” személyt a nemzet megtestesítőjévé teszi és azt a többiek alárendelésének eszmei eszközeként használja. És különösen fontos, hogy ez éppen a negatív elemek elfedése által valósul meg: az azonosulás alapjait tisztán állításnak mutatja (éppen mert a belső negációt külsővé teszi vagy inkább „átcsúsztatja” az „ellenség” negációjába).

\*

Láttuk: a megszemélyesítésnek sajátos dialektikája van. Egy hiány — a közvetlenség nem-léte — miatt az illuzórikus közösség képzeletbeli közvetlenséget teremt, mégpedig az előzetes azonosulás alapján. Ezt a (képzeletbeli) közvetlenséget aztán mint közösségképző elemet építi be az azonosulás további mechanizmusaiba. Ezáltal a viszonyok részben és látszólag megfordulnak: a jelenség látszik lényegnek. Ami által elfedődik a valódi lényeg, és ha az mégis felbukkan, akkor jelenségnek fog látszani. E folyamat konstituens elemet hoz létre, hogy aztán rá hivatkozzék a közösség létének indoklásakor és ezt használja az azonosulás mintegy utólagos megalapozásánál. Az illuzórikus közösségnek azonban nemcsak ez a közösségképző tényezője hiányzik. Ezért hasonló mechanizmusokkal máshol is találkozunk. Mi több, ezt jellegzetesnek tekinthetjük.

A közösség létalapja tulajdonképpen a közös cselekvés, az együttes cselekvés. Ám az illuzórikus közösség nem épül ilyenre, hanem cselekvésegyüttesre: ebben a cselekvések spontán módon, bonyolult totalizációk által válnak egy (elidegenedett) nem-közösségi felépítésű összesség cselekvés-összességének részeivé. Ahhoz azonban, hogy a szóban forgó társadalmi együttes a közösség arculatát ölthesse — tehát képzeletbelileg ilyenként tételeződhessék —, szükség van arra, hogy a spontán cselekvésegyüttest együttes cselekvésnek láttassa, vagy maga hozzon létre olyan cselekvéseket, amelyek valóban együttes cselekvések és így tényleg közösségképzők lehetnek. Az első követelménynek a nemzet (mint illuzórikus közösség) csak időlegesen tud megfelelni. Ehhez ugyanis szükséges, hogy az adott társadalom (illetve társadalmi egység) össz-cselekvésének valamennyire homogén célszerűségrendszere legyen. Csak ebben az esetben jön létre ennek a teleológiának általános (vagy legalábbis viszonylag általános) elfogadása és ekkor tudják ezt az egyedek sajátjuknak tekinteni. És csak ennek az elfogadásnak alapján jöhet létre olyan azonosulás (a nemzettel mint illuzórikus közösséggel), amely a cselekvésrendszer egészét vállalja és tekinti sajátjának. Ilyenkor az elfogadott cél érdekében végzett cselekvés éppen a megelőző azonosulás alapján és ennek következtében válik vállalttá. Azon

az alapon vállalja tehát mindenki, hogy aláveti magát ennek a (szükséges) célrendszernek és cselekvésrendszernek. De ezen az alapon nemcsak mindenki saját elidegenedő cselekvését, hanem mások idegen cselekvését is sajátként vállalhatja. Megteremtődnek az alapok az önfeláldozó és magatagadó tett feltételei számára is. Érthető azonban, hogy ilyen cselekvési teleológiák viszonylag ritkán jönnek létre. Alkalom lehet erre „a nemzet felemelése” — ez a példa jól mutatja a megelőző azonosulás döntő szerepét: előbb azonosulni kell a nemzettel, hogy a felemelést vállalhassa az ember. Legáltalánosabb lehetőség ebben is a külső ellenséggel való megütközés. Ilyenkor minden kényszerűség és kényszerítő elem közösségen kívüli tényezőkhöz kapcsolható, az egyén önfeláldozásáért való felelősség az ellenségre hárítható. És ilyenkor nyíltan megjelenhet a negációelem is, vagyis éppen az, amely a nemzeti mitológia leglényegesebb konstituens tényezője. Nem véletlen tehát, ha éppen a háborúk képezik a nemzetnek (mint illuzórikus közösségnek) klasszikus kialakulási körülményét. A magyar történelem a szabadságharcra, a francia a napóleoni háborúkra, a német a bismarckiakra utal és így tovább. Persze ezek a háborúk az uralkodó osztály helyzetét szilárdítják meg, és ez szorosan összefügg a nemzetnek (mint illuzórikus közösségnek) lényegével. Ezért van aztán az is, hogy veszített háborúk gyakran vezetnek forradalomhoz. Valóban zseniális volt tehát Lenin első világháborúbeli jelszava: a defetizmus.

Az illuzórikus közösség léteéhez szükséges cselekvésrendszert viszonylag *állandó* módon csak olyan cselekvések képezhetik, amelyek önmagukban nem bírnak reális értelemmel, és célszerűségük éppen az illuzórikus közösségre való vonatkozásukban van. Ezek lényege, hogy az illuzórikus közösség valóban együttes cselekvése valósul bennük meg. Ezért ezek szükségképpen csoportos cselekvések és a cél megvalósulása érdekében az is lényeges, hogy nincs önmagában levő adott objektivációjuk. Az önmagában való értelemnélküliség teszi ugyanis lehetővé, hogy kitüntetett módon váljanak az illuzórikus közösségekben való részesedés megvalósításává. Egyszóval, hogy misztikus-metafizikus tett legyenek. Általuk részesül az egyed a közösségben, de ugyanakkor azt — mint a közösség misztikus testének része — egyben létezteti is. Ilyen cselekvések a ceremóniák. A ceremóniák mint a közösségekben való részesedés formái és mint annak fenntartó tettei megszentelő erővel bírnak: ünnepet hoznak létre. Az ilyen ünnep tulajdonképpen maga is (mint olyan) az illuzórikus közösségekben való részesedés ceremóniája. Mindezek a cselekvések érthető módon mindig kapcsolódnak a mitológiához: gyakran éppen a közösség létrejöttének eseményét „újítják” meg. Vagyis „születésnap” ünneplések. Klasszikus a keresztényi Úrvacsora, de ugyanilyen értelmű ünnepe a franciáknak július 14-e, a magyaroknak március 15-e és augusztus 20-a.

A ceremóniák lényegéből fakad, hogy ezeket az illuzórikus közösség egyedei csoportjainak együttesen kell végezniük ahhoz, hogy azt éppen együttes cselekvésként valósíthassák meg. És minél inkább érvényesül az együttes jelleg, annál inkább valósul meg közösségfenntartó metafizikus értelmük. Ez az érteleme a közös éneklésnek: legyen az protestáns zsoltáré vagy nemzeti himnuszé. (Prózaibb, de bizonyos fokig ebbe a kategóriába tartozik például a katonadalok alkalmi éneklése. Finomítottabb formában pedig rokon jellegű lehet a népdalok éneklése is. Persze ez utóbbi esetben az „anyag” nem a nemzeti, hanem a népi kultúra és ez megváltoztatja a helyzetet: a tartalom pozitív és emberi arculatú lesz.)

A ceremóniák értelme azonban nemcsak az egyesítés, nemcsak az, hogy ezek az azonosulás aktusai. Megkülönböztetés is érvényesül itt, s ez nem is lehet

másként — már az illuzórikus közösségbeli negáció szerepe miatt sem. A különböző (megkülönböztető) szimbólumokat általában ilyen ceremóniák során szokás megszentelni. És a zászló vagy a címer legalább annyira megkülönböztető jegy, mint amennyire azonosulás szimbóluma. Sőt ezek tulajdonképpen és elsődlegesen, éppen megkülönböztető jelzések.

A ceremóniák jelentőségének megértéséhez ismerni kell létrejöttük történetét. Ez vonatkozik nemcsak az egyes konkrét ceremóniákra, de a ceremóniára mint olyanra magára is. Mert a ceremónia eredetileg egy reális közösség konstituens aktusa volt. A primitív közösségeknél a beavatás és felavatás éppen a közösségi magatartásrendszerek elsajátítását szolgálta: bevezetés és iskola volt. Ez a reális tartalom csak a későbbi időben vész el, és csak az illuzórikus közösségnél válik pusztá szimbólummá. De az illuzórikus közösségnek — jellegénél fogva — éppen erre van szüksége, szimbólumra és szimbolikus cselekvésre.

### 3

Az illuzórikus közösség eddig vizsgált elemei tulajdonképpen mind olyanok, amelyek a hiányzó közösségképző tényezőt teremtik meg képzeletbeli szinten. Ezért ezeket úgy tekinthetjük, mint amelyek a közösség belső felépítettségét alkotják. Vannak azonban közvetett jellegű konstituens elemek is. Vagyis olyanok, amelyek létükben az illuzórikus közösségre támaszkodva egyben annak bizonyos konkretizációját jelentik és ugyanakkor (és eredetileg) önmagukban is léteznek, tehát önálló célszerűséggel is bírnak. Amennyiben viszont egyúttal konkretizálódást is jelentenek, annyiban ezek is az illuzórikus közösség létének támaszai lesznek.

Minden illuzórikus közösségen belül (jellegének megfelelő formában) léteznek és létrejönnek olyan reális közösségek, amelyeknek vannak reális közösségi létet biztosító feltételei — a viszonylagosság adta határok között.

Az illuzórikus közösség mindig globális jellegű. Minden illuzórikus közösség arra törekszik, hogy egyedeit minél több vonatkozásban saját cselekvési és magatartási normái alá rendelje, hogy az egyedeket minél teljesebben „átfogja”. Az illuzórikus közösség azonban túlságosan elvont ahhoz, hogy önmagából eredő struktúrája legyen. Ami különben ellentétes is lenne társadalmi funkciójával. Hiszen éppen a meglévő társadalmi struktúrákra épül, ezekkel való viszonyban alakul ki és ezeket szilárdítja meg. Általános és globális jellege következtében minden létező struktúrát átfog, mindegyikbe behatol, mindegyiket többé-kevésbé maga alá rendeli. Így mindazokat a reális közösségeket, amelyek az adott társadalomban léteznek, igyekszik magához hasonítani és magába olvasztani. (Például így történt a középkorban az egyházközséget jelentő faluközösségekkel, de sok más példát is lehet hozni. És ugyanez a helyzet a nemzettel is.)

Az illuzórikus közösség azért azért átfogja, hogy a ténylegesen létező viszonylagos közösségeket behatol és ezeket átfogja, egyúttal ezeket az illuzórikus közösség létének elemeivé teszi. Ezáltal pedig az illuzórikus közösség valóságosságok együttesének látszatát ölti. Ami szükségképpen jelenti az illuzórikus közösség megerősítését, ugyanakkor, amikor a társadalmi valóság szövetébe való beépülést szilárdítja meg. Másrésztől viszont az illuzórikus közösség így erősíti meg közösség jellegének látszatát: helyesebben a közösségi volt valóságának látszatát ölti magára.

Az illuzórikus közösség „beépítő” hatásának sajátos következménye, hogy az asszimiláció eredményei kiterjesztődnek (az illuzórikus közösség közvetítésével) más részleges társadalmi egységekre. Így olyan társadalmi együttesek, szervezetek, egységek, amelyek valójában nem közösségek — az illuzórikus közösségek által asszimilált társadalmi funkciójuk szerint — bizonyos mértékig maguk is felöltik a közösség látszatát, vagy ami gyakoribb, olyan igényekkel lépnek fel, mintha közösségek lennének. S erre az igényre építve, erre hivatkozva, az egyedektől alárendelődést követelnek meg. Ami aztán ismét a fennálló társadalmi rendszer közvetlen erősítését eredményezi.

Egy külön és sajátos csoportot alkotnak azok a közösségek, amelyek létalapja az a tény, hogy egyedei egyaránt az illuzórikus közösséghez tartoznak és azzal azonosulnak. Ezekben az esetekben ez az azonosulás lehetővé teszi, hogy egy alkalmi együttes reális közösséggé álljon össze. Minthogy létalapjuk az illuzórikus közösség, ezért ezek tulajdonképpen másodlagos közösségeknek mondhatók. Az ilyen reális közösségek létében egy konkrét helyzetre adott válasz fogalmazódik meg (persze az illuzórikus közösség jellegének megfelelő értelemben). Vagyis egy konkrét helyzetre az emberek egy csoportja olyan tevékenységekkel válaszol, amely megfelel az illuzórikus közösség által megfogalmazott magatartási rendszereknek, gondolkodási módnak és az ezekből eredő célkitűzéseknek. Ezekben valóban — de viszonylagosan — együttes cselekvés jön létre. Így aztán olyan feltételek és alapok alakulnak ki, amelyek következtében az ilyen másodlagos közösség egyedeinek cselekvései olyan rendszerre állnak össze, amelyen belül a tevékenység megosztottsága önkéntesen vállalt.

Ezek a másodlagos közösségek azonban nemcsak az adott társadalmi helyzetnek megfelelő mértékben viszonylagosak, hanem sajátos struktúrájuk miatt fokozottabban azok. Már csak azért is, mert létalapjuk az illuzórikus közösséghez való tartozás, az azzal való azonosulás. Amiben lényegi alávetettség és többé-kevésbé tudatos alárendelődés fejeződik ki. Ez az alárendelődés a feltétele a másodlagos közösségen belüli önkéntességnek. Az alárendelődés tehát alapbeli jellegzetesség, s a másodlagos közösségeket mindig lényegi függőségi viszony jellemzi. Viszonylagosságuk éppen ennek következtében lesz szükségképpen fokozott.

Ilyen típusú közösségek jönnek létre például akkor, amikor a nemzet egy része egy másik nemzet uralkodó társadalmán belül létezik. Ilyenkor védelmi közösségek jönnek létre. S ennek függvényeként hasonló jelenségek figyelhetők meg, amikor egy nemzethez tartozó egyének csoportja egy más nemzetbeli nagyobb csoportba sorolódik be. Például egy más nemzeti állam hadseregében a kisebbségi eredetű katonák. Amikor az egyedek ilyen módon csoportosulnak, akkor az egy kicsit rokon és folytatása a „földiek” közötti összetartásnak. De ennek igazi alapja mégis az a jellegzetes „közösségi szellem”, amely a nemzeti kisebbségeken belül általában kialakul. Ez különben a legkülönfélébb másodlagos közösségi formák létrejöttét segíti elő. Lényegében ez a szellem is védelmi jellegű, s a másodlagos közösségek ilyenkor mind védelmié. A nemzeti alapon álló reális közösség legjellegzetesebb formái talán éppen ezek. Bennük egy hátrányos helyzetre vagy elnyomásra való válaszról van szó, tehát egy rájuk mint nemzeti csoportra irányuló negáció tagadásáról. E kettős tagadás mindkét eleme a nemzetre vonatkozik és ezáltal érthető módon erősödik a nemzettel való azonosulás. A kötelekek pedig aktív közösségstruktúrázó elemek lesznek. Annál is inkább lehetséges ez, mert hiszen a közösség mindig is és lényegénél fogva valamilyen függőség elleni védekezés volt.

Ilyen jelenségek nemcsak a nemzetnél figyelhetők meg, de minden illuzórikus közösségnél, amely elnyomott helyzetben van. Ilyenkor, és ezen az alapon, szinte mindig létrejönnek reális közösségek. Fontos azonban kiemelni, hogy erejük az elnyomással szembeni ellenállásból vagy harcából fakad. Bármily fontos szerepet is játszik ekkor az illuzórikus közösséghez való tartozás — és tényleg azt játszik, hisz ez az elnyomás oka s e közösségek koherenciája nagyon is függ az illuzórikus közösség ideológiájának jellegétől —, a helyzet nyomán mégis az elnyomás elleni harc kerül előtérbe. S mint ilyenek, ezek egyben az ember elemi „jogainak” védelmezői: az emberi lét elemi formáiért való harc eszközei lesznek. Ez pedig az emberi mivolt tételeződésévé teszi őket: pozitív tartalommal tölti meg őket.

Uralkodó helyzetben levő nemzetnél vagy általában illuzórikus közösségnél gyakorlatilag ritkán jönnek ilyen reális közösségek létre, s ha igen, akkor azok vagy nem tudnak tartósan fennmaradni, vagy sajátos társadalmi tartalommal bírnak. Formálódhatnak (sajátos körülmények között) reális aktív közösségek, mégpedig éppen a nemzetre való hivatkozással, de ezek a társadalmon belüli struktúrák és szervezetek determináltsága szerint s ennek eredményeképpen mindig partikuláris társadalmi érdekek kifejeződései. Amikor ezek hatalomra irányuló törekvésekhez kapcsolódnak — többnyire egy olyan nemzeti hataloméra, amely egy nemzeten kívüli célt kíván megszervezni —; akkor ezek az illuzórikus közösség sajátos kifejeződései és sajátos konkretizációi lehetnek. A kifelé irányultság ez esetben szükségképpen jelent élesebb agresszivitást, mint amilyen az illuzórikus közösség adott pillanatbeli uralkodó tendenciáját jellemzi. Ezek az együttesek, éppen mert a polgári nemzeten belül léteznek és erre a nemzetre hivatkoznak, maguk sem lehetnek mások, mint a fennálló elnyomási struktúrák fenntartását, sőt annak erősítését célzó együttesek és társadalmi tendenciák. E három tényező: a fokozott agresszivitás, a fokozott konzervativizmus és az ezek érdekében történő hatalomratörés olyan jellegzetességei az ilyen aktív nemzeti együtteseknek, hogy őket fasisztoid és fasiszta típusú szervezeteknek, illetve közösségigényű vagy közösség jellegű együtteseknek kell mondani. Persze ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy ez valójában szélsőséges eset és sajátos helyzethez kapcsolódik.

\*

Ha megpróbáljuk összefoglalni az illuzórikus közösség eddigi leírásának lényegét, akkor mindenekelőtt azt kell kiemelni, hogy az illuzórikus közösség nem egyszerűen és csak annyiban illuzórikus, amennyiben illúzió, hogy közösség lenne. Vagyis hogy egy nem-közösségi társadalmi egységet közösségnek mondja, ilyenként kezeli, s ennek megfelelően határozza meg az azt alkotó egyedek hozzá való viszonyát. Arról is szó van ugyanis — és ez igen csak lényeges, hiszen ezek nélkül az összefüggések és folyamatok nélkül az illuzórikus közösség még ilyenként sem lehetne valóságos —, hogy egy megelőző azonosulásra épülve képzeletbeli szinten és módon létrejönnek azok a tényezők, amelyek a közösség létének feltételei, illetve alkotó együtthatói. És mert ezek, bár képzeletbeli szinten, de valóságosan létrejönnek, ezért az illuzórikus közösség éppen képzeletbeliként lehet valóságos társadalmi tény és „működhet” ekként. A megelőzőleg létező s elsődleges alapot jelentő azonosulás viszont oly módon jöhet és jön létre, hogy egy elidegenedetten létező összességben az emberi (valójában „kollektív”, de inkább egyéni, „interszubjektív”) szubjektum is elidegenedetten létezik, tehát ebben a megfosztottságban

összekapcsolódás, sőt egy sajátos, negációbeli azonosság létezik. Ezenkívül tény, hogy az elidegenedett együttes „továbbvisz”, vagyis a maga módján felel meg bizonyos olyan funkcióknak, amelyeket korábban a közösség valósított meg. A negációbeli azonosság mint az azonosulás alapja most már olyan azonosulást határoz meg, amelyben a tagadás és állítás sajátos egymásba való átmenete és átfordulása, sajátos összekapcsolódása jön létre. A társadalmi egység és az azonosulási struktúra jellege és ezek egymáshoz való viszonya eredményezi, hogy az azonosulás a maga közvetlen felépítményében mindig mitologikus. És ugyanez a dialektika teszi lehetővé, hogy az egyén végeredményben egy általa tagadott valósággal azonosuljon. Léven pedig, hogy nem-közösségi társadalmi egységgel azonosul, ezért az illuzórikus közösség egy meghatározott társadalmi rendszerbe való besorolódást valósít meg. Minthogy most már ebben a lényegesen a — mitologikus formát öltő — tagadáselemek, ezért a besorolás egyben a negációtartalom levezetését (ha úgy tetszik félrevezetését) eredményezi. Így lehetséges, hogy az illuzórikus közösség a „nép ópiuma” szerepét töltsse be. Minthogy pedig az egyén egy nem-közösségi, egy elnyomási rendszerre épülő társadalomba sorolódik be, ezért az illuzórikus közösség az uralkodó osztály érdekében való békés elnyomás eszköze lesz. Ám a mitológiában a tagadás nemcsak hogy mindig jelen van, de meghatározott történelmi feltételek között a tagadás—állításvizony meg is fordulhat: elsődlegessé válhat a társadalomra vonatkozó tagadás. Amikor ez lesz az illuzórikus közösség ideológiáját meghatározó tényező, akkor ez az ideológia a társadalmi lázadás és forradalmi mozgalom eszköze lehet és lesz.

Bármilyen formát is öltene az illuzórikus közösség viszonya a konkrét társadalmi mozgalmakhoz, az illuzórikus közösség jellegénél fogva — vagyis éppen mert egy elsődleges azonosulásra épül — olyan típust jelent, amely mindig az egyének alárendelését valósítja meg és függő helyzetüket szilárdítja meg. Az illuzórikus közösség *alapvető* jellegzetessége tehát, hogy a közösség és annak egyedei között olyan viszonyt hoz létre, amely pontosan ellentéte a valóságos közösségekbeli viszonyoknak. *Míg a valóságos közösség jellemzője az, hogy a közös van az egyedek összességének alárendelve, addig az illuzórikus közösség az egyedek összességét rendeli alá a közösnek.* Ennek megfelelően az egyik az elidegenedéssel szemben állva létezik, a másikat viszont az elidegenedés határozza meg, annak egyik vetülete, illetve megjelenési formája. Ebből érthető azután az is, hogy a közösségre vonatkozóan egy, a régítől eltérő szemléletmód jelenik meg, olyan, amely a közösség vállalását lényegében egyedül alárendelődésként és szolgálatnak tekinti.

#### IV

A valóságos közösségek története azt mutatja, hogy viszonylagosságuk fokozatosan nőtt, mígnem a polgári társadalom elhozta a gyorsuló bomlást. Ezt az állítást az illuzórikus közösség jellegének és hatásainak ismeretében még határozottabbá tehetjük. (Hiszen ekkor a közösségi viszony maga is visszájára fordul: már nem az együttes rendelődik alá — viszonylagosan — az egyedek összességének, hanem éppen hogy az egyedek kerülnek az illuzórikus közösségtől egyoldalú függésbe s válik az ahhoz való tartozás szolgálatá és áldozássá.) A modern tőkés társadalomban a bomlás folyamata be is fejeződik:

a régi típusú közösségek megszűnnek létezni. E bomlás „végső” korszakában szükségképpen megváltozik a közösségről alkotott kép, illetve beteljesedik ez a folyamat is. Általánossá és uralkodóvá az a felfogás lesz, miszerint az egyének a közösséghez fűződő viszonya szolgálat-szemlélet, amely csak alárendelődési viszonyt ismer el. Olyan felfogás alakul ki tehát, amely ellentétes azzal, hogy a közösség kezdetben (később pedig csökkenő mértékben, de még jó ideig) megfelelt valóságának. Ez a tény kizárta arra, hogy fogalmi elemzésünket ne az általános — és éppen az illuzórikus közösség ideológiájának megfelelő — közösségre építsük, hanem a régebbi értelmezésmódot tükröző nyelvi anyagra. Arra tehát, amelyet az illuzórikus közösség elfedett, mégpedig annak érdekében, hogy az egyedeket maga alá sorolhassa. Így jutottunk olyan leíráshoz, illetve meghatározáshoz, amely mind a reális, mind pedig az illuzórikus közösség megértését lehetővé teszi és eszköz lehet a történeti folyamat feltárásában is. Ámde ennek során olyan kritériumokra bukkanunk, amelyeknek teljes mértékben egyetlen közösség sem felelt soha meg. Ennek ellenére használtuk a közösség ilyen elképzelését, azt, amelyet talán a „tisztá” közösség fogalmával jelölhetnénk. A „tisztá” közösségnek ez a képe — annak ellenére, hogy ilyen közösségek nem léteznek — mégsem valóságellenes. Azért nem az, mert a közösségben élő emberek törekvését fejezi ki, azt, amely az emberben a közösséggel kapcsolatosan (nyíltabb vagy rejtett formában) mindig létezett. Hogy ez a törekvés nem vezetett „tisztá” közösségek létrehozásához, ez még nem jelenti, hogy értelmetlen álom lenne. Sőt ez az „álom” időnként és újra meg újra célként is felbukkant. Értéke így nem is annyira a múlt, mint inkább a jövőre vonatkozóan van. Különbözőképpen éppen ilyen értelemben és ilyen jelleggel fogalmazott Marx is. Nála igencsak lényeges a „tisztá” közösség egyértelműen megfigyelhető eszméje. Az olyan közösség képe, amely az egyén sokoldalú kibontakozásának társadalmi kerete és alapja kell legyen. A marxizmus így elvileg megfogalmazott célnak a múltbeli közösségformáktól eltérő közösség létrehozását tekinti.<sup>1</sup> Ez az elvi követelmény — egyelőre még inkább elvi formában — társadalmi követelménnyé is válik: a szocializmusban és a szocializmus által. Ennek megfelelően és ennek kifejeződéseként jelenik meg a szocialista mozgalomban a közösségi formák igénye, ezek keresése.

A modern polgári társadalom a közösség problémáját a maga módján, de szintén aktuálissá tette. Mégpedig éppen a közösségi létforma teljes megszüntetésének, az egyéneknek atomizált létbe való zárásának ellenhatásaként. Mert a polgári társadalom olyan úrt teremtett az egyén körül, olyan emberi-társadalmi megfosztottságot, amely ellen az ember szükségszerűen küzd — s éppen közösséget keresve —, védekezni és lázadni próbál. És ugyancsak a kapitalizmus volt az, amely az egyént — részben izolálása által — teljesen

<sup>1</sup> A „Német ideológia”-ban olvashatjuk: „Az a látszólagos közösség, amellyé eddig az egyének egyesültek, mindig önállósította magát velük szemben és minthogy egy osztálynak egy másikkal szembeni egyesülése volt, a leigázott osztály számára nemcsak teljesen illuzórikus közösséget, hanem egyúttal új béklyót is jelentett. A valóságos közösségben az egyének társulásukban és társulásuk által egyúttal szabadságukat is elnyerik” (Marx és Engels Művei, 3, 63.) és: „A forradalmi proletárok közösségében viszont, akik a maguk és valamennyi társadalomtag létezési feltételeit ellenőrzésük alá vonják . . . az egyének mint egyének vesznek részt.” (I. m. 65.) A „Kommunista Kiáltvány” pedig a célt olyan társadalomban határozza meg, amely „olyan társulás . . . amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele”. (Marx és Engels Művei, 4, 460.)

függő helyzetbe juttatta a társadalmi „gépezetektől”, teljesen kiszolgáltatottá tette. És ez ellen is kialakul a védekezés, és itt is a közösség keresése által. Az e társadalom által kiszolgáltatott s izolált helyzetbe zárt ember a közösségekben reméli kiutat, védelmet a tőkés termelési gépezet uralma ellen, de még inkább az ellen a folyamat ellen, amely — miután éppen a polgári társadalom vitte csúcsra az egyéniség fokozatos megtörésének és szétbomlasztásának irányában halad. Hogy a modern tőkés társadalomban az egyéniség megtörésére irányuló törekvések fokozatosan szélesednek, azt indokolhatjuk akár a manipulációkra, akár pedig a mass-media szerepére való hivatkozással, bár ezek csak részletkérdések ebben. Legjelentősebb talán az, hogy a polgári társadalom alapeszméi és érdekrendszer — amelynek érvényesülése különben összefüggött a közösségek széthullásával — most olymódon teljesezik ki, hogy már az egyénnek egyéniségét is kérdésessé teszi. És ezt éppen azok látják, akik (legalább részben) élvezői e társadalom eredményeinek és értékeinek, de akik egyben szenvedői is e társadalom emberi értéktelenségeinek. Úgy tűnik, mintha ebben a folyamatban csúcsára ért volna a polgári társadalom fejlődése, olyan csúcsra, ahol feltárul értékeinek és emberi mivoltának válsága: egy, a gyökereket érintő válság.

Ilyen okokból és ilyen körülmények között jelent meg és szélesedik éppen a legfejlettebb tőkésországokban a polgári társadalomnak az az elutasítása, amely ezt a tagadást a közösség által próbálja megvalósítani. Amely a felszabadító, az emberi, az egyénre építő közösséget keresi, ennek formáit kísérletezi. Egyelőre még a polgári világ peremén — részben kivonulva belőle. Számtalan formát ölt ez — főképpen az ifjúság körében. A terjedő hippimozgalmak, a családok romjain alakuló kommunák mind ilyen irányban mozgó megoldáskeresések. Az emberi mivolt értékeit és az emberi életformát keresik. Ma ezek a kísérletek még főleg válságtünetek. De kétségtelen, hogy lényegében tagadják és tagadják meg a polgári világot. Ez tartalmukból éppen úgy látható, mint abból a hevességből, amellyel a „társadalom támaszai”, amellyel a kispolgárok, a kapaszkodók rétegei, amellyel minden „gut-gesinnt” polgár ezeket a közösségkereső mozgalmakat legszentebb dühvel támadja.

Mindezek a jelenségek ékesen bizonyítják, mennyire igaza volt Marxnak, amikor a kommunizmus közösség gondolatát utópiából valóságos céllá törekedett tenni.

Ami a cél elérésének lehetőségeit illeti, hiba lenne illúzióknak engedni. Mert igaz az, hogy a természetnek való alávetettség megszüntetése mindinkább valóságos és jelenbeli lehetőséggé válik. Ám ezzel a probléma teljes egészében társadalmivá lesz. És ne feledjük, a közösség felbomlási folyamata évezrednyi időköz tartott: egy az eddigiektől eltérő közösségi típus kialakulása sem lehet évtizedes folyamat és terv. Hosszú fejlődés lehet csupán, kicsit fordítottja a bomlásának: viszonylagos közösségek kialakulása, ezek fokozatos teljesebbé válása stb. És jósolni semmiképp sem lehet. Ma még csak a keresés elejét látjuk, nem többet. És még annyit, hogy le kell gyűrni azt a közösség-szemléletet, amely szolgálást hirdet és nem az egyén kiteljesedését, amely alárendeltséget követel és nem a közöst rendeli alá minden, valóban minden egyednek. Azt hiszem, éppen ez indokolja, hogy elgondolkozzunk a közösség felett, ezért van értelme e probléma boncolgatásának.

# SZEMLE

## A ZENEI RENDSZERALKOTÁS NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

(Gondolatok Bárdos Lajos „Természetes hangrendszerek” c. tanulmányáról)\*

VARGA FERENC

A hangszerek fejlődéstörténete az egyetemes művelődéstörténet igen fontos részterülete, hiszen azok készítésének tudománya nemcsak a zenélés alapját jelentette, hanem pl. az ókor aritmetikájának, geometriájának és csillagászatának is olyan társa volt, amely a filozófiai tanításokra, a vallások alakulására, sőt magára az egész kozmogóniára, az embernek a világegyetemről alkotott elképzeléseinek alakulására is nagy hatást gyakorolt.

Hogy ez így volt, s még ma is így van, annak bizonyítására először a világ legtökéletesebb zenei rendszerével, az ún. egyenlően osztott tizenkétfokúsággal kell kissé foglalkoznunk. Azzal a szisztémával, amelyet — bár minden hangoló sikerrel alkalmaz — csak a logaritmus segítségével határozhatunk meg pontosan. Alapelve az oktáv 12 egyenlő nagyságú „félhangközre” (semitoniumra) való osztása. Minthogy az oktáv viszonyzáma

1:2, az egységnyi intervallumot az  $s^{12} = 2$  egyenlet megoldása, az  $s = \sqrt[12]{2} = 1,05946$  fejezi ki. Ennek egymás utáni hatványai határozzák meg aztán, hogy  $c = 1$ ; a *cisz-desz* = 1,05946; a  $d = 1,05946^2 = 1,1225$ ; a *disz-esz* =  $1,05946^3 = 1,14973$  stb. Szemléletessé tételére, s az összehasonlító zenetudomány által való segédeszközként az ún. Ellis-féle centérték szolgál. Ez az egyenlően osztott tizenkétfokúság minden egyes egységnyi értékét („félhangját”) 100 cent nagyságúvá teszi, az oktáv hangköz tehát 1200 centet „ér”.

E számunkra sorsdöntővé vált szisztéma elméleti és gyakorlati megalkotása (bár ezt is sokan vitatják) Andreas Werckmeister (1645–1706) és Johann Georg Neidhardt (?–1739) nevéhez fűződik, akik — az őket megelőzők részeredményeit összegezve és továbbfejlesztve — a zeneszerzés és az aktív zenélés fantasztikus méretű fejlődését tették általa lehetővé. Munkásságuk eredményének jelentőségét talán Johann Sebastian Bach „Das Wohltemperierte Clavier”-ja példázhatná a legmeggyőzőbben, aki röviddel azután, hogy az új rendszert megismerte, billentyűs hangszereit máris aszerint hangolta, és már 1722-ben közreadta az első olyan 24 műből álló sorozatot, ahol minden egyes billentyű egy-egy dúr és egy-egy moll hangnemű prelúdium és fuga alaphangja. Hogy aztán e sajtatos elrendezési elv tudatosságát illetően semmi kétség se maradhasson, 1744-ben még egy ilyen teljes sorozatot bocsátott útjára.

Nemcsak a zenetudomány hangrendszerekkel foglalkozó részterületének a feladata azonban, hogy kételkednek és ellenfélnek egyaránt bebizonyítsa, miszerint az elmúlt két és fél évszázad minden nagy zeneszerzője ebben a tökéletesnek mondható szisztémában gondolkodott és alkotott, még azok is, akik (bizonyos zenén kívüli „eszmék” szolgáltatában) a legádázabb harcot folytatták vagy folytatják ellene.

Az esztétika eszközeinél jóval „zeneietlenebb” módon, de a szakmai tárgyilagosság igényével vizsgáljuk meg tehát ezt a „dodekatóniát”, s mert minden zenei rendszer annyit ér, amennyire használható, először a történelmileg legjelentősebb két ősi rendszert, a pentatóniát és a heptatóniát helyezük el rajta. Mivel ebben a „kommátlan” systema participatumban a forogtás a legegyszerűbb technikai művelet, az eredmény máris készen áll:

A pentatónia:

c — d — é — g — á — c  
d — r — m — s — l — d  
d — é — g — á — c — d  
r — m — s — l — d — r

\* Bárdos Lajos: Természetes hangrendszerek; „Harminc írás”, Zeneműkiadó 1969.

é — g — á — c — d — é  
 m — s — l — d — r — m  
     g — á — c — d — é — g  
     s — l — d — r — m — s  
         á — c — d — é — g — á  
         l — d — r — m — s — l

A heptatónia:

c — d — é — f — g — á — h — c  
 d — r — m — f — s — l — t — d  
     d — é — f — g — á — h — c — d  
     r — m — f — s — l — t — d — r  
         é — f — g — á — h — c — d — é  
         m — f — s — l — t — d — r — m  
             f — g — á — h — c — d — é — f  
             f — s — l — t — d — r — m — f  
                 g — á — h — c — d — é — f — g  
                 s — l — t — d — r — m — f — s  
                     á — h — c — d — é — f — g — á  
                     l — t — d — r — m — f — s — l  
                         h — c — d — é — f — g — á — h  
                         t — d — r — m — f — s — l — t

Mínt hogy a „félhangközök” egyformasága miatt a transzformáció sem okoz gondot, közös alaphangra is egészen könnyen transzponálhatjuk a fentieket. Íme a c alapú „enharmonikus” pentatónia:

c — d — é — g — á — c  
 d — r — m — s — l — d  
     c — d — f — g — b — c  
     r — m — s — l — d — r  
     c — esz — f — asz — b — c  
     m — s — l — d — r — m  
     c — d — f — g — á — c  
     s — l — d — r — m — s  
     c — esz — f — g — b — c  
     l — d — r — m — s — l

Ez pedig a c alapú „enharmonikus” heptatónia:

c — d — é — f — g — á — h — c  
 d — r — m — f — s — l — t — d  
     c — d — esz — f — g — á — b — c  
     r — m — f — s — l — t — d — r  
         c — desz — esz — f — g — asz — b — c  
         m — f — s — l — t — d — r — m  
             c — d — é — fisz — g — á — h — c  
             f — s — l — t — d — r — m — f  
                 c — d — é — f — g — á — b — c  
                 s — l — t — d — r — m — f — s  
                     c — d — esz — f — g — asz — b — c  
                     l — t — d — r — m — f — s — l  
                         c — desz — esz — f — gesz — asz — b — c  
                         t — d — r — m — f — s — l — t

A szóban forgó egyenlően osztott tizenkétfokúság „használhatósági mutatója” azonban ennél sokkal, de sokkal magasabban keresendő: a fenti két „enharmonikus” szisztéma ugyanis a „12 kromatikus félhang” bármelyikére (mint alaphangra) ráhelyezhető, de minden későbbi sorképződményt (a dodekafónia „szériáját” is) szabatosan és problémamentesen fogad magába.

Mindez annyira nyilvánvaló, hogy bizonyos a *prioriként* veendő segédeszközök (mint pl. „velünk született akusztikus kvintérek”, „tudatalatti szűrőmunka”, „hézagtalan és hézagos kvintrácsozat”, „QSL-index” stb.) bevezetésének és felhasználásának a szüksége fel nem vetődhet. Ezek közelebbi szügyre vétele helyett tehát inkább arra keressünk választ, hogy pl. a dúr- és a moll-hangnemek esztétikai és hangulati ellentéte is az ember tudatos rendszeralkotói ténykedésének az eredménye-e vagy pedig egy, az anyagi valóságos kívüli „Létező” plántálta-e belénk? És az sem lesz egészen felesleges, ha a „diabolus in musica” ügyéről is szót ejtünk.

Ami a dúr és a moll hangnemek hangulati ellentétét illeti, ma már kétséget kizáróan elmondható, hogy az — bár a „nyugati világban” sokáig játszott nagy, sőt döntő szerepet — mindvégig *sajátosan európai* jelenség maradt.

S az sem vitatható, hogy a leghatékonyabb „felvilágosító és meggyőző” tanítói munka ellenére is alig-alig akad olyan zenehallgató, aki — Bach, Beethoven, Chopin, Liszt, Debussy vagy Bartók zongoraműveiben elmerülvén — egyre csak azon kesereg: milyen nagy kár, hogy azok nem a „természeti alapokon nyugvó harmonikus rendszer” 4 : 5 viszonyú „akusztikusan korrekt” nagyterceit tükrözik. S a Bach h-moll misét, vagy a Beethoven IX. szimfónia zárótételét éneklők közül is ritkán választható ki olyan, aki a 2 centtel kisebb „temperált kvintek” miatt bosszankodik. Pedig vannak, akik szerint „A Werckmeister-féle temperálási rendszer valójában elrontott püthagoraszai rendszer . . . olyan új értékeket teremt, amelyek eltérnek mind a harmonikus, mind a püthagoraszai rendszertől . . . Bizonyos, hogy a kíséret nélküli ének a harmonikus rendszer elveirez igazodik, s a temperált rendszer már *elvileg is hamis* hangközei . . . a tiszta intonálást kétségtelenül megnehezítik. Ide vezethető vissza, hogy szaktekintélyeink a zongora melletti karénektanítást erősen tilalmazzák.”<sup>1</sup> Vagy pl.: „A zeneelmélet abból indul ki, hogy adva van a törzshangsor, melynek közismert szerkezeti képlete 2 egész + 1 fél + 3 egész + 1 fél. Ennek és a dúr-hangnemek kvintrokon összefüggései alapján építi ki a teljes dúr-rendszert. Majd a hangnemek paralel összefüggései alapján a dúr-rendszerből vezeti le a moll-skálák rendszerét. A teljes dúr- és moll-rendszert azután az előjegyzések sorrendjében a hírhedt ‚kvintkörbe’ foglalja . . . Ennek a gyakorlatban jól bevált rendszernek fő hibája, hogy nem derül ki, miként keletkezik maga az alapul szolgáló törzshangsor. A másik ellentmondásra az ad okot, hogy a szakundok kommakülönbségeit, melyeknek az éneklésben gyakorlati fontossága van, teljesen figyelmen kívül hagyja. Ezek a hiányosságok *kényszerítik a fizikát a zeneelmélettel polárisan ellentétes utakra. A fizikának abból kell kiindulnia, hogy a zenének egyetlen természeti alapja a felhangsorból adódó dúr-hármashangzat. A továbbépítkezés elve a dúr-hármashangzatoknak szintén a felhangsorból kimutatott kvintrokonságán alapul.*”<sup>2</sup> Továbbá: „A hangnemek kvintrokonsága igen alkalmas arra, hogy kereteiben a hangrendszer függőben maradt fontosabb problémáit végleg felfedjük. Tudjuk, hogy az előjegyzésben egymástól elkülönülő hangnemeket a kvintrokon dúr-, illetőleg moll-hangzatlánc fonja egymással szerves egységbe. Lássuk mármost, hogy a *végtelen hangzatlánc* milyen problémákat vet fel? Ha a hangzatláncból a *harmonikus eredetű terceket* elhagyjuk, a megmaradó ‚kvintvázak’ egymásba kapcsolódó sora az ún. püthagoraszai rendszert *képviseli*, melynek a *kvintekben való következetes továbbhaladás az építkezési alapelve* . . . Az ábráról leolvashatjuk, hogy *IV. fokú kvintrokonság nincs.*”<sup>3</sup> És végül: „A püthagoraszai kvintrendszer egyik jellegzetessége, hogy a törzshangsorában csupa nagy egészhang keletkezik, továbbá, hogy az é-f és a h-c félhangok kömmával *kisebbek a kelleténél*. Ezt a *hibát küszöböli ki* a harmonikus rendszer azzal, hogy a püthagoraszai főhármások magas á-é-h terceit kömmával lejjebb veszi . . .”<sup>4</sup>

(A fentiek történelmietlensége és szakmai képtelensége majd csak a későbbiekben kezd világossá válni. De, hogy az egyenlően osztott tizenkétfokú rendszert sem az ún. „törzshangsorral” kezdtük el kialakítani, hanem egyből pontos matematikai meghatározását adtuk, arra emlékeztetni szeretném az olvasót. És abban sem lehetünk egészen biztosak, hogy ha a kis Bachot ekképpen tanították volna meg a szükséges alapismeretekre (az ún. dúr — moll-rendszerre), vajon létrejött volna-e a bachi életmű).

Hogy e tudományosan hangzó kinyilatkoztatások végére járhassunk (számosan esküsznek — sajnos — még rájuk!), először is az ilyen „axiómák” igazságát kell megvizsgálnunk: „a fizikának abból kell kiindulnia, hogy a zenének egyetlen természeti alapja a felhangsorból adódó dúr-hármashangzat”.

Tudomásom szerint Marie Mersenne (1588 — 1648) francia ferencrendi szerzetes volt az ún. „aliquotok” felfedezője, egyértelmű meghatározója pedig az ugyancsak francia

<sup>1</sup> Bodon: „Az intonálás iskolája”, 1953, 102.

<sup>2</sup> I. m. 35.

<sup>3</sup> I. m. 72, 73.

<sup>4</sup> I. m. 101.

Joseph Sauveur (1653–1716), a süketnéma matematikus, akinek korszakos jelentőségű tanítását egy harmadik francia, mégpedig Jean Philippe Rameau (1683–1764), a nagy zenészteoretikus építette be a fokozatosan önállósuló összhangzattanba. „Traitéd’harmonie reduite à ses principes naturels” című műve – mintegy véletlenül – éppen az első „Das Wohltemperierte Clavier”-kötet közreadásának évében, 1722-ben jelent meg, s azt a nagy jelentőségű írások olyan sora követte, melyek végül is a „funkcióelmélet” szentháromságtanához vezettek.

Bár minden elismerésünk e nagy triászé, mégsem szabad azt hinnünk, hogy az ún. „természeti alapokon nyugvó harmonikus rendszer” az ő munkásságuknak köszönheti létét.



1. ábra

Hízen az – mint látni fogjuk – akár Egyiptomban is megszülethetett.

Valaki pl. – az egyik kezén levő öt ujj „analógiájára” – 5 kis búzaszemmel manipulál. Leteszi az elsőt, s hozzá – csak úgy taláalomra – a másodikat, majd így spekulál: a 2 búzaszem (2 pont) csak 1 távolságot (szakaszt) jelöl, vajon megszüntethető-e ez az ellentmondás? Némi töprengés után úgy véli, minden megoldódik, ha az egyik magocskáról azt állítja, hogy „ez a kezdet”, a másikkól meg, hogy „ez a vég”, s az elsőről azt képzei, hogy az egy tetszés szerint elhelyezhető 0, vagyis a létezővé tett semmi. Örömmel látja, hogy így a 0-tól az 1-ig most már valóban csak 1 szakasz áll. Aztán fordítva is végiggondolja a dolgot, s látja, hogy így is ugyanaz a helyzet. Aztán a harmadik, a negyedik, s végül az ötödik búzaszem is a helyére kerül, mégpedig úgy, hogy valamennyi az első kettő által megjelölt irányba, és egymástól egyenlő – az első kettő által rögzített – távolságra tevődik.

A „rendszerbe foglalt” 5 búzaszem most így áll előtte:

0	1	2	3	4
.	.	.	.	.
4	3	2	1	0

Ha most kiemeli az 1-est, meg a 3-ast, a maradékot átértelmezi, s megformálja az új – az előbbihez viszonyítottan – kétszer akkora rendszert:

régi:	0	1	2	3	4
	.	.	.	.	.
új:	0	1	2	3	4
	.	.	.	.	.

A gondolatmenet így folytatható:

- a) Kiemelem az új rendszer 1-esét és 3-asát,
- b) az így kapott 0-1-2-höz (az általuk jelölt egységnyi távolságban) leteszem a még újabb 3-ast és 4-est, s ezzel elkészül az elsőnél négyszerte nagyobb rendszer,
- c) de ezt újra és újra megtehetem, a sor tehát folytatható a végtelenségig.

Ha a 3-ast és a 4-est emeli ki, és az egyiket a 0 és 1 közé, a másikat pedig az 1 és 2 közé helyezi (pontosan a középre), kész a felényi nagyságú rendszer:

régi:	0	1	2	3	4
	.	.	.	.	.
új:	0	1	2	3	4
	.	.	.	.	.

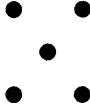
Gondolatilag megfogalmazva:

- a) Leemelem a 3-ast és a 4-est,
- b) egyiket a 0 és 1 közé, másikat az 1 és 2 közé teszem fél-fél távolságra, így elkészül az első rendszer négyszerte, a második kétszerese kisebb változata,

c) ezt a ténykedést — elméletileg — szintén vég nélkül folytathatom, de még akkor sem juthatok el a 0-hoz.

Ha valaki annak a megfigyelése alapján, hogy a Nap sohasem kel fel, és sohasem nyugszik le a nap ugyanazon időpontjában, az 1 napot inkább a Nap e napi delelésétől annak másnapi deleléséig, vagyis a napi legrövidebb árnyéktól a következő napi legrövidebb árnyékig mérte, könnyen eljuthatott arra a következtetésre, hogy a Nap múlt évi leghosszabb és ez évi leghosszabb árnyéka közt kb. 364 nap telik el, s ez — elméletileg — szépen illik a Hold 13-szori megújulásához szükséges napokhoz, hiszen 13-szor 28 éppen 364-et tesz ki.

A világegyetem teremtett voltát, az isteni végtelenségét, az anyagi végességét a papok két — csúccsal összefordított — háromszög bemutatásával „bizonyították”.



A felső háromszögről azt állították, hogy az az „elsődleges Forma”, az alsó pedig annak csak a „megtestesült mása”. Az egyiptomiak ósidők óta ismerték a derékszögű háromszög 3 : 4 : 5 oldalarányú formáját.

A 3 búzaszemből kialakított háromszög újabb 3 búzaszem felhelyezésével a következőképpen alakítható:



Ha valaki a 3 magocska ilyen felhelyezésével megfelezte a 3 oldalt, ezzel 4 egyforma — kiindulásihoz hasonló, de annál négyszerte kisebb — háromszöget kapott. Az oldalak osztásával keletkezett felső kis háromszögon ugyancsak elhelyezhetett 3 búzaszemeskét — természetesen „analóg” módon —, és rájöhett, hogyha a végtelenségig folytatná is ezt a műveletsort, a keletkező legfelső kis háromszög még akkor is *anyagilag létező* maradna. Nincs tehát „elsődleges”, az anyagtól független „abszolút Forma”, az emberi értelem minden ilyesmit az anyagilag is meglévőből vonatkoztatott el.

Arra is korán rájöttek, hogy soha, semmi körülmények közt sem szabad összekeverni a zenei hang és a hangköz fogalmát. Egy önmagában álló szám — amikor a húron hangot jelöl — mindig azt határozza meg, hogy a 0-ig hány egységnyi részecskének kell lennie. A zenei hangnak tehát nincs „körzete”, sem föl-, sem lefelé nem mozdítható el következmények nélkül, még akkor sem, ha az elmozdulás olyan kicsiny, amit a fül érzékelni képtelen. Egy-egy — egymással viszonyba állított — számpár viszont a hangköz nagyságát rögzíti, mégpedig akkor a legvilágosabban, amikor mind a két számot a lehető legkisebb alakban nevezzük meg. Ha az ilyen — legkisebbre hozott — „tört” számlálója a nagyobb, úgy a hangközöt felfelé, ha meg a nevezője, akkor lefelé kell elképzelnünk. A 30-as szám egymagában azt jelenti, hogy, az ennyi vagy több egységre osztott húron, az általa meghatározott hang a 30. osztási ponton található, a 30/40 (30 : 40) számpár pedig azt, hogy az általa megadott hangköz első határhangja (a kisebbik szám) a magasabbik, s a két hang közt akkora a távolság (a zenei intervallum), mint bármilyen 4 egységre osztott húron a 3-as és a 4-es osztási pontok közötti!

Innen pedig kézenfekvő a következtetés: Ahogyan nincs anyagiság nélkül elképzelhető „elsődleges Forma”, éppen úgy nem létezik „abszolút harmónia” sem. Számos — szerkezeti harmóniát megvalósító — zenei rendszer készült már eddig is, és még nagyon sok készül ezután, igazán jónak azonban csak az tekinthető, amelyikben az „ugyanaz és mégsem ugyanaz” érzetet keltő két, 1 : 2 viszonyú, határhang közé a két, 3 : 4 nagyságú, hangköz az alábbi három lehetőség egyike szerint helyezük el:

$$\begin{array}{cccc} 12 & - & 9 & - & 8 & - & 6 \\ 16 & - & 12 & - & 9 & - & 8 \\ 18 & - & 16 & - & 12 & - & 9 \end{array}$$

Ezt a három „harmóniavázat” pedig úgy kell kitölteni, hogy a — legfelső esetben — a 12-9 közé helyezendő hangok a 8-6 közé helyezendőekkel, egymás közt is, a 3 : 2

arányt mutassák. A középső alkalmazásakor a 16–12 és a 12–9 közé szánt hangoknak a 4 : 3 viszonyt kell mutatniuk. A harmadik eset 16–12 és 12–9 számpárai köztieknek pedig szintén a 4 : 3 szerint kell lenniük.

A legmagasabb rendű „harmónia” azonban az lesz, amikor a két — egymástól 1 : 2 távolságban levő — határhang közé valakinek nem egy, de két vagy több skálát sikerül majd beépítenie, sőt egy új, bonyolultabb rendszerbe több régi, egyszerűbb szisztémát sikerül beolvasztania.

A tennivaló — egy olyan új zenei rendszer megalkotásához, amelyikben az időszámítás és a muzsika ötvöződik össze egyetlen struktúrává — a következő: először olyan 4 szomszédhangot kell produkálni, amely a Hold teljes fényváltozásának egynegyedét, vagyis a „hetet” jelképezheti. Erre a 9 : 8 : 7 számviszonyok által kifejezhető 2 „nagyásod” a legalkalmasabb, mert ha 27 : 24 : 21 alakúra bővítjük őket, s a 28-at kezdőhangként fűzzük hozzájuk, a keletkező szerkezet valóban a csillagászati hét tökéletes zenei jelképe lehet.

Ebből aztán ez a két sor formálható:

a) „szétválasztott tetrachordokkal”:

k:	3	9	9	7	2	6	6	
he:	84	81	72	63	56	54	48	42
hk:	28/27	9/8	8/7	9/8	28/27	9/8	8/7	
n:	cisz	d	é	fisz	gisz	a	h	cisz

(ahol: k=különbség húregységben kifejezve; he=húregység; hk=a hangközök viszony-  
számmal kifejezett nagysága; n=mai ábécés-név)

b) „összekapcsoltan elhelyezett tetrachordokkal”:

k:	4	12	12	3	9	9	7	
he:	112	108	96	84	81	72	63	56
hk:	28/27	9/8	8/7	28/27	9/8	8/7	9/8	
n:	gisz	a	h	cisz	d	é	fisz	gisz

Ha a 128 egyenlő részecskére osztott fogólapon pontosan megjelöljük mind a két számsort (a 128-as kalibráció készítési módja a felezési elv alapján: 1–2–4–8–16–32–64–128) és megszólaltatjuk őket, észrevesszük — amint már az egyiptomiak észrevehették —, hogy mind a kettő igazi „éji zene”, éppen olyan bágyadt fényű, mint maga a Hold, az éjszaka „éji vándora”...

Ilyen esetben a fényes nappalt jelképezheti az a sor, amikor a 28/27 kerül felülre.

Ha az évet nem 12 — egyenként 30 napos — hónapra osztanánk (mint pl. a „két-folyó-völgyében”, a sumerek földjén), és nem is 13 — egyenként 28 napos — hónapra, hanem 10 — egyenként 36 napos — „ciklusra”, úgy a „nappal zenéjének tetrachordja” ez lehet:

k:	4	4	1	
he:	36	32	28	27
hk:	9/8	8/7	28/27	
n:	é	fisz	gisz	á

A két újabb sor is

a) „szétválasztott tetrachordokkal”:

k:	12	12	3	9	8	8	2	
he:	108	96	84	81	72	64	56	54
hk:	9/8	8/7	28/27	9/8	9/8	8/7	28/27	
n:	á	h	cisz	d	é	fisz	gisz	á

b) „összekapcsolt tetrachordokkal”:

k:	16	16	4	12	12	3	9	
he:	144	128	112	108	96	84	81	72
hk:	9/8	8/7	28/27	9/8	8/7	28/27	9/8	
n:	é	fisz	gisz	á	h	cisz	d	é

Ezek után a 128-as kalibrációval rendelkező zeneszerszám helyett olyan új hangszert kellett készíteni, amelyiken a húr 1/8-dal hosszabb lesz, hogy a mértékegységet se kelljen megváltoztatnia a 144 esetében.

A papok az időszámítás ugyancsak egy használatos egységéhez, a 30 napos hónapoz kalkulált, különösen a sumereknél kedvelt hangrendszert is isteni eredetűnek tartották. Pedig annak „östetrachordja” minden bizonnyal úgy készült, hogy a kíséreltetgető ember a teljes húrt 1-nek vette, alaphangnak tekintette, aztán felelgetni kezdte. Közben persze mindent megfigyelt, összehasonlított és mérlegelt, s végül megállapította, hogy minél rövidebb a hangzó húrrész, annál magasabb a keletkezett zenei hang (ha az egyéb feltételek nem változnak!), továbbá, hogy a viszonyba állított két szám esetén is törvényszerűség állítható fel, éspedig: minél kisebb a viszonyban álló két egymás mellett szám, annál nagyobb hangköz kifejezésére szolgál, s ennek a fordítottja is igaz. Egy 16 egyenlő részre osztott húron pl. 1-től 7-ig egyre kisebbedő ugrások, 7-től 16-ig pedig egyre kisebbedő lépések vannak. De azt is észrevette, hogy a 16-tól a 8-ig, 14-től a 7-ig, 12-től a 6-ig, 10-től az 5-ig két-két „ugyanaz és mégsem ugyanaz”-féle hang található, ugyanolyan, mint a csak két részre felezett húron a 2-től az 1-ig, s hogy egy befejezett sornak egy-egy ilyen 1 : 2 viszonyú „intervallumban” kell elhelyezkednie.

Ha valaki az emberi kéz 5 ujját nem osztási pontoknak, hanem — mert vastagságuk van — kicsiny hangközöknek jelképezte, s bal kezét úgy fordította tenyérrel maga felé, hogy jobbjának mutatójával a bal kéz hüvelykjétől balra bökven mondott 15-öt, így tehát a 16 a hüvelyk és a mutató, a 17 a mutató és a középső, a 18 a középső és a gyűrűs, a 19 a gyűrűs és a kisujja közé, a 20 pedig a kisujjától jobbra került. Ezt aztán, hogy biztos legyen benne, fordítva is megismételte:

— 15—16—17—18—19—20  
20—19—18—17—16—15—

De ezeket a parányi hangközöket nem tudta egy csak 16 részre felezetett húron megszólaltatni, s minthogy a húrt hosszabbá sem tehetta, ezért 32 egységre kellett továbbosztania. Így már gyakran eljátszhatta ezt a 6 hangú (5 közül) sorocskát, s amikor már megszokottá vált, kombinálgatni kezdett, végül különösen feltűnt neki az a lehetőség, amikor a 20—15 határhangok közé a másik két hang így került:

20—18—16—15

A különbségek ugyanis 2+2+1-et, vagyis egész+egész+felet tettek ki, ami 10 : 9, 9 : 8 és 16 : 15 szampárokkal volt kifejezhető, s ráadásul a 20—15 nagyságú két határhang a 4 : 3, a 20—16 távolság pedig az 5 : 4 arányt mutatta. Így jött létre tehát a (mai névvel) *g-á-h-c* . . .

A teljes sor megszerkesztése már „rutinmunka” volt, s pár perc múlva ez állt a sumer „kutató” előtt:

k:	6	6	—	54	—	48	—	45	+++	40	—	36	—	32	—	30
he:	60	—	54	—	48	—	45	+++	40	—	36	—	32	—	30	
hk:	10/9		9/8		16/15		9/8		10/9		9/8		16/15		16/15	
n:	c	—	d	—	é	—	f	+++	g	—	á	—	h	—	c	

(Azért lett 60 az alaphang, mert közben el kellett tüntetnie azt a szépséghibát, amit az okozott, hogy 30-as alaphang esetén a 22 1/2 lett volna az elválasztás alsó hangja. Ezt pedig csak a húr további felezésével oldhatta meg, éspedig úgy, hogy a 64 húregységből „lehagyta” a 64—60-at . . .)

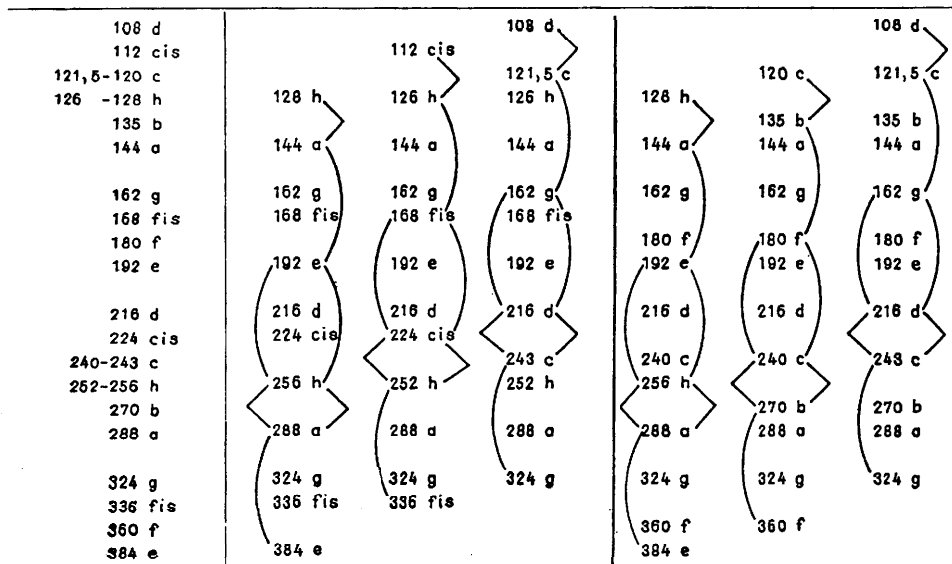
Egyiptomban az volt a kérdés, vajon sikerül-e megtalálni azt az alaphangot jelentő számot, amelyre a bonyolult szisztémát fel lehet építeni. A síklapok által határolt testek arányait nevezetesen egy olyan négyzetalapú gúla alapján, amelynek felszíne és térfogata azonos számot, 384-et tett ki (a gúla adatai: alapél = 12, testmagasság = 8, az oldallap magassága = 10 egység. Egy olyan konstrukció ez tehát, amelyikben a 3 : 4 : 5 oldal-arányú derékszögű háromszögnek is fontos szerepe van.), létrejött az alábbi logikai konstrukció. (2. ábra; lásd 510. old.)

Azok között, akik ezt a lényegre szorító rendszeralkotási feladatot figyelmesen olvasták el, bizonyára akadnak olyanok, akik, a „természeti alapokon nyugvó harmonikus rendszer” autenticitásának kétségbevonásán túl, az alábbiak megfogalmazásától sem félnek:

a) Bárdos Lajos „Természetes hangrendszerek” c. tanulmányának már első mondata sem fogadható el helytállónak, mert — miként azt a felhozott példákban is láthattuk — többféle, mondhatnánk számtalan „természeti alapokon nyugvó”, matematikailag is pontosan meghatározott, egymástól gyakran lényegesen különböző hangrendszer létezett és létezhet. Akik tehát az összegyűjtött folklóranyagot úgy válogatják meg és helyezik rá az európai körülmények közt kialakult vonalrendszerre, hogy intervallumainak az egyenlően osztott tizenkétfokúságtól való eltéréseivel mit sem törődnek, azok szinte

## 2. ábra

## Egyiptomi „enharmónia” készítése



**Megjegyzés:** Bal oldalon a  $28 : 27 : 24 : 21$  alaptetrachord  $28/27 = 63$ ;  $7/8 = 231$ ;  $8/9 = 204$  centes hangközei, jobb oldalon a  $20 : 18 : 16 : 15$  alaptetrachord  $9 : 10 = 182$ ;  $8 : 9 = 204$ ;  $15/16 = 112$  centes hangközei szerepelnek.

tudományos hamisítást követnek el, mert csak így — csakis így — válhat lehetővé annak feltételezése, hogy „a föld legkülönbözőbb pontjain léteznek” „fajtól, tértől, időtől függetlenül” a leghasonlóbb melodikai alapelemek. Olyan dallamok, mint azok, amelyek pl. a  $24 - 21 - 18 + 16 - 14 - 12$  húrosztási pontokkal jelölhetők (vagyis a délkelet-ázsiai ún. felezett kvartos sorra épülnek), csak akkor rögzíthetők a püthagoraszi rendszer továbbfejlődéséből keletkezett hangjegyrásunkkal, ha különleges jeleket is használunk, s a hangközöket viszonzyszámokkal vagy centekben kifejezve is meghatározzuk.

b) Sokkal inkább hihető az, amit az ókori zenész-matematikusok tanítottak, nevezetesen, hogy az emberi hallás, még a legkifinomultabb is, képtelen egy-egy sajátos zenei rendszer hangközeinek matematikailag pontos meghatározására, mint azoknak az állítása, akik így érvelnek: „a hangtan... a hangközöket (hangviszonyokat) általános érvényű arányszámokkal jellemzi, s ezekkel laborálva lépten-nyomon olyan újabb érvényű arányszámokhoz jut, amelyekről mint számokról sincs semmiféle elképzelésünk”<sup>5</sup>, hiszen minden hangrendszer legelemibb követelménye a matematikailag pontos meghatározottság, s az összehasonlító zenetudomány egyik legfontosabb feladata éppen az, hogy a szükségszerűen létező, az egyes szisztémák lényegéből fakadó különbségeket is meghatározza, érzékelhetővé, összehasonlíthatóvá és érthetővé tegye.

c) Az olyan zenefolklorisztikai elképzelés és gyakorlat, amely a zenei rendszeralkotás időbeni fejlődésének illusztrálására a közelmúltban restaurált gregorián dallamokból kiollózott részleteket, valamint a múlt században elkezdett népzenei gyűjtések egyes dallamait, sőt azoknak is csak a töredékeit, teszi meg „szisztémáknak”, s az így létrehozott és bizonyos kronológiai sorrendbe képzelt „infrapentaton” csoportokról, bizonyos „ambókról”, „ternókról”, „kvaternókról” stb. tárgyal úgy, mintha azok az emberiség zenei fejlődésének „fajtól, tértől, időtől” független — szinte hangról hangra szükségszerűen megteendő — lépcsőfokai lettek volna vagy lennének, ma már teljesen tudománytalanok és a történelmi valósággal szöges ellentétben állónak tekintendő.

d) Ha az ilyen — és ehhez hasonló — hangrendszertani konklúziók, mint pl. ez — „Keleti eredetű népzeneink a maga sajátos útjait járva a Nyugat más forrásokból eredő,

<sup>5</sup> Bodon: I. m 3.

táplálkozó zenéjével azonos végeredményekhez jutott. Nem is lehet ez másként, hiszen a hallásnak egyének, népek, fajok fölött álló törvénye egy és oszthatatlan”, illetve: „... a természetes-öszönös melodika az akusztikus kvintrokonság és a beszédszerű félhangközelség — vagyis természet és Ember — közös művének bizonyul”<sup>8</sup> — igazak lennének, úgy vajon honnan van az, hogy a világ — lélekszámát tekintve jóval — nagyobbik felén még ma is az európaítól lényegesen eltérő hangrendszeralkotási alapelvek érvényesülnek, s olyan ősi szisztémákban gondolkodnak és muzsikálnak, amelyek éppen annyira „természeti” alapokon nyugvók, mint akár maga az a szisztéma, amely a megszerkesztendő skála első, negyedik és ötödik hangjaira épült 4 : 5 : 6 viszonyú („akusztikus tisztaságú”) dūr- és moll- hármasokkal dicsekszik.

De, hogy a továbbiak miatt természetesen nekünk is szinte axiómaként kell elismernünk néhány (könnyen igaznak tartható) feltételezést, mint pl. azt, hogy bizonyíthatóan hosszú időnek kellett eltelnie addig, amíg kialakult az, amit a mai terminológia szerint dalolásnak, illetőleg hangszerjátszásnak tekinthetünk. (Hogy melyik létezett előbb vagy fejlődött gyorsabban, felesleges és meddő vitára vezethetne csupán, s mellékvágányra vinne bennünket.)

És azt is kétségtelennek kell tartanunk, hogy mielőtt az első, még primitív, de már aritmetikusan meghatározott zenei rendszer megszületett, azt rengeteg tapogatózásnak, botladozó kísérletegetésnek, éves összevetésnek kellett megelőznie, azonban már az ilyen rendszerek megalkotói is pontosan abban tévedtek, amiben Helmholtz és követői, nevezetesen: aritmetikus egyezéseket tekintettek intervallumok azonos nagyságának, tehát egész, illetőleg fél távolságoknak tartották azt, ami centekben kifejezve nagyon is eltért attól, amit a 200 és a 100 jelöl.

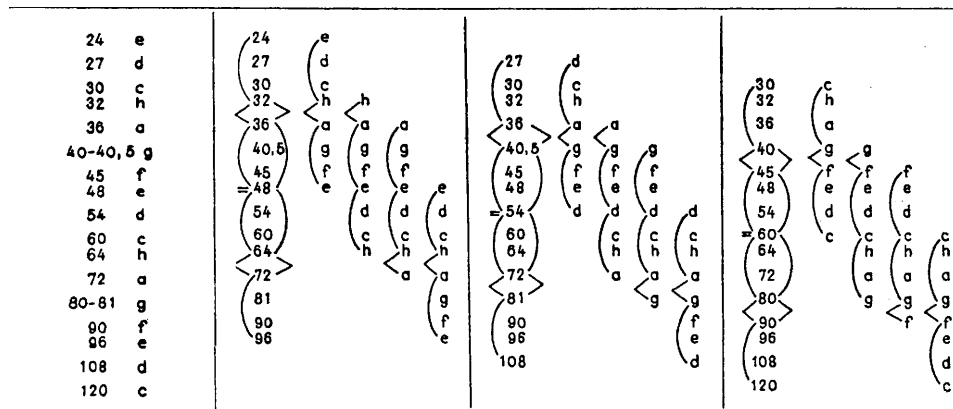
A zenész-matematikusok vagy matematikus-zenészek (akik az építészettől a csillagászatig — ügyezőlván — mindennel foglalkoztak), Mezopotámiában is — mint mindenütt — kísérletezgetve számoltak, s mielőtt valamit megcsináltak, szintén alaposan átgondolták a legcélravezetőbb lehetőségeket.

Időszámításuk — mint ismeretes — 360 naps naptári évekkel, s azon belül 12 — egyenként 30 naps — hónappal (6 „ikerhónappal”) operált, de a naptári és a csillagászati év különbségét is figyelembe vették, s 6 évenként iktattak közbe egy-egy szökőhónapot. A matematika történetéből azt is tudjuk továbbá, hogy a teljes körvonalat — melyre a sugártávolság hatszor mérhető fel, szintén 360°-ra osztották, s arról is sokat hallottunk, hogy egész számrendszerük a 6-os és a 10-es sajátos keveréke volt. Vajon miért?

Ha nem is a teljes igazságot, de egy fontos részbizonyítékot az alábbiak jelenthetik talán:

### 3. ábra

#### Sumer zenei rendszerek I.



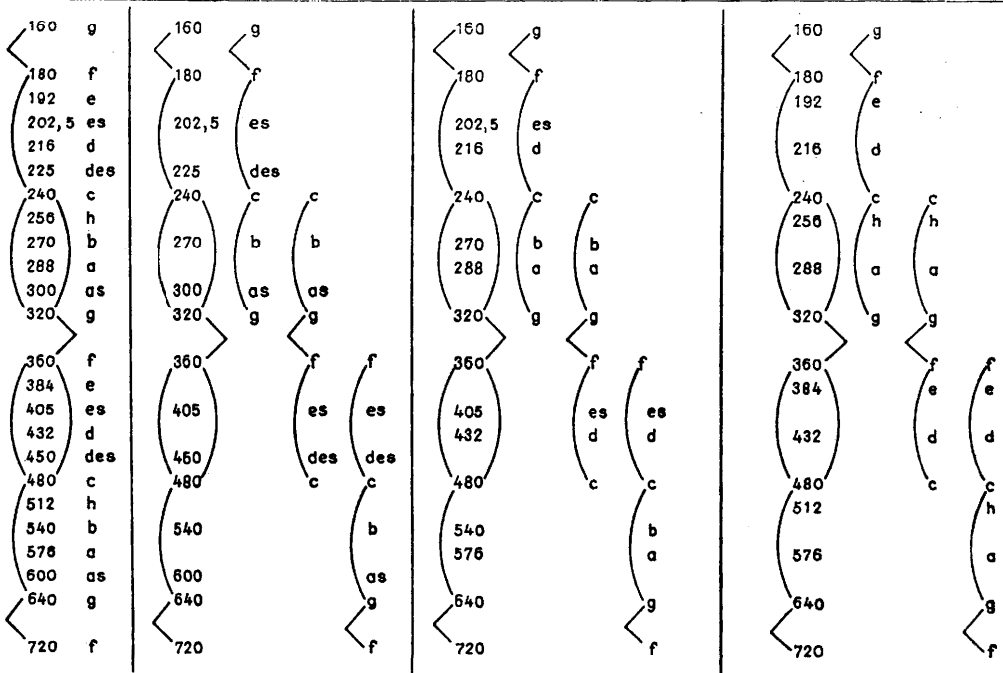
**Megjegyzés:** Fenti szisztémában a 20 : 18 : 16 : 15 alaptetrachord  $9/10=182$ ;  $8/9=204$  és  $15/16=112$  centes hangközei szerepelnek. Mind a *mi*, mind a *re*, mind pedig a *do* rendszer 2—2 oktávós.

\* Bodon: I. m. 97.; Bárdos: I. m. 89.

Induljunk ki abból, hogy a 16 részre osztott húr 10–9–8–7 jelű hangjaiból (a 8–7 távolságot megfelelőzén) egy 10–9–8–7 1/2 szerkezetű tetrachord szerkeszthető, s hogy ezt 6-szorosa bővítve, majd a kapott tetrachordot fölfelé — a „szétválasztás” szabálya szerint — megkettőzve a 60–54–48–45+40–36–32–30 *c–d–é–f+g–á–h–c* nevezetes sorhoz jutunk, amiből a 3. ábra szerinti teljes rendszer formálható. Am a 60-as szám hatszorosáról is kiderülhet, hogy nemcsak a naptári napok számával vagy a teljes körvonal 360°-os beosztásával lehet azonos, hanem a közös alaphangra „transzponált” *do, ré* és *mi* rendszerek egyik határhangját is szolgáltatathatja. A 4. ábra ezt a nem éppen „természetesen” kalkulált, de nagyszerű szisztémát ábrázolja. (Megjegyzendő, hogy mind a 60-nal kezdődő alapsoron, mind pedig a 360-nal kezdődő „enharmonikus” rendszeren az általuk meghatározott hangok a 2–2 oktávus „kisebb rendszerek” centrumát, a teljes húr hosszúság felét jelentik!)

4. ábra

*Sumer zenei rendszerek II.*



Am még az ilyen — nyilvánvaló — összefüggéseknél sem szabad megállnunk, mert a 360 hatszorosánál, vagyis a 2160-nál egy még ennél is nagyobb zenei és matematikai „szenzáció” várhat ránk, hiszen itt egyetlen oktáv két határhangja közé tömöríthető mind a 3–3-féle „hyper”-, „alap”- és „hypo”-sor, és ez a csillagászati, időszámítási, geometriai és zenei szintézis — minden valószínűség szerint — már az i. e. 3. évezredben készen állhatott... (5. ábra!)

Ezek után — úgy vélem — bizonyítottnak tekinthető, hogy

a) Nincs — mert egyszerűen nem lehetséges — a „természet” kizárólagos működése folytán előállott zenei rendszer, de még csak egyetlen, teljesen magányos zenei hang sem: minden ilyen a kísérletezgető, megfigyelgető, összehasonlító és annak alapján kalkuláló emberi értelem hozott létre.

b) Nem minden zenei rendszer volt „harmonikus”. Csak azt tekintették annak, amelyben az oktávnyi szakaszt úgy töltötték ki, hogy a benne elhelyezkedő kvarton belüli han-

## 5. ábra

## Sumer zenei rendszerek III.

1440	f	f	f	f	f	f	f	112	1440
1536	e	e	es	es	es	es	es	92	1536
1620	es	es	d	d	d	d	d	112	1620
1728	d	d	des+	des+	des+	des+	des+	70	1728
1800	des+	des+	c+	c+	c+	c+	c+	22	1800
1822,5	des	des	c	c	c	c	c	90	1822,5
1920	c+	c+	ces	ces	ces	ces	ces	22	1920
1944	c	c	h	h	h	h	h	70	1944
2025	ces	ces	b	b	b	b	b	20	2025
2048	h	h	a	a	a	a	a	82	2048
2160	b	b	os+	os	os	os	os	112	2160
2304	a	a	os	os	os	os	os	70	2304
2400	os+	os	g+	g	g	g	g	22	2400
2430	os	os	g	g	g	g	g	90	2430
256	g+	g	ges	ges	ges	ges	ges	22	2560
2592	g	g	f	f	f	f	f	70	2592
2700	ges	ges						112	2700
2880	f	f							2880

Megjegyzés: A jobb oldali oszlopban közölt centértékek viszonyszámai:

$$\begin{aligned}
 112 &= 15/16 & 70 &= 24/25 \\
 92 &= 128/135 & 22 &= 80/81 \\
 90 &= 243/256 & 20 &= 2025/2048
 \end{aligned}$$

gok egymásnak megfelelői „egybekapcsolt” módon szintén a kvartviszonyt mutatták, „szétválasztottan” pedig kvintviszonyban álltak.

c) Bizonyos „tudat alatt működő” – főleg kihagyásos – „kvintrács” azonban sem itt, sem pedig – mint majd látni fogjuk – a püthagoraszi rendszerben nem létezett, hiszen akkoriban még a „kanonikoszok” is a „felezés elvét” ismerték és alkalmazták csupán.

További bizonyítékot az ógörögöknél találhatnak, akik a zenei rendszeralkotás terén is sokrétű eredményt produkáltak. Még a fennmaradt (tehát el nem pusztult vagy pusztított) „minta-tetrachordok” száma is olyan nagy, hogy biztos állíthatjuk: minden számottevő matematikus-zenészük megalkotta a maga egy vagy több „harmóniáját”, s azokban a legfantasztikusabbnak tekinthető képződmények is megtalálhatók, jöhetnek már Püthagorasz és tanítványai kialakították az olyan konstrukciós alapelveket, amelynél csak egyféle „tonosz”, mégpedig az oktávba helyezett két kvart, valamint az oktáv különbségét kitevő 8 : 9 viszonyú nagyszekund fordult elő, ami az egyes sorok rendszeren belüli forгатását tette teljesen problémamentessé.

Mint hogy egy ilyen – a 256/243 – 9/8 – 9/8 viszonyszámokkal kifejezett – püthagoraszi tetrachordot ma is jól ismerünk, a teljes sort a 486 – 432 – 384 – 364 1/2 + 324 – 288 – 256 – 243 c – d – e – f – g – a – h – c alakban restaurálhatjuk. (Az 512-es kalibráció mellett az 512 – 486 közti „limma”, vagyis a 256/243 nagyságú püthagoraszi „kisszekund” marad vissza.)

E püthagoraszi sor, valamint a már ismert sumer c-sor egybevetésénél aztán az a meglepő (az eddigi hangrendszertani elképzelésekkel ellentétes) tény is kiderül, hogy tulajdonképpen nem a tetrachordokat kitöltő 2 – 2 hang egyike, nevezetesen a terchang, kerül magasabbra, hanem a „harmóniaváz” mind a 4 hangja süllyed egy-egy kommával (22 centtel) mélyebbre:

$$\begin{aligned}
 P: & 486 - 432 - 384 - 364,5 + 324 - 288 - 256 - 243 \\
 S: & 480 - 432 - 384 - 360 + 320 - 288 - 256 - 240
 \end{aligned}$$

A legegyszerűbb teljes püthagoraszi rendszert – az ún. „systema teleion ametabolon”-t vagyis a „változtatlant” – a 6. ábra szemlélteti. A hasonló sumer szisztémával összehasonlítva világosan megfigyelhető, hogy a görögöknél azért cserélődött fel a „hypo”- és „hyper”-skálák helye, mert csak egy „elválasztást” használtak, amely így mind a három azonos fajtájú sornál közössé vált.

A püthagoraszi „systema teleion metabolon” (a „változtatható”) egy változós megoldását a 7. ábrán láthatjuk. Már most észrevehető a számok feltartóztathatatlan növe-

6. ábra

Püthagoraszai rendszerek I.  
 („Systema teleion ametabolon”)

204	576	a	
204	648	g	
90	729	f	
90	768	e	
204	864	d	
204	972	c	
90	1024	h	
204	1152	a	
204	1296	g	
204	1458	f	
90	1536	e	
204	1728	d	
204	1944	c	
90	2048	h	
204	2304	a	
204	2592	g	

Megjegyzés: A centekben megadott értékek viszonzyszámokkal:  
 204=8/9                      90=243/256

7. ábra

Püthagoraszai rendszerek II.  
 („Systema teleion metabolon”)

„Egyváltozós”

„Kétfváltozós”

204	1536	e	
204	1728	d	
204	1944	c	
90	2048	h	
114	2187	b	
90	2304	a	
204	2592	g	
204	2916	f	
90	3072	e	
204	3456	d	
204	3888	c	
90	4096	h	
204	4608	a	
204	5184	g	
90	5832	f	
90	6144	e	
114	6561	es	
90	6912	d	
204	7776	c	
90	8192	h	
114	8748	b	
90	9216	a	
204	10368	g	
204	11664	f	
90	12288	e	

Megjegyzés: A centekben megadott értékek viszonzyszámokkal:  
 204=8/9                      114=2048/2187                      90=243/256

kedése, amit az újabb és újabb kvartok, illetőleg kvintek bevonása okoz, a bonyolultabb szisztémák esetében tehát a „csillagászati” nagyságrend sem okozhatna meglepetést. Az ilyen mikroszkopikus húrosztást — természetesen — gyakorlatilag megvalósíthatatlannak kell tekintenünk. A következő táblázatot — mely a 13 fokú püthagoraszai rendszert illusztrálja (8. ábra) nem is azért közlöm, mintha csak egy pillanatig is azt gondolnám, hogy az ókor rendszeralkotóinak ilyen megoldhatatlan feladatokkal kellett volna bajlódniuk, hanem azért, hogy kétségtelenné tegyem: a rendszeralkotónak még a legnagyobb számokról is van „elképzelése”, ha azoknak a meghatározását — az objektív igazság érdekében — szükségesnek tartja.

A püthagoreusok azonban ahelyett, hogy az aritmetika nagy számaiba „vesztek volna bele” (jóllehet a püthagoraszai komma 531441/524288-os meghatározása jóval a határokon belül maradt!), egy olyan „átértelmezés” geometriai módszert alakítottak ki és használtak, ami a legnagyobb mérvű általánosítást tette lehetővé. Egyik ötletes sémájuk pl. ez volt:

## Püthagoraszii rendszerek III.

(13 fokú „enharmónia”)

90	373248 f	l	s	f	m	r	d	t	l	s	f
114	393216 e										
90	419904 es	s	f	r	m	r	d	t	l	s	f
114	442368 d										
90	472392 des	f	r	d	t	l	s	m	r	d	t
90	497664 c	m	r	d	t	l	s	f	m	r	d
24	524288 h										
90	531441 ces	r	d	t	l	s	f	m	r	d	t
90	559872 b										
90	589824 a	d	t	l	s	f	m	r	d	t	l
114	630016 os										
90	663552 g	t	l	s	f	m	r	d	t	l	s
114	708598 ges										
90	746496 f	l	s	f	m	r	d	t	l	s	f

Megjegyzés: A centekben megadott értékek viszonzyszámokkal:

114=2048/2187      90=243/256      24=524288/531441 („püthagoraszii komma”)

- A teljes húr hossza 1, amely a „H”-t adja (1 : 1).
- Ennek a felezési pontján a „h” található (2 : 1).
- Ezt a „h”-t produkáló húrrészt 4-nek értelmezvén, s a fölötte levő szakaszt negyedelvén, 3-nál a felső „é” keletkezik (4 : 3).
- Az így kapott „é”-t 1-nek gondolva, s tőle ugyanakkora szakaszt lefelé mérve az alsó „é”-hez jutunk (1 : 2).
- Ezt az alsó „é”-t 4-nek véve, s a fölötte rész negyedelve, a 3-as osztási pontnál az „á” lesz (4 : 3).
- Az elkészült h — é<sup>1</sup> — é — á „harmóniaváz” mintájára rögzíthető először az á — d<sup>1</sup> — d — g, majd pedig a g — c<sup>1</sup> — c — f szerkezet.

Ha ebből a teljes „systema teleion ametabolon”-t akarták kifejleszteni, akkor az „á”-tól az alsó „Á”-t (proslambamenos), a „g”-tól a „G”-t (gamma) jelölték ki 1 : 2 aránnyal, aztán pedig az „f”-tól a felső „f”-et, a „g”-tól meg a felső „g”-t határozták meg egyszerű felezéssel. A teljes „változatlan” rendszert tehát a G — Á — H — c — d — é — f — g — á — h — c<sup>1</sup> — d<sup>1</sup> — é<sup>1</sup> — f<sup>1</sup> g<sup>1</sup> — á<sup>1</sup> tette ki, s erre vitték fel — a 9. ábrán bemutatott módon — az összes „hyper”-, „alap”- és „hypo”-sort.

Amikor viszont az „egyváltozós” szisztéma (a „metabolon”) megszerkesztése volt a cél, akkor a három „alapképlet” (a h — é<sup>1</sup> — é — á, az á — d<sup>1</sup> — d — g és a g — c<sup>1</sup> — c — f) elkészülte után még a „b”-t is meg kellett keresniük az „f” fölötti 4 : 3 aránnyal.

A „kétváltozós” rendszer csak annyiban különbözött ettől, hogy egy 3 egyenlő részre osztott (helyesebben 3 egységnyi) húron kezdték el a munkát, mert így 2-nél a „fisz”-t kapták, a továbbiakban aztán minden úgy történt, mint az előzőnél (10. ábra).

Az egyenlően osztott tizenkétfokú rendszer kialakulása szempontjából oly döntően fontossá vált püthagoraszii szisztémák közül a 13 fokút valószínűleg ezzel a sémával konstruálták meg:

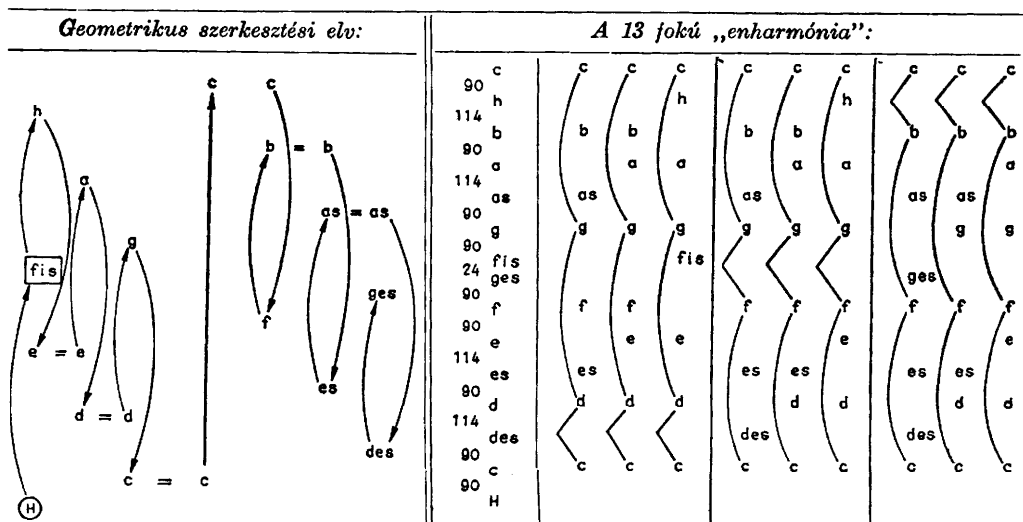
- A 3 egységnyi teljes húron 2-nél a „fisz” áll (3 : 2).
- A „fisz”-t 4-nek véve, s a fölötte levő szakaszt negyedelve, 3-nál a „h” van (4 : 3).
- Az így kapott „h”-t 2-nek értelmezve, a felette levő húrrészt megfeleztve, s egy ilyen félszakaszt a „h”-től lefelé mérve, az „é” keletkezik (2 : 3).
- Ezzel a — felfelé 4 : 3 kvarttot, lefelé 2 : 3 kvintet mérő — sémával kapták meg aztán a teljes c-desz-d-esz-é-f-gesz-fisz-g-asz-á-b-h-c szerkezetet, amelyre a „hyper”-, az „alap”- és a „hypo”-sorokat a 11. ábra szerint helyezték rá.



11. ábra

Püthagoraszai rendszerek VI.

(A 13 fokú „enharmónia” szerkesztése)



Megjegyzés: H = a 3 egységnyi teljes húr; fis = annak a 2-es osztási pontja.

Az ókor két további magaskultúrája — a sumer és a görög — ilyen bepillantás-jellegű felkeresése után minden újabb érv nélkül készíthetjük már el ezt a — 4 : 5 : 6 arányt szinte misztifikáló — „tisza rendszert” is (13. ábra).

Világosan látható, hogy — bár egyetlen komma eltérés azért fellelhető — a sumer „enharmónia” jellegzetességeit őrzi, s minthogy szintén a legegyszerűbb aritmetikai eszközökkel (a „felezési elvvel”) készíthető el, így pontosan azt a mértékrendszeri tökéletlenséget teszi meg „természettörvénynek”, amelynek kiküszöbölését a püthagoreusok tették lehetővé. Mert sem a 4 : 5, sem pedig az 5 : 6 viszonyszám nem használható egy valamennyire is bonyolult szisztémát létrehozó mértékegységként, mégpedig nemcsak azért nem, mert a náluk sokkal jobban alkalmazható 2 : 3-mal és 3 : 4-gyel — már egészen „rövid távon” is — divergálnak, hanem legfőképpen azért nem, amit propagálói ilyen „dicsérőleg” mondtak el róla: „... a hangoknak ilyen módon való létrehozása mind horizontálisan, mind pedig vertikálisan a végtelenségig folytatható. Ezt a végtelen sok hangból álló hanghalmazt nevezzük tiszta rendszernek.” Ez — véleményem szerint — nem más, mint az immateriálisnak és megismerhetetlennek tartott „egységes egész” fogalmának abszolutizálása, vagyis a legnyilvánvalóbb holizmus, mely, a rendszer objektív fogalmával egybevetve, a legmeggyőzőbb cáfolatot önnön méhében hordozza...

Hogy pedig egy ennyire „tisza rendszerben” muzikálván milyen katasztrofális zenei élményekben részesülnénk, már az alábbi két kis egybevetés is félelmetesen érzékelteti; a c — cisz — d — disz — é — f — f — é — f dallamocska pl. így fest a püthagoraszai (P), az egyenlően osztott tizenkétfokú (E) és a tiszta rendszerben (T):

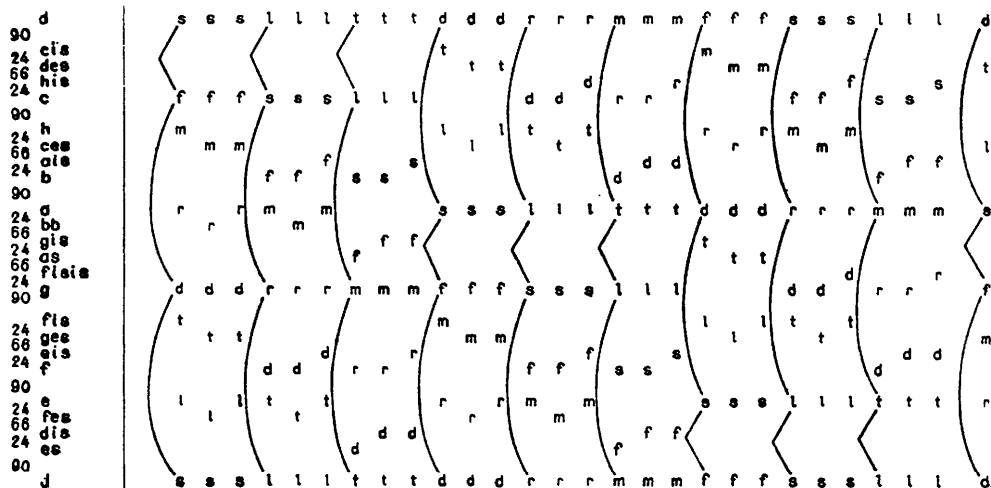
	c	cisz	d	disz	é	f	f	é	f
P:	114	90	114	90	90	---	90	90	
E:	100	100	100	100	100	---	100	100	
T:	92	112	70	112	112	---	112	112	

<sup>1</sup> „Zenei Lexikon”, 1965; „Tiszta rendszer” címszó alatt.

12. ábra

Püthagoraszai rendszerek VII.

(A 23 fokú teljes „enharmonikus” szisztéma)



**Megjegyzés:** Jobbra a legutolsó sorban (függőlegesen!) az ún. „természeti alapokon nyugvó harmonikus rendszer” dó-sora áll. A bal oldali első függőleges oszlop ábécés nevei meggyőzően mutatják azt, hogy ez a szisztéma a püthagoraszai rendszerből származó európai hangjegyzés elveivel kibékíthetetlen ellentétben áll. A mi helyén álló „harmonikus” *fis* és a püthagoraszai *ges* eltérése 2 cent (egy schisma), pontosan akkora, mint az egyenlően osztott tizenkétfokú és a püthagoraszai rendszerek tiszta kvintjei között!

13. ábra

(„A természeti alapokon nyugvó harmonikus rendszer”)

Szerkesztése:		A rá építhető sorok:							
		1	2	3	4	5	6	7	8
		TSD	TSd	TsD	Tsd	tSd	tsd	tsD	tSD
160 g		180 f	192 e	200 es	216 d	225 des	240 c		
204		270 b	288 a	300 as	320 g	360 f			
		180 f	192 e	200 es	216 d	225 des	240 c		
		270 b	288 a	300 as	320 g	360 f			

**Megjegyzések:** T = dúr Tonika      1 = dúr      5 = dór  
 t = moll tonika      2 = mikszolid      6 = eol  
 S = dúr Szubdomináns      3 = dúr-moll      7 = harmonikus moll  
 s = moll szubdomináns      4 = dúr-eol      8 = melodikus moll  
 D = dúr Domináns  
 d = moll domináns

A fenti motívum bé-s tükörképében pedig így alakul a helyzet:

	f	—	é	—	esz	—	d	—	desz	—	c	—	c	—	desz	—	c
P:	90		114		90		114		90		—		90		90		90
E:	100		100		100		100		100		—		100		100		100
T:	112		70		112		92		112		—		112		112		112

(Ha megfontoljuk, hogy a jó hallású zenész a 22 centes szintonikus komma 1/6-át is biztosan érzékeli, úgy az ilyen „rendszerproblémák” gyakorlati fontossága egyszerűen elvitatathatatlanná válik.)

A „harmonikus” vagy „tisztá” rendszer alapvetően használhatatlan terc-mértékeiért bizony meglehetősen sanyarú vigasztalást nyújtanak a „moll-dúr”, a „dúr-moll”; a „dúr-eol” stb. sorok, hiszen azok — a „diatonia secunda” és egyebek sorszerkezeteivel egyetemben — szintén mind a 12 hangértékre transzponálva és tetszés szerint forgatva alkalmazhatók az egyenlően osztott tizenkétfokúságon belül, és még csak véletlenül sem fordulhat elő az, aminek az 1. ábra feladványa értelmében elkerülhetetlenül be kell következnie:

P:	c	—	é	—	gisz	—	hisz (= c)	
	408		408		408			(408 + 408 + 408 = 1224 cent !)
E:	c	—	é	—	gisz	—	hisz (= c)	
	400		400		400			(400 + 400 + 400 = 1200 cent !)
T:	c	—	é	—	gisz	—	hisz (= c)	
	386		386		386			(386 + 386 + 386 = 1158 cent !)

Mert „eszményien tisztá” (vagyis rendszerben maradó) intonálás esetén pontosan 50-szeri ismétlésnél emelkednének a püthagoreusok egy teljes oktávot, már a 28-nál esnének a „tisztá rendszer” hívei ugyanannyit, míg a zongorista vagy organista (még az összhangzattanban teljesen járatlan és szolmizálni sem tudó „natúr-ember” is) biztosan maradna „helyben”.

E dolgozat terjedelmének korlátozottsága miatt egy hosszú sor fontos rendszeralkotási és értelmezési problémát nem érinthetünk, pedig olyan izgalmas kérdések is ott lapulnak köztük, mint pl. a „bartóki diatónia” és a „bartóki kromatika” Lendvai Ernő szerinti értelmezése, s az a belőle levont konklúzió, melyet az ő „Bartók dramaturgiája” c. könyvének utolsó oldalán ekképpen fogalmazott meg: Bárdos Lajos — könyvemhez fűzött értékes megjegyzéseiben — „rámutatott arra, hogy az „akusztikus” skála hangközeiben az egész európai zene kialakulását és fejlődéstörténetét nyomon követhetjük: a kvint után a nagyterc, majd a szeptim, a nóna, később az akusztikus kvart megjelenésének mind-egyikéhez egy-egy zenetörténeti forduló, zenei forradalom évszáma fűződik. Ő figyelmeztetett arra is, hogy az „alfa” és az „ómega” hangzattípus nemcsak rendszertanilag ellentéte egymásnak, de időrendben is a fejlődés két végpontján áll: az „alfa” típus az ősi pentatóniából származik, melynek fokai csupa kvint- és kvartviszonyba fűzhetők; az „ómega” típus a fejlődés másik végpontját jelzi: oldottsága abban nyilvánul meg, hogy már egyetlen kvint-, ill. kvartviszonyt sem tartalmaz.”

Ha ugyanis az „arany metszés” (a Fibonacci-féle számsorral) és a „felhangrendszer” (az alikvotokkal) valóban olyan tudat alatt titokzatosan működő, az európai zene egész fejlődését visszamutatóan és előrejelző végzettségűséggel meghatározó természet-törvények lettek volna és lennének, mint ahogyan azt ők maguk látják és tanítványaikkal is láttatni igyekeznek, akkor az a determinizmus dialektikus materialista elméletének, mely „az összefüggések sokféleségének elismeréséből indul ki”, s azt tanítja, hogy „az anyag valamely fejlettségi szintjén ható törvényszerűségek továbbhatnak egy magasabb szinten is, de az új körülmények között működésük jellege megváltozik” — legalábbis a zenetudomány e szakterületén —, nem felelne meg. De a bizonyításnak, miszerint európai híru zenetudósaink e téren is csak bizonyos áldeterminisztikus koncepciókat kreáltak, melyeknek lényege, hogy maga a megismerő emberi elme képzel bele a jelenségekbe olyan „törvényszerű összefüggéseket”, amelyek léte és érvényre jutása — az adott körülmények közt — egyszerűen lehetetlen, már a várható vitára, illetőleg egy újabb „apológia” témájának kell maradnia.

1. A *deontika* tárgya a „kellések”, a parancsok matematikai logikai vizsgálata. Ennek a fiatal tudományágnak ma már jelentős irodalma van. A *deontika* megalapítója és — egyben — legnagyobb alakja Georg Henrik von Wright.<sup>2</sup> Ennek a tudománynak a gazdag anyagát Loeser „Deontik” c. könyve számos új szemponttal és új gondolattal egészítette ki. Ismeretjük könyvének főbb megállapításait és igyekszünk azokhoz néhány észrevételt fűzni.

2. Milyen célkitűzések vezették Loesert könyvének megírásánál? Korunk a *kibernetikai* forradalom kora. Ma a kibernetika a gazdasági irányítás egyik döntő eszköze. Loeser szerint azonban a modern logika és a kibernetika lehetővé tenné a társadalmi élet *szellemi* (így — többek között — morális) folyamatainak korszerű irányítását is. Az utóbbi tudományos kidolgozása viszont messze elmaradt a gazdasági irányítás elméletéhez képest.

A társadalmi valóság anyagi és szellemi komponensei elszakíthatatlan egységet alkotnak. Egymást kölcsönösen befolyásolják. Ezért a szellemi folyamatok irányítás-elméletének viszonylagos fejletlensége — Loeser szerint — fékezi a gazdasági fejlődést is. Tehát nagyobb jelentőséget kellene tulajdonítani a szellemi folyamatok tudományos irányításának. (20.)

A *deontika gyakorlati* jelentőségét abban látja, hogy — szerinte — a *deontika* képes megadni az elméleti alapokat az ember *erkölcsi fejlődésének* tudományos irányításához. (15.) Könyvét első kísérletnek tekinti marxista filozófiai alapokon nyugvó *deontika* kidolgozására. Olyan *deontika* megalkotására törekszik, amely csökkenti a szintkülönbséget a szellemi és a gazdasági élet irányításelmélete között.

3. Loeser könyvében a következő témákat tárgyalja:

- a) *A deontika jelentősége az erkölcsi fejlődés megtervezése és irányítása szempontjából.*
- b) *A deontika problémáinak történelmi kialakulása és azok megoldásának filozófiai előfeltételei.*

- c) *Az erkölcsi normák levezetésének elvei.*
- d) *Érvényes erkölcsi kategóriák kialakításának elvei.*

e) *A deontika néhány alapproblémája.*  
Az alábbiakban egyenként foglalkozunk ezekkel a témákkal.

#### I. A DEONTIKA JELENTŐSÉGE

4. Miben látja Loeser a *deontika* jelentőségét? Szerinte nem utópia, hanem reális célkitűzés az, hogy *gondolkodó gépekkel* ki lehessen számítani *erkölcsi tulajdonságok fejlődését*, ki lehessen alakítani *optimális erkölcsi rendszereket*, meg lehessen állapítani, hogy *egy adott erkölcsi normarendszer mennyiben hatékony az adott társadalomban* stb.

A cél — szerinte — a társadalmi fejlődés olyan tervezése és irányítása, amely a fejlődés *valamennyi komponensére* kiterjed. Ezzel szemben a polgári társadalmakban még csak a fejlődés *egyes* komponenseinek tervezését és irányítását dolgozták ki.

A társadalom erkölcsi életének megtervezése és irányítása két feladatot jelent:

- a) meg kell határozni azokat a *követelményeket* (erkölcsi normákat), amelyeket a társadalom a szocialista embertípussal szemben támaszt,
- b) ki kell dolgozni a szocialista ember *erkölcsi nevelésének módszereit*.

Amint látjuk, Loeser a *deontikát* nem mint pusztá formális logikai elméletet kezeli, hanem — helyesen — mint az erkölcsi nevelésnek, az egyén és a társadalom formálásának, a társadalmi fejlődés alakításának egyik fontos *gyakorlati eszközt*.

5. Szerinte az első feladat olyan tudományos eljárás kidolgozása, amelynek segítségével a *társadalom fejlődéstörvényeiből erkölcsi magatartási szabályok vezethetők le*. Ennek azonban előfeltétele az erkölcsi szabályok logikai szerkezetének, törvényszerűségeinek pontos ismerete.

Úgy véli, hogy a nyugati kísérletek ellenére, ma még nem áll rendelkezésünkre olyan megfelelő „*normalogika*”, amely kellően feltárná az erkölcsi normák logikai törvényeit. Tekintve, hogy az erkölcsi normák a normáknak egy sajátos fajtát alkotják, helyes elemzésükre — szerinte — csak olyan logika lehet képes, amely kellően figyelemmel van az erkölcsi normák specifikus sajátosságaira.

<sup>1</sup> Franz Loeser: *Deontik. Planung und Leitung der moralischen Entwicklung*. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1966, 292.

<sup>2</sup> Wright ún. „régí rendszerét” „*Deontic Logic*” c. értekezése tartalmazza. (In: *Logical Studies*. London 1957, 58—74.)

A logika tárgya nem korlátozható a kijelentésekre.

A logika kiterjesztése az erkölcsi normákra — „hasznos” mind a *modern logika*, mind a *modern etika* szempontjából, gazdagítja mindkettő tudományos anyagát.

6. Amint látjuk, Loeser — a nyugati terminológiától eltérően — „*deontikán*” nem általában a „kellések” (normák, parancsok, imperatívuszok) logikáját, hanem kizárólag az *erkölcsi normák logikáját érti*. Ilyen módon jelentősen leszűkíti a deontika tárgyát.

Ezzel nem értünk egyet. Űgy véljük, hogy a „*deontika*” helyes jelentését Wright adta meg. A deontika a logikának az az ága, amely általában valamennyi normára vonatkozik, függetlenül attól, hogy egy norma a normáknak melyik típusába tartozik.

A deontika független nemcsak a normák változó, konkrét tartalmától, hanem a kódex típusától is, amely a normát tartalmazza. A deontika tételei egyaránt érvényesek az erkölcs, a jog, a konvenció stb. normáira. Ezen nem változtat az a körülmény, hogy az erkölcsi normák logikájának — esetleg — lehetnek speciális vonásai a deontikán belül.

7. Loeser csak felteszi, de nem dönti el azt a kérdést, vajon hová tartozik a deontika a tudományok rendszerében. Vajon:

- a) *etikai* jellegű diszciplína-e,
- b) vagy *logikai* jellegű diszciplína-e,
- c) vagy *önálló* tudomány-e? (57—58.)

Szerintünk a deontika nem etikai tudomány és nem része az etikának, még akkor sem, ha azt értenénk rajta, amit Loeser, ti. az erkölcsi normák logikáját. A deontika az általános logikán belül elhelyezkedő és viszonylagos önállósággal rendelkező *logikai diszciplína*, a modális logikák egyik ága.

Loeser szerint a normalogikának öt önálló területe van: 1. a „*Kannsatzlogik*”, 2. a „*Darfsatzlogik*”, 3. a „*Muss-satzlogik*”, 4. a „*Sollsatzlogik*” és 5. a *deontika* mint az erkölcsi normákra vonatkoztatott speciális „*Sollsatzlogik*”. (115.)

## II. A DEONTIKA PROBLÉMÁINAK TÖRTÉNELMI KIALAKULÁSA ÉS AZOK MEGOLDÁSÁNAK FILOZÓFIAI ELŐFELTÉTELEI

8. Mi a deontika *alapkérdése*? Loeser szerint az, hogy vajon igaz-e Poincarének ez a megállapítása: „A normákat nem lehet kijelentésekből levezetni.” Ezt a tételt Jørgensen fejlesztette tovább.<sup>3</sup> Sze-

rinte normák nem lehetnek következtetéseknek sem premisszái, sem konklúziói, mert minden következtetés igazságösszefüggéseket fejez ki, az imperatívuszoknak pedig nincs igazságértékük. (67.)

Ebből a tételből adódik az ún. „Jørgensen-féle dilemma”. Ellentét van ui. Jørgensen elméleti tétele és a gondolkodásunkban megfigyelhető tényleges folyamatok között. Gondolkodásunk nagy számban produkálja a „vegyes” következtetéseket, amelyekben kijelentések és normák a legkülönbözőbb pozíciókban szerepelnek.

Loeser nem ért egyet Jørgensenel. A dilemmát a „tények” javára igyekszik feloldani. Ezt írja: „Die Aufgabe der modernen Logik kann doch nicht darin bestehen, das zu leugnen, was tatsächlich existiert. . .” (67.) Sajnálatosnak tartja, hogy Jørgensen tétele, amely egyben a deontika (általában: a normalogika) létjogosultságának tagadását is jelenti, hátrányosan befolyásolta a deontika fejlődését. (67.)

9. Áttekintve a deontika történeti fejlődését, Loeser bírálja Wrightet, akinek deontikája — szerinte — azért alapvetően hibás, mert Wright nem foglalkozik a *normák érvényességének* problémájával. (69.) Wright rendszerében nyitva marad az a kérdés, *vajon miért érvényes egy erkölcsi norma, egy erkölcsi kódex, vajon mi az erkölcs érvényességének alapja*. Loeser szerint az ilyen deontikát „*akadémiai absztraktság*” és „*társadalmi sterilitás*” jellemzi.

Nem értünk egyet Loeserrel. A deontika feladata a normák matematikai logikai elemzése, nem pedig érvényességük okának, forrásának a vizsgálata. A deontikai vizsgálatás ott kezdődik, ahol már adva van egy érvényes norma és annak logikai sajátosságait kell feltárni. Az a kérdés, hogy egy norma miért érvényes, *nem logikai*, hanem *filozófiai* (axiologiai) probléma, az erkölcsi normák tekintetében pedig az *etika* körébe tartozó kérdés. A deontika — mint már említettük — logikai diszciplína. Loeser elmosza a határt a *deontika* és az *etika*, a *logika* és a filozófiai *axiologia* között.

10. Loeser így foglalja össze a deontika eddig elért főbb *eredményeit* az erkölcsi normák sajátosságai tekintetében:

a) Az erkölcsi norma szerkezete ez: „egy *A* személy kell, hogy végrehajtsa a *B* magatartást!”. Másként: „*A soll B*” — szemben a kijelentések „*A ist B*” szerkezetével.

b) A kijelentés elsősorban *informál*, az erkölcsi norma *regulál*, utasít.

c) Az erkölcsi normáknak nincs igazságértékük, szemben a kijelentésekkel. Az erkölcsi normák nem *igazak* vagy *hamisak*, hanem *érvényesek* vagy *érvénytelenek*.

<sup>3</sup> Imperatives and Logic. In: Erkenntnis. Lipcse 1937—1938, 7.

d) Van logikai kapcsolat a kijelentések és az erkölcsi normák között, tehát

e) a Jörgensen-féle dilemma feloldható a tények javára.

f) Az erkölcsi normák levezethetők erkölcsi értékítéletekből.

Szerintünk a fenti megállapítások — ha érvényesek — a normák valamennyi típusára érvényesek (megfelelően átfogalmazva). Ez is mutatja, hogy indokolatlan a deontika tárgyának leszűkítése az erkölcsi normákra.

11. Loeser deontikájának filozófiai kiindulópontja az a materialista filozófiai tétel, hogy az erkölcsi normák is képesek — bizonyos értelemben — a társadalmi valóság visszatükrözésére, annak ellenére, hogy az erkölcsi normáknak nincs igazságértékük. (82.)

Szerinte egyedül ez az előfeltevés teszi lehetővé az erkölcsi normák objektív érvényességének tudományos magyarázatát és egy valóban tudományos deontika kiépítését. (81.) Ha tagadjuk az erkölcsi normák visszatükröző képességét, lehetetlenné válik az erkölcsi normák és a valóság kapcsolatának materialista értelmezése.

### III. AZ ERKÖLCSI NORMÁK LEVEZETÉSÉNEK ELVEI A TÁRSADALMI FEJLŐDÉS TÖRVÉNYSZERŰSÉGEIBŐL

12. Loeser megkülönbözteti egymástól az erkölcsi normát és az erkölcsi értékítéletet. Az erkölcsi norma követelményt támaszt az egyénnel szemben, mégpedig erkölcsileg helyes magatartást követel tőle. Azt a kérdést pedig, hogy mely magatartás erkölcsileg helyes és melyik erkölcsileg helytelen, egy erkölcsi értékítélet dönti el.

Szerinte az erkölcsileg helyes magatartás az egyén szabad döntésén alapszik és összhangban van mind a társadalom, mind az egyén érdekeivel.

A fentiek folytán határozott „sorrend” van erkölcsi értékítélet és erkölcsi norma között. Az előbbi az elsődleges, az utóbbi a másodlagos. Minden erkölcsi normának egy erkölcsi értékítélet az előfeltétele. (86.)

Vitathatónak tartjuk ezt a sorrendet. Loeser szerint egy erkölcsi értékítélet arra ad választ, hogy erkölcsileg helyes-e egy magatartás és ebből az erkölcsi értékítéletből következik a megfelelő erkölcsi norma. Vajon ez-e a tényleges sorrend? Nincs-e ebben az okoskodásban egy rejtett circulus vitiosus? Minek az alapján dönti el egy erkölcsi értékítélet azt a kérdést, hogy egy magatartás erkölcsileg helyes-e? Nem egy erkölcsi kódex alapján? Ha ez lenne a helyzet, akkor az erkölcsi norma az elsődleges és az erkölcsi értékítélet a másodlagos.

Problematikus, hogy a „Ne hazudj!” erkölcsi norma következik-e „A hazugság erkölcsileg helytelen” erkölcsi értékítéletből, vagy — fordítva — „A hazugság erkölcsileg helytelen” értékítélet következik a „Ne hazudj!” erkölcsi normából.

13. Loeser szerint egy erkölcsi értékítélet kialakítása három lépésben történik. Meg kell állapítani, a) hogy egy magatartás megfelel-e a társadalom érdekeinek, b) hogy kik azok a személyek, akik felelősek ezért a magatartásért és c) hogy melyek azok a magatartások, amelyek — az egyén szabad döntése alapján — összekapcsolják, vagy egymással szembeállítják az egyéni és a társadalmi érdeket.

Erkölcsi értékítéletek kialakítása bizonyos következtetési szabályok alapján történhet. A következtetésben szereplő változókat Loeser így jelöli:

„X” = egy tetszés szerinti emberi magatartás.

„Z” = olyan magatartás, amely összekapcsolja az egyéni és a társadalmi érdeket.

„Y” = olyan magatartás, amely megfelel az egyén érdekeinek, de ellentétben áll a társadalom érdekével.

„I” = a társadalmi érdekek osztálya.

„s” = az egyén (szubjektum).

„A[s]” = az egyén felelősségi köre.

Az erkölcsi értékítéletek kialakítása során az említett első lépés annak eldöntését jelenti, hogy az X magatartás része-e a társadalmi érdekeknek. Ha igen, akkor igaz az „ $X \subset I$ ” formula, amelyet Loeser — röviden — így jelöl: „ $p_1$ ”.

A második lépés annak eldöntése, hogy mely személy(ek) felelősségi körébe tartozik az X magatartás. Igaz-e az „ $X \subset A[s]$ ” formula, amelyet — röviden a „ $p_2$ ” szimbólum jelöl.

A harmadik lépés annak eldöntése, hogy „s” szabad elhatározásán alapuló magatartása összekapcsolja-e az egyéni és a társadalmi érdeket. Ha igen, akkor igaz a „ $Z[s]$ ” formula. Ellenkező esetben igaz az „ $Y[s]$ ” formula. Loeser az előbbit röviden „ $p_3$ ”-mal, az utóbbit „ $p_3$ ”-mal jelöli. (97.)

14. A „ $p_1$ ”, „ $p_2$ ” és „ $p_3$ ” kijelentések nem erkölcsi kijelentések. Ezért felmerül a probléma, hogyan lehet levezetni ezekből a kijelentésekből erkölcsi értékítéleteket?

Loeser az erkölcsi értékítéleteket így jelöli:

a) „ $p_g$ ” — jelentése: „s magatartása erkölcsileg jó”. (A „g” index a „gut” szó kezdőbetűje.) Másiként: „s magatartása — szabad döntése alapján — összekapcsolja az egyéni és a társadalmi érdeket”.

b) „ $p_s$ ” — jelentése: „s magatartása erkölcsileg rossz”. (Az „s” index a „schlecht

rövidítése.) Másként: „ $s$  magatartása szembeállítja az egyéni és a társadalmi érdeket.”

c) A „ $p_m$ ” szimbólum jelentése: „ $s$  magatartása morális”, azaz: vagy helyes, vagy helytelen. Ez a szimbólum tehát átfogja „ $p_g$ ”-t és „ $p_s$ ”-t.

Loeser szerint érvényes az alábbi levezetési szabály:

$$p_1 \wedge p_2 \wedge p_{23} \rightarrow p_g$$

és

$$p_1 \wedge p_2 \wedge p_{v3} \rightarrow p_s$$

Vagyis: ha a  $p_1$ ,  $p_2$ ,  $p_3$  nem-erkölcsi kijelentések konjunkciója igaz, akkor igaz a  $p_m$  erkölcsi értékítélet is. (101.)

15. Miben különbözik egymástól az erkölcsi értékítélet és az erkölcsi norma?

Az erkölcsi norma nem kijelentés, az erkölcsi értékítélet viszont az, amelyre érvényesek a kijelentéskalkulus szabályai. Az erkölcsi értékítélet megállapít, az erkölcsi norma követel. Az erkölcsi értékítélet igaz vagy hamis, az erkölcsi norma nem igaz és nem hamis, hanem érvényes vagy érvénytelen. Ez a két gondolkodási forma tehát alapvetően különbözik egymástól. (107.)

Loeser egyetért Weinbergerrel, aki szerint a normákat nem lehet *egyenértékűen lefordítani kijelentésekre*. Amikor egy erkölcsi normát kijelentésre „fordítunk le”, a fordítással éppen az *vész el, ami a norma specifikuma: a követelés*.

Ennek ellenére — Loeser szerint — téves Poincarének az a tétele, amely szerint normák nem vezethetők le kijelentésekből. Véleménye az, hogy ez a levezetés lehetséges, mégpedig azért, mert az erkölcsi értékítéletek és az erkölcsi normák nemcsak különböznek egymástól, hanem *közös* vonásaik is vannak. Így az erkölcsi értékítélet is tartalmazza a *követelés* elemeit és az erkölcsi norma is tartalmazza a *megismerés* elemeit. Az erkölcsi értékítéletnek is van „pragmatikus” jellege, bizonyos normatív tartalma. Az erkölcsi értékítélet és az erkölcsi norma különbségei tehát nem abszolútak.

16. Loeser szerint, ha az erkölcsi normák nem is fordíthatók le erkölcsi értékítéletekre, ez a két gondolkodási forma mégsem összefüggés nélküli. Nincs ui. példa arra, hogy egy erkölcsi helyes magatartás ne lenne egyben erkölcsi kötelező is.

Ezért *egy erkölcsi értékítéletből logikai szükségzerűséggel következik egy megfelelő erkölcsi norma*, mégpedig egy  $p_g$  erkölcsi értékítéletből a kérdéses magatartást *kötelező* tevő, egy  $p_s$  erkölcsi értékítéletből pedig a kérdéses magatartást *tiltó* erkölcsi norma. (109.)

Az erkölcsi értékítélet és az erkölcsi norma között fennálló ezen logikai összefüggést Loeser „deontikus levezetési szabálynak” nevezi és a deontika alaptörvényének tekinti.

Ennek a kapcsolatnak az a sajátossága, hogy egy bizonyos kijelentés *igazságából* egy erkölcsi norma *érvényessége* következik. Ez a jelenség rendkívül érdekes: *kijelentéspremisszából norma következik*. (Természetesen, nem bármely kijelentésből, hanem csak egy  $p_m$  alakú kijelentésből következik „közvetlen következtetéssel” egy erkölcsi norma.)

Loeser konklúziója ez: *egy  $p_m$  kijelentést nem lehet egyenértékűen lefordítani egy erkölcsi normára, de minden  $p_m$  kijelentésből szükségzerűen következik egy és csak egy meghatározott erkölcsi norma*. (112.)

17. Loeser ezek után azt vizsgálja, hogy miként lehet egy erkölcsi értékítéletből a megfelelő erkölcsi normát levezetni. A már ismert jeleit a következőkkel egészíti ki:

„ $p_m$ ” — jelentése: egy tetszés szerinti erkölcsi norma.

„ $V$ ” — jelentése: egy magatartás (a „Verhalten” kezdőbetűje).

„ $K$ ” — jelentése: a „van” kopula.

„ $O$ ” — jelentése: a „kell” („soll”) és a „tilos” („soll nicht”) deontikus kopula.

„ $P$ ” — jelentése: az „erkölcsi” predikátum, amely vagy „erkölcsileg jót”, vagy „erkölcsileg rosszat” fejez ki.

„ $p_g$ ” — jelentése „ $s$ -nek meg kell valósítania a  $V$  magatartást!”

„ $p_s$ ” — jelentése: „ $s$ -nek tilos megvalósítania a  $V$  magatartást!”.

„ $p_m$ ” — jelentése: „ $s$ -nek végre kell hajtania a  $V$  magatartást” vagy „ $s$ -nek tilos végrehajtania a  $V$  magatartást!”.

$\vdash =$  a „deontikus implikáció” jele, amely azt fejezi ki, hogy egy erkölcsi értékítéletből levezethető egy erkölcsi norma. A „ $\vdash$ ” nem kijelentéskalkulusbeli operátort jelöl, minthogy *nem igazságértékekkel* rendelkező komponenseket kapcsol össze, hanem egy *igazságértékekkel* rendelkező komponenset (az erkölcsi értékítéletet) és egy *nem igazságértékekkel*, hanem *érvényességgel* rendelkező komponenset (az erkölcsi normát). (120.)

$\leftrightarrow =$  a „deontikus ekvivalencia” jele. Értelme: kétoldalú „deontikus implikáció” érvényes egy erkölcsi értékítélet és egy erkölcsi norma között. Az erkölcsi értékítélet igazságából következik az erkölcsi norma érvényessége (az előbbi hamis voltából az utóbbi érvénytelensége), és az erkölcsi norma érvényességéből következik az erkölcsi értékítélet igazsága (az előbbi érvénytelenségéből az utóbbi hamis volta).

18. „ $p_m$ ” normálformája ez: „ $s$ -nek a

V magatartása morális, azaz: vagy erkölcsileg jó, vagy erkölcsileg rossz.”

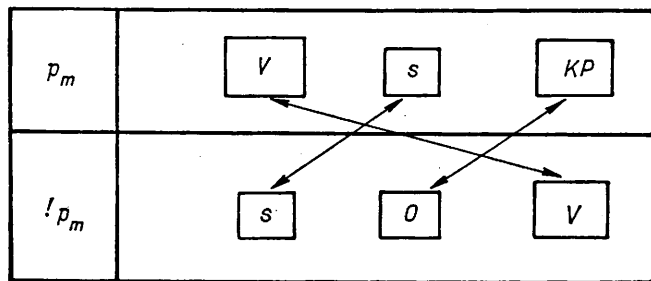
„ $p_m$ ” normálformája ez: „s-nek kell (tilos) a V magatartást tanúsítania!”

Erkölcsei normák akkor vezethetők le erkölcsi értékítéletekből (és viszont), ha az „erkölcsileg jót” és a „kellt”, valamint az „erkölcsileg rosszat” és a „tilost” deontikai ekvivalenseknek tekintjük.

Loeser így szemlélteti az erkölcsi értékítélet és az erkölcsi norma összefüggését:

— *preskriptív* értelmezés esetén pedig —, aktusokat írnak elő. Wright rendszerében rejtve marad maga a cselekvő ember, a norma címzettje, márpedig minden norma emberhez intézett parancs, amely az embert igyekszik motiválni és nem személytelen aktusokat regulálni.

b) Wright deontikájának<sup>4</sup> tárgya az ún. „deontikus kijelentés”. Loeser deontikájának tárgya nem valamely deontikus kijelentés, hanem maga az (erkölcsi) *norma*.



1. ábra

A nyilak a „helycseréket”, illetve az átalakításokat jelzik:

a) az erkölcsi értékítélet „s”-ét, akinek a magatartásáról az értékítélet állítást tartalmaz, az erkölcsi norma „s”-évé kell átalakítani, tehát a norma azon komponensévé, akitől a norma követel valamit, vagy akinek a norma megtilt valamit, aki tehát — röviden — a norma „címzettje”,

b) az erkölcsi értékítélet *alanyát*, a V magatartást (aktust) át kell alakítani a normában megkövetelt magatartássá,

c) az erkölcsi értékítélet *kopuláját és állítmányát* (KP) fel kell cserélni az erkölcsi norma „O” deontikus kopulájával.

(A visszaalakítás a fordított eljárással történik.)

A fenti átalakítási szabályok mellett igaz az alábbi formula:

$$p_m \leftrightarrow !p_m$$

Megfogalmazva: a kérdéses erkölcsi értékítélet és a kérdéses erkölcsi norma egymás „deontikus ekvivalensei”. Ez — szörinte — a deontika alaptörvénye. (132.)

19. Loeser most ismertetett véleménye kapcsán az alábbiakat jegyezzük meg:

a) Ha egybevetjük Loeser és Wright rendszerét, a leglényegesebb új mozzanat Loesernél az „s” fellépése. A szimbólumok között megjelenik a cselekvő ember szimbóluma. Wright deontikája „személytelen”. Nála a deontikus kijelentések aktusokról tartalmaznak állítást mint alanyról

Ennyiben Loeser deontikája „közvetlen normalogika”. Nem térünk itt ki arra a kérdésre, hogy miként tesz különbséget Wright „új rendszerében” a „deontikus kijelentések” „*deskriptív*” és „*preskriptív*” értelmezése között. Csupán megjegyezzük, hogy a deontikus kijelentések preskriptív interpretációja mellett — természetesen — Wright rendszere is sajátosan *normalogika*.

c) Miben látjuk Loeser fejtegetéseinek legfőbb hibáját? Abban, hogy a „deontikus ekvivalenciával” kifejezett „deontikus alaptörvény” csupán leír egy összefüggést, de nem magyarázza meg kellően azt a paradox jelenséget, hogy igazságértékkel rendelkező kijelentésekből igazságértékkel nem rendelkező normák következnek és viszont. Loeser adós marad annak magyarázatával, hogy igazságértékkel rendelkező komponens hogyan implikálhat érvényességgel rendelkező komponenset és viszont.

Megmagyarázatlan marad az is, hogy a

$$p_m \leftrightarrow !p_m$$

tétel: *igaz* tétel, tehát igaz egy olyan összetett formula, amelyiknek az egyik komponense nem rendelkezik igazságértékkel.

<sup>4</sup> Wright új deontikus rendszerét „Norm and Action. A Logical Enquiry” c. műve tartalmazza. (London 1963. XVIII + 214.)

#### IV. ÉRVÉNYES ERKÖLCSI KATEGÓRIÁK KIALAKÍTÁSÁNAK ELVEI

20. Az emberi magatartásokat nemcsak erkölcsi normák, hanem — morális szempontból — erkölcsi kategóriák (erkölcsi ideálok) is irányítják. (Ilyenek pl. a becsületesség, a kötelességteljesítés, a szolidaritás erkölcsi kategóriái.)

A marxista etika — Loeser szerint — jelenleg még nem képes erkölcsi kategóriákat tudományos eszközökkel levezetni a társadalmi fejlődéstörvényekből. Ma még az erkölcsi kategóriák *spontán* módon és ezért *szubjektíven* alakulnak ki. A feladat a spontaneitás megszüntetése és ezen a téren is a tudományos módszerek alkalmazása. Ez csak formális eszközök felhasználásával történhet.

Az erkölcsi kategóriák az emberek alapvető erkölcsi tulajdonságait fejezik ki. Visszatükröző funkciójuk van. Lehetnek érvényesek vagy érvénytelenek.

Az erkölcsi kategóriák kialakítása — lényegében — *induktív* úton történik. Pl. számos egyes esetben, konkrét személyek konkrét magatartásáról megállapítjuk, hogy azok „becsületes” magatartások. Az így képzett kijelentések tartalmát általánosítjuk és megalkotjuk a „becsületesség” kategóriáját. (156.)

21. Vitathatónak tartjuk, hogy az erkölcsi kategóriákhoz feltétlenül *csak induktív* úton lehetne eljutni. Véدهetőnek tűnik olyan álláspont is, hogy az erkölcsi kategóriák erkölcsi normák tartalmából (tehát deduktíve) vezethetők le.

Úgy véljük továbbá, hogy az ilyen erkölcsi kategóriák, mint pl. „becsületesség”, „kötelességteljesítés”, „szolidaritás” — bizonyos értelemben „*üresek*”, tartalmuk egy adott, érvényes erkölcsi kódexből függ, illetve egy érvényes erkölcsi normától.

Pl. azt a kérdést, hogy egy családtagon esett sérelem megtorlása (vérbosszú) „becsületes” magatartás-e, vagy — ellenkezőleg — a megbocsátás a „becsületes” magatartás, egy irányadónak tekintett erkölcsi kódex dönti el.

A „kötelességteljesítés” fogalma is üres, ha nem vagyunk tekintettel egy bizonyos erkölcsi kódexre. Bizonyára más-más értelemben lehet beszélni „kötelességtudó könyvelőről”, mint „kötelességtudó bérnyakosról”.

Hasonló a helyzet pl. a „szolidaritást” illetően is. Ennek konkrét tartalma is az irányadó erkölcsi kódexből függ. Mászt jelent egy tudományos kutató-kollektíva tagjainak szolidaritása és ismét mászt egy bűnbanda tagjainak szolidaritása.

22. *Erkölcsi ideálon* Loeser azokat az erkölcsi tulajdonságokat érti, amelyek

megvalósíthatók, de még nem valósultak meg egy adott társadalomban. (166.)

Az erkölcsi ideálok is motiváló tényezők: megvalósításuk irányába motiválják a cselekvő embert.

Egy-egy társadalom, egy-egy individuum fejlettségi foka különböző. Így lehetséges, hogy egy erkölcsi ideált egy adott individuum (egy adott kollektíva) már megvalósított, egy másik még nem.

Loeser kísérletet tesz olyan „tudományos eljárás” kidolgozására, amely „formális” eszközökkel, egzakt módon képes erkölcsi ideálok kialakítására. (Eljárása hasonló az erkölcsi értékítéletek kialakításával kapcsolatos módszeréhez, ezért azt nem ismertetjük.)

#### V. A DEONTIKA NÉHÁNY ALAPPROBLÉMÁJA

23. Loeser, könyvének utolsó fejezetében, számos speciális deontikai problémát vizsgál. Ilyenek pl. az erkölcsi normák negációja, kvantifikálása, a deontikus következtetés, a deontikus szillogizmus, az erkölcsi normák intenzitása, a személyiség matematikai modellezése, a deontika és a kibernetika viszonya stb.

Loesernek csupán két témakörre vonatkozó fejtegetéseit ismertetjük. Ezek:

- a) az *erkölcsi normák negációja* és
- b) az *erkölcsi normák intenzitása*.

24. A *negáció* a kijelentéskalkulusban az a művelet, amelynek eredménye akkor és csak akkor igaz, ha az alapkijelentés hamis; s akkor és csak akkor hamis, ha az alapkijelentés igaz.

Kérdés, vajon az erkölcsi normák körében lehet-e definiálni egy olyan műveletet, amely analóg a negációval.

Loeser szerint az erkölcsi normák negációjának két faja van:

- a) az *erkölcsi norma érvényességének a tagadása* és
- b) az *erkölcsi norma ún. „deontikus negációja”*. (183. és köv. oldalak.)

Megemlíttjük, hogy már Loeser előtt — lényegében — hasonló megkülönböztetést tett Weinberger is. Szerinte is két módon lehet a normákat negálni: az egyik a norma *érvényességének* (a „Gesolltsein”-nek) a tagadása, a másik a norma *tartalmának* a tagadása.<sup>5</sup>

25. Az erkölcsi norma *érvényességének tagadása* — Loeser szerint — azt fejezi ki, hogy a norma nem érvényes.

<sup>5</sup> Ota Weinberger: Philosophische Studien zur Logik. II. Philosophische Bemerkungen zur Sollszlogik. Rozprawy Československé Akademie Ved. 1964, 74. 5.

Legyen az erkölcsi norma  $!p_m$ , akkor — Loeser szerint — e norma érvényességének tagadását ez a szimbólum fejezi ki:  $\sim !p_m$ . Jelentése: „ $!p_m$  nem érvényes”.

Loeser helyesen mutat rá arra, hogy „ $\sim !p_m$ ” nem norma, hanem kijelentés, minthogy nem követel, hanem megállapít. Valójában egy norma érvényességének a tagadása nem valamely normát, hanem azt a kijelentést tagadja, hogy egy norma érvényes. Ennek a műveletnek tehát sem a tárgya, sem az eredménye nem norma. Ez a művelet tehát nem analogonja a kijelentésnegációnak, nem tekinthető norma-negációnak, normalogikai problémákat egyáltalában nem vet fel.

26. Éppen ezért nem tartjuk pontosnak Loeser „ $\sim !p_m$ ” szimbólumát. Ez a szimbólum ui. nem fejezi ki azt, hogy az általa jelölni kívánt művelet egyszerű kijelentés-negáció (csupán azzal a sajátos vonással, hogy a kijelentés alanya egy norma).

Loesernél a „ $!p_m$ ” szimbólum egy normának a jele. Ha e szimbólum elé a negáció jelét tesszük, a kapott „ $\sim !p_m$ ” szimbólum azt fejezi ki, hogy a normák körében maradvány negáltunk. A helyzet azonban — amint láttuk — nem ez: a „norma érvényességének tagadása” kijelentésnegáció.

Ha „ $\tilde{E}$ ”-vel jelöljük az „érvényesség” predikátumot, akkor azt a kijelentést, hogy egy norma érvényes, így jelölhetjük:

$$\tilde{E}(!p_m)$$

Minthogy a „norma érvényességének tagadása” ennek a kijelentésnek a tagadása, szabatos jelölése, szerintünk, ez lenne:

$$\sim \tilde{E}(!p_m)$$

Amikor a szimbólum fordítása: „Nem igaz az a kijelentés, hogy a  $!p_m$  norma érvényes”.

27. Mit ért Loeser egy erkölcsi norma „deontikus negációján”? Azt a műveletet, amely az erkölcsi norma által előírt vagy tiltott magatartást tagadja.

Legyen pl. a magatartás ez: „az ígéretnek a megtartása”. A „ $!p_g$ ” norma jelentése tehát ez: „s kell, hogy megtartsa az ígéretét!” Ennek a normának a deontikus negációja ez: „s számára kötelező az ígéret meg nem tartása!”.

Wright óta ismert az az összefüggés, hogy egy magatartás (aktus) kötelezővé tétele egyenlő az aktus végre nem hajtásának, a komplementum-aktusnak a tilalmával. És viszont: egy aktus tilalma egyenlő a komplementum kötelezővé tételével.

Ezek szerint egymással ekvivalens normákat kapunk, ha egy „kellést” kifejező normában:

a) a magatartást negáljuk, vagy ha

b) a normában a „kellést” felcseréljük a tiltással.

Így tehát Loeser „deontikus negációját” tetszésünk szerint értelmezhetjük akár úgy, mint olyan műveletet, amely a magatartást negálja a normában, akár pedig úgy, mint olyan műveletet, amely a normában foglalt „kellést”, illetve „tilost” cseréli fel egymással.

Loesernek a „deontikus negációról” adott és korábban említett definíciója az a) alatti értelmezéssel egyezik. Amikor azonban Loeser a továbbiakban azt is megállapítja, hogy minden „ $!p_g$ ” alakú, tehát kötelező normának egy „ $!p_s$ ” alakú, tehát tiltó norma a deontikus negáltja, akkor a b) alatti értelmezésre támaszkodik.

Ezek szerint az „s köteles megtartani az ígéretét!” norma deontikus negáltját két módon interpretálhatjuk:

(1) „s számára kötelező ígéretének meg nem tartása!”

(2) „s számára tilos ígéretének a megtartása!”

A két értelmezés ekvivalens egymással. 28. Loeser szerint az erkölcsi normák deontikus negációját a következő sajátosságok jellemzik:

a) Minden erkölcsi norma deontikusan negálható.

b) Egy erkölcsi norma deontikus negációjának az eredménye is erkölcsi norma.

c) Egy erkölcsi norma és deontikus negációjának eredménye kölcsönösen kizárja egymást: a két erkölcsi norma nem lehet egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban érvényes; azonban lehet egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban érvénytelen.

29. Az a) alatti sajátosság evidens.

A b) alatti mozzanatot azt jelenti, hogy a deontikus negációval nem lépünk ki az erkölcsi normák világából: a műveletnek mind a tárgya, mind az eredménye erkölcsi norma. A művelet típusartó. (Ezzel egyetértünk.)

Különös figyelmet érdemel azonban Loeser c) alatti megállapítása. Ennek az a további következménye, hogy egy erkölcsi norma érvényessége implicálja deontikus negáltjának érvénytelenségét és egy deontikus negált érvényessége implicálja a megfelelő erkölcsi norma érvénytelenségét, ellenben:

egy erkölcsi norma érvénytelenségéből nem következik deontikus negáltjának érvényessége, illetve a deontikus negált érvénytelenségéből nem következik az erkölcsi norma érvényessége, mert lehetséges, hogy mindkettő egyszerre érvénytelen. (187.) Ti. lehetséges, hogy a kérdéses magatartás sem nem kötelező, sem nem tilos, hanem közömbös.

Pl. ha egy erkölcsi kódexben — tegyük fel — nincs olyan szabály, hogy „az ígéret

megtartása kötelező”, ebből nem következik, hogy a kérdéses kódexben szükségképpen adva kell legyen „az ígélet megtartása tilos” szabály. Lehetséges ui., hogy az adott erkölcsi kódex nem teszi kötelezővé az ígélet megtartását, de nem is tiltja azt, hanem az ígélet megtartását és meg nem tartását az erkölcsileg közömbös (indifferens) aktusok szférájába utalja.

Ezek szerint a „deontikus negáció” nem állít elő *kontradiktórius* normákat. Éppen ez az oka — véleményünk szerint — annak, hogy a deontikus negáció nem tekinthető a kijelentésnegáció analóg logikai műveletének. Vizsgáljuk ezt a kérdést még részletebben:

30. Loeser megmagyarázhatatlan paradoxont lát abban, hogy míg a kijelentésnegáció *kontradiktórius* kijelentéseket állít elő, addig az erkölcsi normák deontikus negációja csupán *konträr* normákat produkál. Szerinte ebben van valami *anomália*, valami tisztázatlan, valami paradox.

Ennek a paradoxonnak a forrása — szövege — a normáknak valamilyen sajátossága. Ez a sajátosság — írja — „... *nem abban áll, hogy kontradiktórius tartalmú normák egyszerre érvénytelenek lehetnek, hanem abban, hogy a deontikus negáció segítségével egy adott normához nem képezhetünk kontradiktórius tartalmú normát*”. (189.)<sup>6</sup> Szerinte még behatóan elemezni kell a normáknak ezt a sajátosságát.

Loeser téved. Mindebben nincs semmi „anomália” vagy „paradoxon”. A Loeser-féle „deontikus negáció” egy erkölcsi normában (bizonyos adott aktus tekintetében) a „kell” és a „tilos” alternálását idézi elő. Minthogy azonban a „kell” és a „tilos” aktusok birodalmán kívül van még egy harmadik tartomány is: az a kötelező és nem tilos, tehát *közömbös* (indifferens) aktusok tartománya, kézenfekvő, hogy a deontikus negáció nem állít elő *kontradiktórius* normákat.

Az a tény, hogy a „deontikus negációval” előállítható alternatívák mellett van még egy *harmadik* eset is (tertium datur), nem a normák valamilyen különös sajátossága, hanem egyszerű következménye a „deontikus negáció” műveleti korlátainak és — témánk szempontjából — csupán azt bizonyítja, hogy a „deontikus negáció” nem tekinthető a kijelentésnegáció analogjának. (Ezt egyébként Loeser maga is elismeri.)

31. Loesernek az erkölcsi normák *intenzitására* vonatkozó fejtegetéseiből a következőket említjük meg:

Szerinte egy erkölcsi norma „deontikus intenzitását” a norma társadalmi jelentő-

sége határozza meg. Két erkölcsi norma közül annak van nagyobb „deontikus intenzitása”, amelyik a társadalom fejlődése szempontjából jelentősebb érdekeket fejez ki. (211.)

Így két erkölcsi norma közül az egyik „*deontikus pluszintenzitással*” rendelkezhet (jele: „+”), vagy „*deontikus mínuszintenzitással*” (jele: „-”), vagy „*deontikus nullintenzitással*” (jele: „0”). Az utóbbi esetben a két norma társadalmi jelentősége egyforma.

Legyen pl.

„!p<sub>g</sub>” = „az emberi életet védeni kell!”

„!p<sub>g</sub>” = „az ígéletet meg kell tartani!”

A társadalmi érdekekre figyelemmel az előbbi normának „deontikus pluszintenzitása” van az utóbbival szemben.

32. A „deontikus intenzitás” szempontjából elvileg bármilyen véges számú erkölcsi norma *rangsorolható*. Így minden erkölcsi rendszeren (kódexen) belül ki lehet alakítani egy *hierarchiát*, amelynek az alapja a normák intenzitás szerinti rangsorolása. (218.)

Loeser szerint az erkölcsi normák rangsorolásakor a spontaneitást fel kell váltania a tudományosságának. Nincs akadálya nagy számú erkölcsi norma gépi úton történő *egzakt rangsorolásának* és — egyben — az egyes normák közti intenzitáskülönbség *mérésének*. (219.) A kapott eredményeket intenzitás-diagramokkal lehet ábrázolni. Erre nézve Loeser számos modellt mutat be. (219—240.)

Az erkölcsi normák említett rangsorolása azonban csak relatív sorrendet állapít meg. Szerinte az eljárást tökéletesíteni kell. Ennek feltétele a deontikus intenzitás *abszolút mértékegységének* a bevezetése.

Az emberi magatartások nagy része viszonylag közömbös a társadalmi érdekek szempontjából. Az ilyen magatartásokat nem kell bevonni az erkölcsi szabályozásba. Egy magatartás erkölcsi szabályozására csak akkor van szükség, ha a magatartás jelentősége eléri a társadalmi relevancia „bizonyos” „minimális” fokát. (Látjuk, hogy a két, idézőjelbe tett, kikötés rendkívül határozatlan.) Szerinte „a társadalmi jelentőségnek ez a bizonyos minimuma” a „deontikus intenzitás” *abszolút mértékegysége*. Jele: „Mo”.

33. Egyetértünk Loeserrel abban, hogy egy erkölcsi kódex normáit rangsorolni lehet társadalmi jelentőségük szempontjából. Úgy véljük azonban, hogy az *egzakt* rangsorolás és mérés módszerét Loeser sem adta meg.

Első megoldása, tehát a „Mo” alkalmazása nélkül történő rangsorolás — az *indexszel már ellátott*, tehát rangsorolt

<sup>6</sup> Kiemelés tőlem. — S. K.

normák tekintetében — kétségtelenül gépesíthető eljárás. Az indexszel ellátott normák „sorba rendezése” valóban nem jelent problémát. Azonban az index megadása spontán, ösztönös, így a rangsor is az.

A deontikus intenzitás mérésének bizonytalanságát a második megoldás, a „Mó” bevezetése sem küszöböli ki. A „társadalmi jelentőség bizonyos minimuma” annyira határozatlan fogalom, hogy nem használható fel mint „abszolút mértékegység”.

Loeser fejtegetéseinek „félrevezető” vonását abban látjuk, hogy az intenzitásra vonatkozó matematikai logikai formulák alkalmazásával azt a feltevést sugallja, mintha valóban pontos, egzakt méréssel állnánk szemben. Holott: nem ez a helyzet. Az egzakt formulák alapja változatlanul spontán megállapítások sora. Ezért a látszólag szilárd épület, ténylegesen, inga-tag. Szubjektív alapokon nyugvó matematikai logikai formulák értéke pedig vajmi csekély.<sup>7</sup>

34. Úgy véljük, hogy a matematikai logika akkor „hatékony”, ha az elméleti előkérdéseket a *filozófia*, adott esetben az *axiológia*, illetve az *etika* már megoldotta. Az erkölcsi normák intenzitásának és az

intenzitáskülönbségnek a mérése elsődlegesen nem matematikai logikai, hanem *etikai* problémákat vet fel.

Az intenzitáskülönbség mérése erkölcsi normák *értékelését* jelenti. Az erkölcsi norma azonban nemcsak imperatívusz, hanem — többek között — maga is értékmérő. Az adott esetben tehát „egy mérték méréséről”, egy értéknek egy másik értékkel való értékeléséről van szó. „Az az erkölcsi norma áll a normák hierarchiájának magasabb lépcsőfokán, amelyhez nagyobb társadalmi érdekek fűződnek”. Világos, hogy „értékek értékelésével” állunk szemben, ami — úgy tűnik — regressus in infinitumhoz vezet. Az erkölcsi normák rangsorolásához ui. rangsorolni kell a különböző társadalmi érdekeket — egy kiválasztott értékmérő alapján. A kiválasztott értékmérő értékeléséhez viszont fel kell venni egy további értékmérőt, és így tovább.

Amíg egy probléma filozófiai szempontból nem teljesen megoldott, addig a matematikai logika nem képes sajátos feladatát (pontos, absztrakt fogalmak megalkotása, ezeknek szimbólumokkal való jelölése, kalkulusok, törvényszerűségek kidolgozása, problémamegoldások gépesítése stb.) teljesíteni.

## PSZICHIKUM ÉS SZEMÉLYISÉG

(*Reflexiók Lucien Sève könyvéről\**)

ERŐS FERENC

A *vita*. Ahhoz az ideológiai vitához, amely hosszabb ideje folyik a francia marxisták között, jelentős hozzászólás született: Lucien Sève „Marxizmus és személyiségelmélet” c. könyve. A *vita* — amely közvetlenül a marxi humanizmus értelmezése körül folyik — minden ízében érinti a kommunista párt, illetve az egész munkásmozgalom alapvető *stratégiai* kérdéseit is. Két szélső pólusának egyike, a *Garaudy* nevével jelzett irányzat, a *huma-*

*nizmus* kategóriáját állítja a középpontba és az emberi szubjektum elidegenedtségének felszámolását tűzi ki célul — minden humanista erő összefogásával. A másik pólus, fő teoretikusával, *Ahusserral* az élen — a marxizmus *tudomány*-jellegét hangsúlyozza és a humanizmus kategóriáját — ideológiai konstrukciónak bélyegezve — elveti. Olyan megoldást javasol, amely az emberi szubjektum elidegenedésének megszüntetése helyett (lévén ez a speku-

<sup>7</sup> Loeser „Interrogativlogik” c. könyvében elemzi az *interrogatív intenzitást*. Ez a probléma számos analógiát mutat az itt tárgyalthoz.

Szerinte egy kérdés intenzitásának mértéke a kérdéssel keresett „jegyek” száma. A válasznak is van intenzitása, amely „meghatározó erejétől” függ. A kérdés — válasz akkor rendelkezik egységnyi interrogatív-intenzitással (1 INT), ha a kérdés a tárgynak egy olyan jegyét keresi, amelyet még nem kerestek és nem határoztak meg és a válasz ezt a jegyet meghatározza.

(Lásd Franz Loeser: *Interrogativlogik. Zur wissenschaftlichen Lenkung des schöpferischen Denkens*. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1968, 69.)

Ellenvetésünk: rendkívül formálisnak tűnik, hogy az intenzitás szempontjából minden keresett jegy egyenértékű. Így egyenlő az intenzitása ennek a két kérdésnek: „Anyagi természetű-e a világ?” — „Nyitva van-e az ablak?”

\* Lucien Sève: „Marxizmus és személyiségelmélet”, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1971.

latív emberfogalomból eredő álprobléma) a társadalom személytelen struktúráinak szigorú tudományossággal leképezhető önmozgásában látja a munkásmozgalom lehetőségeit.

Áthidalható-e ez a két szélsőség? Valamiféle „áthidaló” megoldás jogsága első megközelítésben kétségkívül fennáll, hiszen nyilvánvaló, hogy 1. ami a Garaudy-féle „humanizmust” illeti, az elvont elidegenedésellenesség és humanista szabadságesszémény önmagában nem képes ember felszabadításához reális alternatívát adni; 2. ami az Althusser-féle „strukturizmust” illeti, teljesen abszurd dolog attól eltekinteni, hogy a proletárforradalom az *embert* szabadítja majd fel, az emberi *személyiség* kibontakozását hivatott elősegíteni, nem pedig a személytelen struktúrák önmozgásának egy újabb állomása lesz.

A „Marxizmus és személyiségelmélet” áthidaló megoldást javasol, mégpedig nem a kompromisszum, hanem a szintézis, a „dialektikus meghaladás” igényével: az áthidalás lehetősége, a szintézis kulcsa a személyiség elméletének kidolgozásában, a *marxista személyiségpszichológiában* rejlik. A következőkben azt a kérdést vizsgáljuk, hogy a személyiségpszichológia — és különösképpen Sève által konstruált változata — rendelkezik-e valójában, és ha igen, miképpen, „szintézisteremtő” erővel.

A *személyiségpszichológia* szükségessége. E tudomány szükségességének elméleti megalapozása Sève-nél közvetlenül a Garaudy—Althusser vitához kapcsolódik: csak egy *konkrét*, tudományos személyiségpszichológia konfrontálódhat eredményesen az Althusser-féle személytelen strukturizmusmal, minthogy csak ez lenne képes számot adni a fejlett monopolkapitalizmus körülményei között élő emberek személyiségéről, mégpedig spekulációmentesen, nem egyszerűen elidegenedetttségük leszögezésével. Továbbá, csak egy ilyen személyiségelmélet segítségével lehetséges a jövőendő személyiségeknek előképét konkrétan megrajzolni, az „önmegvalósítás” kategóriáját — amely, legalábbis elvontan használva, nem kevés tautológiát tartalmaz — valósággal telíteni. Ez az elméleti szükségesség szorosan összefonódik a *gyakorlati* szükségességgel is: a munkásosztály politikai küzdelmeihez is nélkülözhetetlen a személyiség alapproblémáinak tisztázása, „talpraállítás” (pl. az oktatás demokratizmusáért vívott harc a „*képesség*” pszichológiai problémájának megoldását igényli; a „*jóléti állam*” misztifikáló jelszava ellen csak a „*szükséglet*” pszichológiai fogalmát tisztázva lehet versenyre keln).

A személyiségpszichológia szükségessége-

gét Sève-nél a francia munkásmozgalom társadalmi-politikai és elméleti-ideológiai problémái vetették fel. Meg kell azonban jegyezni, hogy a személyiségpszichológia kidolgozásának nélkülözhetetlenségét a *pszichológiai tudomány* mai állása is bizonyítja. (Itt és a továbbiakban „személyiségpszichológia” alatt nem a *leíró* szintű, főként *tipológán* alapuló személyiségtant értjük, amely természetesen a pszichológia régóta művelt ága, hanem azt a tudományt, amely az *emberi szubjektivitás formáinak történeti magyarázatával* foglalkozik.) Jóllehet, ma már tért hódít, sőt egyre inkább közhelyszámba megy (nem is csupán a magát marxista orientációjának valló pszichológiában) az a felfogás, mely szerint az emberi pszichikum „*kívülről*” — társadalmilag determinált, ugyanakkor általános elismerést nyert a belső, „szubjektív tényező” jelentősége is (a pszichológiáról leázatták a „*burzsoá áltudomány*” címkéjét), a „*külső*” és „*belső*” összefüggésére adott konkrét válasz azonban rendszerint a biologizmus, a szociologizmus és a pszichologizmus eklektikus keveréke. A „*bioszociális*”, „*biopszichikus*”, „*pszichoszociális*” és egyéb divatos megközelítésekben éppen az alapkérdés sikkad el: a „*külső*”, a *társadalmi meghatározó* miként válik a „*belső*”-ben, a *szubjektumban hatékonyvá; mitől, egyén*” az *egyén* a maga konkrét, totális és megismételhetetlen egyszerűségében.

Noha tehát a harc ma már egyfelől nem az embernek „*társadalmi lényként*” való elismeréséért, másfelől nem a pszichológia létjogaiért folyik, mindinkább szükség van a személyiség problémájának marxista megoldására. A megoldás kísérlete legalábbis két feladatot implicál: megvizsgálni, hogy 1. a *marxi életmű*, illetve a marxista társadalomelmélet következetes végiggondolása milyen helyet juttat a szubjektumnak, az emberi személyiségnek; 2. a pszichológia egyre bővülő ismeret- és hipotézisanyagában vannak-e egyáltalán, és ha vannak, melyek azok a tények és elméletek, amelyek — esetleges félrevezető értelmezéseiktől megfosztva — „*illeszkednek*” a marxizmushoz.

Amikor hiányoljuk Sève-nél, hogy a pszichológia oldaláról nem vagy alig közelíti meg a problémát (vagyis lényegében az 1. típusú feladatra — a Marx-értelmezésre — koncentrálna, mégpedig a francia ideológiai vita sajátos követelményeivel színezve, a 2. típusú feladat főként a nyíltan apologetikus polgári személyiség- és szociálpszichológiák kritikájában jelentkezik), egyáltalán nem szülátóköriúséggel vádoljuk. Kiindulópontja — a mai francia valóság — elég izgalmas ahhoz, hogy tálján a személyiségpszichológia számára is

eredeti és termékeny kérdésfeltevések születésnek. Mégis, mint a későbbiekben kifejtjük, Sève megközelítését bizonyos fokú egyoldalúság jellemzi.

Előbb azonban meg kell vizsgálnunk: mit hoz a személyiségpszichológia számára a Sève javaslata Marx-értelmezés.

*Nézetek a marxi emberfogalomról.* A „filozófiai” vagy „spekulatív” humanizmus értelmezési módja szerint a marxista pszichológia kulcsát Marx 1844-es kéziratái adják. Garaudy és hívei (és Garaudytól teljesen függetlenül mások is) úgy vélik, hogy az ifjúkori művek alapján lehetséges és szükséges az emberi szubjektivitás marxista elméletének kidolgozása. E szubjektivitáselmélet kiindulópontja a „totális ember”, az *emberi lényeg*, tartalma pedig e lényeg *elidegenedése*, majd *önmegvalósulása* a történelem folyamán. Az ifjúkori művekre alapozódó szemlélet szerint Marx érett kori műveinek „közgazdasági” szemlélete, így többek között a „Tőke” elnyomódáselmélete, voltaképpen nem más, mint részletes *ökonómiai kidolgozása* az elidegenedés továbbra is centrális kategóriájának. De az alapra itt is változatlan: „a marxizmus szemében az ember nem redukálódik a termelési viszonyokra, hanem mindig a szabad választással és az alkotó tervvel definiálja magát”. (Sève, 81.)

Althusser „elméleti antihumanizmusa” viszont azt a markáns álláspontot képviseli, mely szerint az *érett marxizmusban magának az ember fogalmának sincs többé helye*. Az olyan tudomány, amelynek tárgyát az emberi egyének képezik, „*lényeg nélküli*” tudomány. A marxizmusban az egyének csak mint a társadalmi viszonyok megszemélyesítői jelennek meg. Igaz, hogy az ember nem oldódik fel teljesen a társadalmi viszonyokban: mint élő szervezet tárgya a biológiai tudományoknak; mint „állat, amelynek emberré kell lennie”, tárgya a *pszichoanalízisnek*. Sőt, ha a pszichoanalízist megfosztjuk a hozzátapadt „*elsődi*” ideológiától, akkor kiderül, hogy legfőbb elméleti értéke: az, hogy más úton ugyanerre az eredményre jut, ti. arra, hogy az állítólagos „*emberi szubjektum*” nem más, mint a „*viszonyok hamis látszata*”.

(Érdemes megjegyezni, hogy a pszichoanalízis, amelyben Althusser az „elméleti antihumanizmus” bizonyítékát látja, egyesek szerint — helyesen értelmezve — Marx ifjúkori műveit igazolja. A Freud által öröknek hirdetett ellentét az ember ösztönei és a társadalom tiltó normái között ugyanis nem más, mint az emberi lényeg elidegenedésének következménye; az elidegenedetséget megszüntetése a freudi anti-nómiákat is felszámolja majd. Ez a „*feurbachi módon marxizált Freud*” jelenik meg

olyan „humanista” szerzőknél, mint E. Fromm és H. Marcuse.)

Az „elméleti antihumanizmus” álláspontja szerint minden „*pszichológia*” valójában egy filozófiai hiedelmen — az emberfogalom elméleti érvényességén — alapul. Marx alapvető felfedezése viszont éppen az lenne, hogy „*szubjektum*” nem létezik, csupán társadalmi viszonyok és történelmi struktúrák. Az 1845–46-os „*cezúra*” után Marx végképp leszámolt a filozófiai spekulációval, mindenféle szubjektivitás hamis látszatával, és a „*tudományosság*” jegyében a társadalmi viszonyok elemzésére tért át. (Vö. Louis Althusser: „*Marx — az elmélet forradalma*”, Kossuth, Budapest, 1968. különböző helyein kifejtettekkel.)

Lucien Sève mindkét nézetet visszautasítja. Bármennyire is csábító legyen az „1844-es pszichológia”, átmutatásai alapján nem sikerülhet a személyiség marxista elméletének kidolgozása. Ennek oka véleménye szerint mindenekelőtt az lehet, hogy Marx ifjúkori műveiben az „*emberi lényeg*” fogalma még magán hordozza a spekuláció terhét, a „*feurbachi örökséget*”. A „*Kéziratok*”-ban elidegenült munka és magántulajdon, a társadalmi viszony és az emberi lényeg „*körkörös viszonylatban*” van. De az *elsőleges mozzanat* az „*emberi lényeg*”. „*A történeti folyamat lényege a még elvont módon felfogott emberben keresendő, s a közgazdasági kategóriák csak e lényeg jelenségei: a materialista burok ellenére (amit az emberi munka centrumba állítása jelent) még az ideológiai spekulációban vagyunk.*” (Sève, 83.)

Az érett Marxnál viszont nem az ember elvont elidegenülése termeli ki a tőkés kizsákmányolás formáit, hanem a *tőkés kizsákmányolás termeli ki az elidegenedés konkrét formáit*. Az új világnézet a Feuerbach-tézisek, illetve a „*Német ideológiá*”-val kezdődik. A fordulatot a 6. Feuerbach-tézis — a „*Marxizmus és személyiség-elmélet*” egész gondolatmenetének alapköve és viszonyítási pontja — így fogalmazza meg: „... az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.” (MEM 3, Budapest 1960, 9.) Eszerint az emberi lényegét csakis a *társadalmi viszonyok konkrét vizsgálatából* érthetjük meg. Az emberek léte, történetileg konkrét „*humanitásuk*” nem az általában vett emberi individualításban rejlik és nem is onnan ered, hanem „... a termelőöröknek, tőkéknek és társadalmi érintkezési formáknak ez az összege, amelyet mindegyik egyén és mindegyik nemzedék mint valami adottat készentalál, a reális alapja annak, amit a filozófusok „*szubsztanciának*” és az

„ember lényegének” képzettek el...” (A német ideológia; MEM 3, 41.)

Garaudyék éppen ezt az „elméleti forradalmat” ignorálják és premarxista, spiritualista módon „humanizálják a marxizmust” — veti ellenük Sève. Althusser „cezúrafogalma” viszont a „folytonosság és törés” dialektikáját képtelen megérteni, amely a marxi életművet jellemzi. Althusser mindaddig meggyőző, ameddig a szorosan vett marxizmus megszületését a filozófiai humanizmussal való szakítás tényében jelöli meg. Nem veszi azonban észre azt, hogy az érett Marxnál újfajta tudományos antropológiáról és humanizmusról van szó. Az emberfogalom az érett marxizmusnak is állandó összetevője, sőt éppen a „Német ideológiá”-tól kezdve bontakozik ki az a *szubjektivitáselmélet*, amely a „tartalmas és reális” pszichológia alapjává lehet.

A „Grundrisse” jelentősége a személyiségpszichológia megalapozásának szempontjából. Úgy vélem, teljes mértékben egyetérthetünk Sève-vel a szubjektivitást spekulatív módon felfogó, illetve ignoráló nézetek bírálatában. A probléma tehát annál izgalmasabb: melyek valójában Marx munkásságában azok a mozzanatok, amelyek egy nem-spekulatív személyiségelmélet kiindulópontjával szolgálhatnak? Sève válasza: ezeket a kiindulópontokat a „Grundrisse” *közgazdasági* elemzései nyújtják számunkra.

Az 1857—59-es munkákban — noha terjedelmileg csökken a „pszichológia” — a közgazdasági elemzés a „spekulatív antropológiát” tagadó, tudományos antropológiát” kelti életre. Éppen a közgazdaságtan az a tudomány, amely a maga területén — függetlenül minden úgynevezett „pszichológiától” — megalkotja az „*individualitás történeti formáinak elméletét*”. Ezek a formák: „A társadalmilag meghatározott szükségletek, termelőtevékenység, fogyasztás formái... például a kincsgyűjtő, a szabad munkás, a tőkés; a társadalmi viszonyoknak megfelelő egyéni létezés általános ellentmondásainak formái.” (Sève, 120.)

A „Grundrisse” bizonyítja, hogy a történelmi materializmus, illetve a politikai gazdaságtan talaján az egyének és a társadalmi viszonyok, „az antropológiai konceptualizáció” és „a közgazdasági konceptualizáció” a legszigorúbban *elválaszthatatlanok* egymástól. A bizonyítás döntő pontjaként Sève a „Grundrisse” következő kijelentését idézi: „A társadalom nem egyénekből áll, hanem az összegét fejezi ki azoknak a vonatkoztatásoknak, viszonyoknak, amelyekben ezek az egyének állnak egymással.” („Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie”, Berlin, 1953, 176.; magyar kiadását lásd Karl Marx: A politikai

gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány); MEM 46/I, Budapest 1972, 168.)

E koncepció kizárja a társadalom „mindennemű pszichologizálását” és az egyének „alapvető *szocializációját*” implikálja. Az egyének mint társadalmi lények tehát nem „*isédleges elemek*”, hanem történelmi termékek”; az egyénekről szóló tudomány tehát kizárólag a *történettudomány* fundamentumára épülhet.

A történettudomány viszont csak akkor lehetséges, ha az *egyének történelmi természetének tudományát* is megalapozzuk. Nincs olyan közgazdasági fogalom, amelynek ne lenne antropológiai megfelelője is: ezt fejezi ki például „a legfőbb termelőerő az ember” formula. „A termelési viszonyok... alapján véve nem egyebek, mint emberek közötti viszonyok, természetesen nem abban az értelemben, hogy az emberek egyéni mivoltukban *előbb léteznének* ezeknél a viszonyoknál — éppen ez a spekulatív illúzió —, hanem abban az értelemben, hogy az emberek szükségszerűen *lépnek be* ezekbe az előbb létező viszonyokba a termelés folyamán, ezek a viszonyok határozzák meg reális életfolyamatukat a szó társadalmi értelmében.” (Sève, 122.)

Az „antihumanista illúzió” viszont éppen az *eldologiasodás* teremtette látszathálóból fakad, amely az áruterelés folyamatán a dolgok közötti viszonyok mögé rejti a konkrét egyének közötti kapcsolatokat. Holott a társadalmi viszonyok „*mögött*” — mint ahogy erre Marx a „Grundrisse” számos helyén utal — mindig ott van a reálisan létező ember. „A *tőkésék és bér-munkások termelése tehát a tőke értékesítési folyamatának egy fő terméke*. A közönséges gazdaságtan, amely csak a termelt dolgokat tartja szem előtt, erről teljesen megelégedik. Mivel ebben a folyamatban a tárgyiasult munka egyszersmind mint a munkás *nem-tárgyiasága*, mint egy a munkással ellenkező szubjektivitás tárgyiasága van tételezve, mint egy számára idegen akarat *tulajdona*, ezért a tőke szükségképpen egyszersmind *tőkés*... A tőke fogalmában tételezve van az, hogy a munka objektív feltételei — s ezek a saját termékei — a munkával szemben *személyiségre* tesznek szert, vagy ami ugyanaz, hogy egy a munkás számára idegen személyiség tulajdonaként vannak tételezve. A tőke fogalmában benne foglaltatik a tőkés.” (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 389—390.)

A „Grundrisse” „tudományos antropológiájában”, az „általános individualitáshoz” (pl. a *tőkés* és a *munkás*) elméletében az egyének közgazdasági kategóriák hordozóiként jelennek meg. Am az, hogy

„hordozói” e kategóriáknak, semmiképpen sem jelentheti azt, hogy mindössze „megszemélyesítői”, „illusztrációi” lennének. Az individualitásformák lényege természetesen a társadalmi viszonyokban keresendő, de a valóságban — véli Sève — azokban az egyéneknél egyszóval, akiknek életfolyamatait meghatározzák. Hogyan értendő ez? Sève alapján a kérdésre így válaszolhatunk: Az emberi *egyén* egészen más valami, mint az emberi *lényeg*. Az egyéni aktivitás *eredeti forrása a biológiai létezés, lényege* viszont a *társadalmi viszonyokban* van. (A 6. Feuerbach-tézis Sève értelmezése szerint *nem azt* állítja, hogy a *konkrét egyén* a társadalmi viszonyok összessége — ez szerinte képtelenség lenne —; a társadalmi viszonyok összessége az *emberi lényeg*.)

Az *egyén „szocializációja”* azt jelenti, hogy aktivitása — bekerülve a társadalmi termelési folyamatba — teljesen *alarendelődik* a társadalmi viszonyoknak. Vagyis nem arról van szó, hogy a társadalom külső keretet, szociális környezetet, „ingerforrást” nyújt az aktivitás számára és így többé-kevésbé módosítja, „lenyomatát” hagyja rajta (explicit vagy implicit módon az a feltételezés uralja a polgári szociálpszichológiai elméletek többségét), hanem arról, hogy a *kifejlett* *egyén teljes* tevékenysége (szükségletei és fogyasztása, munkája és tettei, időfelhasználása, érzelmi élete, interperszonális kapcsolatai stb.) társadalmilag meghatározott, külső lényegű, Sève terminusával „külpontos”. Az eredeti forrás, a „hordozó” biológiai, a lényeg, a „vezérlő” azonban társadalmi. Megmagyarázható-e vajon a személyiség lényege a „hordozó” és a „vezérlő” megkülönböztetésével?

A *munka mint a személyiségpszichológia centrális kategóriája*. A „Grundrisse” tanulmányai nyomán Sève azt a gondolatot igyekszik végigvinni, amely szerint a kifejlett személyiség lényegét nem érthetjük meg másképpen, csak úgy, hogy életének centrumát, *munkáját*, illetve *munkájával* kapcsolatos és ahhoz viszonyított *tetteit* vizsgáljuk. „...ha az ember olyan lény, aki önmagát termeli a társadalmi munkában, akkor közvetlenül nyilvánvaló, hogy a *személyiségpszichológia vagy a társadalmi munka elemzésére épül fel, vagy nem jöhet létre*”. (Sève, 193.) Az eddigi személyiségpszichológiai elméleteket azért marasztalja el — nem alaptalanul —, mert a problémák megoldását eleve a munka szféráján kívül keresték. Még a legjobb próbálkozások is (pl. a pszichoanalízis) valóságos eredményeket csak ott értek el, ahol az emberrel *nem dolgozó lényvel* (gyermekkel, elmebeteggel stb.) volt dolguk.

A marxizmushoz illeszkedő személyiségpszichológia számára nem egyszerűen a munka, hanem mindenekelőtt a politikai gazdaságtani értelemben vett *elvont munka* a leglényegesebb kategória. Vagyis a munka *nem mint konkrét munka, fiziológiai erő-kifejtés* vizsgálendő, hanem mint *elvont munka, amely a tevékenységet beilleszti a társadalmi viszonyok rendszerébe*.

Ha — ahogy a polgári társadalom felszínén megjelenik — a munkabér a *munka* ára volna, pszichológiailag *sem* lenne különbség „a személyes tevékenységként működő magatartás-együttes” és ugyan-ezen, „bérmunkaként működő magatartás-együttes” között. A pszichológia általában ezt a hamis azonosítást hajtja végre: a munka és a munkabér közötti viszonyokat minden további nélkül *azonosítja a konkrét munkamagatartások és a megfelelő szükségletek kielégítése közötti összefüggéssel*. A bérmunka csak mint *véletlen tényező* játszik szerepet, a pszichikum lényegét nem érinti.

Valójában azonban a munka és a munkabér között semmiféle ilyen közvetlen összefüggés nincsen, a valóságos reláció a munkabért nem az elvégzett konkrét munkával, hanem az *elhasznált munkaerő értékformájával* köti össze, amelyben az emberi munka már *elvont* munka gyanánt szerepel — ez pedig nem redukálható „technikai” oldalára, a konkrét munkamagatartásokra. *A társadalmi viszonyok közvetítette* munkabér—munkaerő reláció azután döntő módon kihat nem csupán magára a munkára, hanem a tőkés társadalomban élő *egyén életének alapstruktúrára*, az élet *minden* oldalára, nemcsak a munkás, hanem a tőkés esetében is; az akarati és érzelmi életre, a férfi—nő viszonyra nem kevésbé, mint a képességek fejlesztésére és a szabad idő felhasználására. A személyiség megértésének kulcsa — bármi is legyen a látszat — az a tény, hogy a kapitalizmusban az egész konkrét tevékenység elveszíti természetes közvetlen eredményét a kivitelező *egyén szempontjából*, különválik, ellentétbe helyeződik a tevékenységnek a társadalmi termelési folyamat szempontjából létrejövő természetes *közvetlen* és az *egyén szempontjából merőben közvetett* eredménye.

Úgy tűnik, Sève-nek teljesen igaza van abban, hogy az *elvont munka* politikai gazdaságtani fogalma nélkülözhetetlen a személyiségpszichológia számára: éppen az *elvont munka fogalmának* bevezetése az, amely eloszlatja a munka mint a közvetlen szükségletkielégítésért folytatott tevékenység pszichológiai látszatát. Egyszersmind azonban egy másik „látszat” tűnik fel Sève gondolatmenetében: az, hogy a

konkrét munka — az elvont munkával szembeállítva — tisztán *biológiai*—*fiziológiai* aktivitás. Amikor a konkrét munkát kizárólag természeti aktivitásnak (fiziológiai erő kifejtésnek) fogja fel, figyelmen kívül hagyja a munkának a *pszichikum genezisében* játszott szerepét, a munka *emberspecifikus* voltát. Nem valamiféle elvont, spekulatív munkafogalmat kérünk számon Sève-től, nem az „általában vett munkát” akarjuk megtenni az ember lényegének, hanem utalni akarunk arra, hogy a „belső központúság” (amely kétségtelenül jellemzi bizonyos értelemben az emberi munkát mint képességet és potencialitást, és általában jellemzi a pszichikus funkciókat) *nem azonos* a „természeti” jelleggel; a „belső központúság” *genezisében feltétlenül külső, tárgyilag* és a tárgyisággal összefüggésben *társadalmilag* determinált. Más kérdés, hogy a munka miképpen ölt azután *természeti látszatot* (más tevékenységekkel, funkciókkal, képességekkel együtt), és hogyan válik az *elvont* munka az egyetlen „összekötő kapocs”.

*Pszichikum és személyiség dualizmusa.* A munkának természeti (konkrét) és társadalmi (elvont) oldalra való szétválasztása összefügg egy másik szétválasztással, oka és egyben következménye annak. A konkrét egyén és az emberi lényeg, az ember természeti és társadalmi léte közötti különbségtétellel Sève ugyanis végső soron „*kételvű*” pszichológiát konstruál: az „*egyik*” pszichológia, a „*magatartástudomány*” kizárólag az egyéni magatartáson *belül* marad, tehát végső soron fiziológiává válhat; a „*másik*” pszichológia, a *személyiségpszichológia* kizárólag az eredendően fiziológiai jellegű egyéni magatartások *között* létrejövő társadalmi viszonyokkal foglalkozik, vagyis alapjában nem más, mint tágan értelmezett politikai gazdaságtan. *Az egyén a fiziológiában, a személyiség a politikai gazdaságtanban, „oldódik fel”.* Az egyéni magatartás lényege az *idegműködés*, úgy, ahogyan azt *Pavlov* feltárta; a személyiség lényege a „*külpontosság*”, a társadalmi viszonyok oldaláról történő determináció, ahogyan ezt *Marx* leírta.

A személyiségpszichológia *tárgya* Sève szerint abban különbözik az ún. „*neurofiziológiától*” (vagyis az egyéni magatartással foglalkozó tudománytól), hogy az utóbbinak a *dologként* felfogott magatartás, az előbbinek pedig a magatartások közötti *viszonyok* a tárgya.

„Semmit sem értünk a politikai gazdaságtanból — írja Engelsre hivatkozva —, ha nem fogjuk fel, hogy vizsgálati tárgya *nem maguknak a dolgoknak a termelése* — miben különböznék akkor a természet-

tudományoktól és a műszaki tudományoktól? —, hanem azokat a *társadalmi viszonyokat* kutatja, amelyek a dolgok termelése folyamán alakulnak ki, és amelyeket a *dolgok álcáznak...*” (Sève, 214.)

Való igaz, hogy a személyiségtudomány nem dolgokkal, hanem viszonyokkal foglalkozik: *a személyiség nem dolog, hanem viszony.* Egy ponton azonban az analógia hamis: amíg a politikai gazdaságtanban a termelés közvetlen tárgyi feltételeit talán jogosan kezelhetjük „*dologként*”, az „*egyéni magatartást*”, a pszichikumot semmiképpen sem. Sève megközelítésében azonban elkülönül egymástól a *dologként kezelt* pszichikum, illetve a *személyiség*, amelyet *viszonyként fog fel.* A személyiség tehát nem más, mint a pszichikumra, mint „*természeti dologra*” rátelepülő *külső viszonylatrendszer*, amely ugyan döntő módon meghatározza tevékenységét, de ez mit sem változtat azon, hogy a *pszichikum önmagában: dolog.* Így voltaképpen azt kellene feltételeznünk, hogy az ember *minden* tevékenysége, *minden* pszichikus funkciója önmagában véve *természeti*, és csak egy *absztrakció* révén válik társadalmivá, a személyiség megnyilvánulásává: *ti. azzal az absztrakcióval, hogy a filozófus vagy személyiségpszichológus utólagosan elhelyezi ezeket a tevékenységeket és funkciókat az egyéntől függetlenül levő viszonyok közé.*

Ezt Sève *így* nem mondja ki; sőt éppen ő hadakozik élesen mindenféle biológiai redukción ellen. Mégis — nemegyszer úgy tűnik, szándéka ellenére — a pszichikumot természeti dologra *kénytelen* redukálni.

A probléma ott van mindenekelőtt, hogy Sève nem veti fel az *egyéni pszichikum és a társadalmi viszonyok közötti közvetítés kérdését*; a pszichikum genezise, belső tartalma és a külsőhöz való viszonya mint megválaszolendő kérdés fel sem vetődik. Ez pedig főképpen a korábban már jelzett „*egyoldalúsággal*” magyarázható: látókörén nagyrészt kívül marad a 2. típusú feladat, a pszichológia eddig elért eredményeinek értékelése, figyelembevétele, különösképpen pedig a *Vigotszkij-iskola* elméleti értékeinek felhasználása. (Vigotszkijra és tanítványaira, *Leontyevre, Lurijára, Galperinre* még utalást sem találunk Sève-nél.) A Vigotszkij-iskola — és különösképpen Leontyev — munkásságának arra a rendkívül fontos mozzanatára gondolunk, hogy a pszichikumot mint *tevékenységet* vizsgálják, mégpedig olyan tevékenységként, amely nem „*természeti*”, „*dologi*” aktivitás, hanem amelyet a *történelem során kialakított tárgyak* determinálnak és amely új tárgyak létrehozására irányul. Az „*egyéni pszichikum*” tárgyi tevékenysége, illető-

leg ennek elsajátítása a külső tárgyi tevékenység *interiorizálódása*, olyan tevékenység, amely egyben interiorizálódott *társadalmi viszony* is.

A Vigotszkij-iskola számára teljesen *evidens*, hogy a tárgyi tevékenység elsajátítása, belsővé tétele adott interperszonális viszonylatrendszerben történik: nem a viszony, hanem a tevékenység struktúrája áll érdeklődésének középpontjában. (Vö. *Garaí László* „Személyiségdinamika és társadalmi lét” c. könyvének (Akadémiai Kiadó, Bp. 1969.) „A személyi viszony — evidencia vagy probléma” c. fejezetét.) Sève számára a probléma a személyiséget alkotó és alakító viszony; evidensnek tűnő és ezért elhanyagolhatónak látszó a másik oldal: az „egyéni” pszichikus működés problémája.

Éppen ebben rejlik a „Marxizmus és személyiségelmélet” leglényegesebb fogyatékosága: a tárgyi tevékenység és a személyi viszony problémájának *együttes* elemzése, *összefüggéseinek* vizsgálata nélkül valójában nem lehetséges választ adni arra a kérdésre, hogy „mitől *egyén* az *egyén*”, mi teszi a személyiséget egyszerivé, megismételhetlenné.

Bármennyire szándéka ellenére, Sève végeredményben reprodukálja az általa is hevesen bírált kéttényezős, dualisztikus, „bioszociális” szemléletmódot: amennyiben ugyanis a „konkrét *egyén*” létezését az „*organikusra*”, a „*biológiai*ra” redukáljuk, kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy a személyiség csak a közvetlen, külső társadalmi viszonylatrendszer egyik passzív összetevőjeként és lenyomataként fogható fel „*társadalmilag*”, valóban személyiségnek. Éspedig azért kényszerülünk elfogadni, mert nem tudunk számot adni az *egyén* tárgyakat és társadalmat alakító, társadalmilag és történelmileg determinált aktivitásáról.

A *szükséglet problémája*. A személyiségpszichológia kiindulópontjaival kapcsolatos *általános* problémák alapvetően meghatározzák Sève azon kísérletét, hogy *konkrétan* is kidolgozza az eljövendő személyiségpszichológia elméleti vázát. Külön ismertetést és elemzést igényelne könyvének utolsó fejezete, amelyben arra tesz kísérletet, hogy a személyiséget „mint időben lejátszódó tettek roppant halmazát” állítsa élénk. Ez azért nagyon izgalmas, mert a személyiség megértésének *egy módszertanilag* is új lehetőségét — az *időfelhasználás általános topológiájának* elemzését — villantja fel. Jelenleg azonban főként a problematikus pontokat szeretnénk kiemelni.

E személyiségelmélet első alapfogalma a *tett*. „A tettek az életraaj elméleti kímetszésé-

nek megfelelő — és egyedül megfelelő — *elemei*. És konkrétan megismerni egy személyiséget azt jelenti, hogy először is megismerjük az életrajzát alkotó tettek *összességét*.” (Sève, 363.) A tett alapvetően különbözik a *viselkedéstől*: amíg az utóbbi csupán a *pszichikumra* vonatkoztatottan fogható fel, a *tett eredményei* és ezeknek az eredményeknek az egyénre való — társadalmilag közvetített — visszahatása szempontjából értelmezhető. A második alapfogalom a *képesség*, vagyis a tett végrehajtásához szükséges „aktuális *potencialitások*” összessége. Tett és képesség között dialektikus viszony áll fenn: a képesség a tett feltétele, egyszersmind a képességek zömét a tettek termelik és fejlesztik, a tettek válnak a képesség feltételévé. Ennek megfelelően az *egyéni tevékenység* két szektorra oszlik: az *I. szektorba* „a képességeket termelő, fejlesztő vagy specifikáló tettek” tartoznak, az *II. szektorba* pedig azok a tettek, „amelyek csak már létező képességeket hoznak működésbe s megtermelik ezt vagy azt az eredményt, amelynek elérését a képességek gyakorlása lehetővé teszi”. (Sève, 366.)

Noha teljesen jogos, hogy a „tettet” a pszichológia ne csupán pszichológiai elvontságában, hanem társadalmi feltételeivel és következményeivel együtt vizsgálja, az *egyéni pszichikumra* vonatkoztatott viselkedés és a társadalmilag releváns tett megkülönböztetésével ugyancsak a „*természeti*” pszichikum és a „*társadalmi*” személyiség megkülönböztetése jelenik meg. A képesség esetében ennek „*pszichikus tevékenység*” mivelta tűnik el, és megfejt-hetetlen „*potencialitássá*” redukálódik. Még súlyosabb problémák vetődnek fel azonban a harmadik lehetséges alapfogalmat, a *szükségletet* illetően.

Sève e kérdésben bonyolult ellentmondásba keveredik. Egyfelől hangsúlyozza, hogy a *szükséglet* fogalma — vitathatatlan fontossága ellenére — nem tartozik a személyiségelmélet *elsődleges* fogalmai közé, másfelől azonban kénytelen ezzel a fogalommal mint *elsődlegessel* operálni.

A *szükséglet* primátusának elutasítása két jogos forrásból fakad: 1. A *szükséglet naturalisztikus* modellje, amely minden tevékenységet valamilyen belülről ható biológiai jellegű feszültségállapotra vezet vissza, nyilvánvalóan nem alkalmas arra, hogy a marxista személyiségelmélet kiindulópontja legyen, hiszen nem számol a *szükségletek társadalmilag termelt* jellegével; 2. az a felfogás, amely számol az emberi *szükségletek* óriási társadalmi-történeti változatosságával és változékony-ságával, amely tekintetbe veszi, hogy a *szociális humanizáció* állandóan új és új

szükségeket termel ki, voltaképpen nem tesz mást, mint *hisztoricizálja a naturalizmust*: az emberi szükségletek, legyenek bármennyire „másodlagosak is”, a tevékenység viszonylagos *kiindulópontjaiként* jelennek meg, vagyis a tevékenység egy konkrét belső szükségletnek felel meg — a *homeosztatikus* (a megbomlott egyensúlyi állapotot a szükséglet kielégítésével helyreállító) séma szerint.

A nehézségből Sève úgy próbál kikerülni, hogy kijelenti: „...míg az elemi szerves szükséglet *kényszerítő, benső és homeosztatikus*, addig a kifejlett emberi szükségletet kisebb-nagyobb mértékben még a hosszan tartó kielégületlenségét is elviselő *tűrőképesség* jellemzi, továbbá a *külponosítás* és a bensőleg korlátlan *bővített újratermelés*”. (Sève, 371.) Nem foglalkozunk most e kijelentés első felével, csak megjegyezzük, hogy leegyszerűsíti a „szerves szükséglet” problémáját, hiszen már az állati szükséglet sem érthető meg pusztán „belülről”, a dinamikus változó környezeti feltételek során kialakuló *tevékenységstruktúra* figyelembevétele nélkül. Lényegesebb kérdés, hogy mire jutunk az emberi szükségletek illetően felfogásával?

Egy sor érdekes és éles elméjű fejtegetést olvashatunk Sève-nél arról, hogy az emberi szükségletek valóban nagy mértékű *tűrőképességgel* rendelkeznek, hogy „külponosak” és bővítetten újratermeltek. A pénz marxizmusát felhasználva, kimutatja például, hogy a meggazdagodás vágya nem valamiféle „eredendő emberi szükséglet”, hanem a társadalmi viszonyoknak a szükségletek termelésére és újratermelésére kifejlesztett strukturális hatása. A pénz nem valamiféle emberi „szükséglet” tárgyaként jelenik meg, ellenkezőleg, a pénz mint társadalmi viszony a meggazdagodási vágy *forrása*.

A szükségletek „külponosága” végső soron azt jelenti, hogy maguk a szükségletek a társadalmi viszonyok *nem-pszichikus* termékeként jelennek meg, pontosan úgy, ahogy az emberi lényeg külső és társadalmi — nem pedig az egyénben levő pszichikus adottságok összessége; éppen úgy, ahogy az elvont munka nem azonos a pszichofiziológiai munkaaktivitással. Am ahhoz, hogy a személyiségnek bármiféle tevékenységéről vagy tetteiről beszélhessünk, mégiscsak fel kell tetteznünk valamiféle „hajtóerőt”. Sève arra kényszerül, hogy visszacsempéssze — más megoldás híján — *azt a homeosztatikus szükségletfogalmat, amelyet egyszer már elvetett*. Igaz, nem eredeti, primitív formájában, hanem a közvetkező eljárás segítségével:

Először is egy tett vagy tettesoport lehetséges eredményeit „*pszichológiai ter-*

*méknek*” nevezi el, majd azt fejtegeti, hogy „ami cselekvésre kész, nem magában véve és külön szükséglet, hanem az, hogy a megfelelő tevékenységben milyen arányban és milyen feltételek mellett tudja kielégíteni ezt a szükségletet, más szóval... *a tett lehetséges eredményei és a kielégítendő szükségletek közötti viszony, röviden, a termék és a szükséglet közötti viszony*”.

(Sève, 375.) Ezt a viszonyt (a  $\frac{\text{Termék}}{\text{szükséglet}}$  hányadost) mindenestül a társadalmi viszonyok határozzák meg. A hányadosban szereplő „nevező”, a „szükséglet”, illetve ennek kielégítése mint *egyéni szükséglet-kielégítés* azonban tökéletesen megfelel a *homeosztatikus képletnek* — akár eredendő, akár „hisztoricizáltan naturalista” formájában. Ha azt mondjuk ugyanis, hogy a hajtóerő az, hogy egy adott tett milyen mértékben képes egy *adott* szükségletet kielégíteni, feltételezzük, hogy a szükségletek eleve adva, belsőként léteznek; annyit tettünk csupán, hogy megpróbáltuk figyelembe venni a szükséglet-kielégítés *feltételeit, körülményeit*.

Ismét csak szándéka ellenére jut vissza Sève a szükségletek homeosztatikus értelmezéséhez. Rendkívül élesen megmutatkozik itt is, hogy a „konkrét egyén” pszichikumát, ez esetben „*egyéni szükségleteit*”, nem tudja másként elképzelni, mint tisztán természeti, organikus aktivitást és funkciót; az ember társadalmi létét, személyiségét, ez esetben „*társadalmi szükségleteit*” pedig csupán külső, nem-pszichikus képződményként tudja felfogni. A szükséglet problémája körüli zavar és Sève felemás megoldási kísérlete megint a *közvetítés* problémáját hívja elő: a szükséglet kérdésénél mindennekelőtt az szorult tisztázásra, hogy miképpen valósul meg a közvetítés a pszichikumon belül ható „szükségletek” és a társadalmi viszonyok között, miképpen válik a külső társadalmi determináns belsővé, „*pszichikussá*”. A szükséglet fogalmának tehát olyan értelmezést kell adnunk, amelyben a *belső jelleg és a külső központosság nem egymást kizáró ellentétek*.

Erre a *motiváció* pszichológiájának kidolgozása adhat lehetőséget. Sève egyik tévedése, hogy a *szükségletet* azonosítja a *motivummal*. A probléma azonban ott kezdődik, hogy *motivum* és *szükséglet* között nincs közvetlen megfelelés: a *motivum* olyan „*ideológikus*” képződmény, amely pszichikusan „*tükrözi*” (nem a leképezés, hanem a *hamis tudatosítás* értelmében) a szükségletet. Egy személy tetteinek megértéséhez nem elégséges sem a „*mögötte levő*” szükséglet feltárása (így

annyiféle szükségletet kellene listára venni, ahány tetosztályt felállítunk), sem pedig a tettet kísérő társadalmi viszonyok és feltételek leírása. A motívum az a közvetítő, amely a „specifikusan emberi alapszükséglet” kielégítésének adott partikuláris társadalmi viszonyok szerinti lehetőségét a személyiségben „hamisan” — a legkülönbébb „elsődleges” vagy „másodlagos” szükségletek gyanánt — tudatosítja.

„A specifikusan emberi alapszükséglet” elméletét Garai László fejtette ki a „Személyiségdinamika és társadalmi lét”-ben. Sève ezt a megközelítést és az ehhez hasonlókat elveti azzal, hogy a munka szükségletének az ember „legelső szükségletévé” való kinevezésével a spekulatív humanizmust, az emberi lényeg elvont felfogását csempészik vissza. A kritika annyiban jogos, hogy egy eredendő és önmagától elidegenedő emberi „alapszükséglet” tételzése semmiképpen sem haladja meg a szükségletek „hisztoricizált naturalista” felfogását. Ha azonban sikerülne egy olyan hipotézist kidolgozni, amely nem-spekulatív módon meg tudná magyarázni az emberre jellemző szükségletttípust kialakulását a *tevékenység és viszony filogenetikus vizsgálatából*, ugyanakkor feltárná ezen nem-spekulatív, nem eredendően belülről eredeztetett „alapszükséglet” és a mindenkori konkrét társadalmi viszonyok közötti összefüggéseket, közvetítéseket (mint erre Garai László nem következetesen végigvitt kísérletet tett), akkor talán sikerülne kijutni abból az útvesztőből, amelyet a szükségletek hallatlanul bonyolult problémája okoz Sève-nél (és másoknál).

Az időfelhasználás elemzése. A séve-i személyiségpszichológiának tehát „két és fél” alapfogalma van (tettek, képességek és — felemás módon — a szükségletek). A kifejlett személyiség „alapépítménye” azonban mindenekelőtt *időbeli struktúra*, olyan struktúra, amelynek szubsztanciája az idő, „hiszen csak egy időbeli struktúra lehet homogén egy egyén *tevékenységének*, e tevékenység *újratermelésének* és *fejlődésének* belső logikájával”. (Sève, 398.)

Az időfelhasználás ebben az értelemben nem a szociológiában használatos „időmérleg”, hanem a konkrét, személyes, önmagunkra vonatkoztatott és az elvont (a társadalmilag termelékeny munkával kapcsolatos) tevékenység közötti viszonyok időbeli rendszere. A kapitalizmusban élő személyiségre éppen e kétféle tevékenység ellentétét nyomja rá bélyegét; ez teremti meg az „*időszükségletet*” (amelyet Sève — meglepő módon — „specifikus szükségletnek” tart), az *életidő* és az *élethez rendelkezésre álló idő* ellentétét. Az időfelhasználás típusai alapján a személyiségeket

tipizálni is lehet; a kapitalizmusban élő kifejlett személyiséget azonban leginkább a II. szektorba (a már csupán meglévő képességeket mozgásba hozó tettek szektorába) eső *elvont* tevékenység, vagyis a *társadalmi munka növekvő túlsúlya* jellemzi.

Az időfelhasználás topológiájának elemzése két szempontból is számottevő: egyrészt leszámol a „szociológiai időmérlegek” leegyszerűsítő empirizmusával, amely a különféle tevékenységeket összemossa; másrészt valószínű, hogy a személyiségnek valóban igen lényeges aspektusa az „*időszükséglet*” és az időfelhasználás, pontosabban e kettő viszonya. Minthogy azonban a szükséglet, illetve motiváció problémája nincs megoldva, Sève a kifejlett személyiség különféle „pszichikus felépítményeit” — érzelmi életét, akaratát stb. kizárólag az időfelhasználás sajátosságaiából próbálja levezetni, meglehetősen erőltetett módon. Nem kevésbé problematikus az sem, hogy *elvi* különbség tétetik az *időbeli* strukturált *felöltött* személyiség és a másképp — voltaképpen *térbelileg-természetileg* strukturált *gyermeki* személyiség között; a fejlődéslelektani, genetikus szempont, az elsajátítás folyamata stb. figyelmen kívül marad. Végül, csak halovány körvonalaiiban tisztázott a munka és az időfelhasználás viszonya (a munka fogalmát e fejtegetésekben már a tett fogalma helyettesíti, holott a „Grundrisse”-elemzés éppen a munka centrális jelentőségét bizonyította be).

A személyiség alapépítményének időbeli elemzése — minden figyelemreméltó mozanata ellenére — a személyiségnek csak egyik, és minden valószínűség szerint nem a leglényegesebb aspektusát ragadja meg. Úgy véljük, nem a szükséglet, illetve a motiváció problémájának elemzését kell az időfelhasználás vizsgálatával *helyettesíteni*; éppen a motiváció elméletéből kiindulva lehet az időfelhasználás valódi jelentőségét és struktúráját feltárni. Ekkor viszont az időfelhasználás nem abszolút és egyetlen „személyiségképző” kategóriaként lépne fel, hanem mint a személyiség „*ökonómiajának*” egyik tényezője. Más kérdés, hogy a Sève javasolta időelemzést — módszertanilag alaposan kidolgozva — feltétlenül érvényesíteni kell a szociológiai és pszichológiai kutatások *gyakorlatában* — az elméleti nehézségek ellenére is.

*Konklúziók.* A „Marxizmus és személyiségelmélet” végső soron azt bizonyítja, hogy nincs — és nem is lehetséges — semmiféle „kompromisszum” Garaudy és Althusser álláspontja között. Nem csak kompromisszum elképzelhetetlen, hanem olyan „*dialektikus meghaladás*” is, amelyben az áthidaló szerepet a Sève javasolta

személyiségpszichológia tölténé be. Ez ugyanis — mint a könyv néhány problematikusan pontjának elemzése során kitűnt — *önmagában ellentmondásos*: az emberi pszichikum *belső* és az emberi személyiség *külső* valósága közötti ellentmondást nem sikerült legyőznie. Így voltaképpen *egy művön belülre* helyeződött az az antinómia, amely eredetileg két szélsőségesen ellentétes koncepció — a „filozófiai humanizmus” és az „elméleti anti-humanizmus” — között állt fenn. *Sève — Garaudy és Althusser ellenében — reprodukálja Garaudyt és Althussert.*

A kérdés most már a következő: áthidalható-e egyáltalán *bármiféle* (a séve-inél „tökéletesebb”) személyiségpszichológia révén a jelzett antinómia? Úgy véljük, a marxista társadalomelmélet és „antropológia” megoldatlan problémáinak tisztá-

zása, az ellentmondások felszámolása nem a filozófia, a szociológia vagy a személyiségpszichológia illetékességébe tartozik, hanem egy olyan tudomány körébe, amely tárgyának — az embernek és a társadalomnak — legkomplexebb, legsokoldalúbb vizsgálatában egyesíti a „szaktudományok” különféle törekvéseit. Lucien Sève könyve — megoldatlanságai ellenére — közvetve és közvetlenül egy ilyen tudomány alapjainak lerakásához nyújt segítséget. Egyszersmind érdekes azért is, mert — lévén a francia munkásmozgalom problémáinak, dilemmáinak ideológiai kifejezése — bizonyítja azt, hogy az emberre és a társadalomra vonatkozó legáltalánosabb kérdésfeltevéseket és a válaszadás kísérleteit az a társadalmi-politikai szituáció determinálja, amelyben a kérdések és a válaszok születtek.

## REFLEXIÓ ERDÉLYI ÁGNES CIKKÉRE

(*Melyek a nyelv filozófiai kérdései?*)

BÉKÉSI IMRE

1. Az alkotó hajlamú ember jószerével már a tegnapi művét sem vállalja maradék nélkül. Ézért ha olyan írásáról olvas bíráló sorokat, amelyet három évvel ezelőtt adott ki a kezéből, igazán megvan benne minden hajlandóság, hogy ne csak méltányolja, hanem meg is köszönje a rá pazarolt figyelmet.

Igaz, ennek a figyelemnek nem mellékes a megnyilvánulási módja, stílusa, sőt emberi irányultsága sem; de végül is a kritikus nem illetanári mércéhez igazítja mondanivalóját, hanem néha azt sem titkolja el, ami a szívén fekszik. Ebből a szempontból — ötödmagammal — kifejezetten hálás lehetek a „Magyar Filozófiai Szemle”-nek, hogy Erdélyi Ágnesnek — megfontolásra érdemes gondolatai mellett — érzelmei kinyilvánítására is lehetőséget adott. (Lásd: *Nyelv és gondolkodás; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971/3—4, 540—549.*) Ha ugyanis kritikusunk e lehetőség híján valamely nem-verbális, meta-kommunikatív csatorna igénybevételére kényszerül, aligha ússzuk meg szárazon. Mivel azonban mégiscsak megúsztuk, alkalmunk maradt, hogy a kritikusai üzenet intellektuális elemeit mérlegre tegyük.

2. Erdélyi Ágnes a kérdésfelvetésemet, a nyelv anyagi-tudati természetének a kérdését találja alapvetően hibásnak.

Könnyű volna másokra hárítanom a téma felelősségét, elsősorban azokra, akiknek ez a kérdés „kérdés”, s akikre éppen ezért tanulmányomban hivatkoztam is. De ezzel még nem cáfolnám a kritikus véleményének igazságát, csak az ítéletét oszтанám meg másokkal.

Ő viszont a dolgozatomat osztotta meg, s ez az első tény, amit nem hagyhatok szó nélkül. A kérdésfelvetést, amely a dolgozatomnak csupán bevezető kérdése, a teljes mondanivaló kérdésévé léptette elő. Pedig ez az átszerkesztés nem lehetett könnyű számára. Hogy a címet nem vette figyelembe, még rendben volna; de a kifejtés után a befejező összegezés makacsul a címben vállalt kérdéskörre válaszolt, nem pedig arra, amit a kritikus emelt ki.

De miért fáj nekem az egész helyébe léptetett rész? Azért, mert ezzel a fogással a kritikus elhárította valódi feladatát, azt, hogy értékelje a tanulmány rendszer-igényét és szemléletének dialektikáját. Egy objektívításra törekvő kritikus — szerintem — így tette volna fel a kérdéseit:

Helyesen vagy helytelenül fejtette ki a szerző, amit a tanulmánya címében ígért? Valóban heterogén természetű a nyelv, miként állítja? A heterogén jelzőnek megfelel az a jelentés, amelyet ő tulajdonít neki? Azaz a nyelv valóban képviseli az

anyagilag és tudati, az egyes—különös—általános, a lehetőség—valóság—szükség szerűség jegyeit? A nyelv létezése-funkcionálása valóban fölfogható mozgásforma-változási folyamatnak? Ha a kritikus ezek után úgy találja, hogy nem, akkor hozzálát és kifejti, hogy miért nem.

De a szerzővel együtt a téma előrehaladásáért dolgozó kritikus nem rontsa el azt a kevés kétségtelen jót, ami megvan, csak azért, hogy magasról tekinthessen alá. Gondolatmenetem egyik részében például a nyelv egyes—különös—általános (meny-nyiségi és minőségi) létét fogalmazom meg. Mindennek *illusztrációjaként* föltételezek olyan helyzeteket, amelyekben csupán egy, majd kettő, majd három megvált alkotná a vizsgált nyelvközösséget. A kritikusom ezt úgy ismerteti, mint egy általam javasolt megismerési *módszert*, majd mint módszeren elveri a port. Ő tudja csak, miért, lelke rajta. Rajtam viszont az a kötelesség, hogy az én kérdéseim helyett ajánlott feladatot ne értsen félre.

3. Erdélyi Ágnes szerint az általam felvetett kérdés hibás, s helyette elsődlegesen azt kell feltárni, hogy „a nyelv mint társadalmi objektíváció milyen sajátos módon szervezi meg a maga fizikai alapjait”.

A generatív grammatika területén nem lepne meg ez a program. A modern nyelvészetnek ez a termékenyítő irányzata *mint szaktudomány* vizsgálhatja az absztrakt, nem-fizikai mélystruktúra materializációját: felszíni szerkezeté váló transzformálódását. Csakhogy ebbe a szaktudományi feladatba nem tudom beleilleszteni a filozófus által megfogalmazott elképzelést: „a nyelv ... szervezi meg a ... fizikai alapjait”. Hogyan? Én is olvastam Vigotszkijt, tudok az interiorizáció-inkorporáció-elméletéről, miként Chomsky innáta-elméletéről is. Azt sem tartom kizártnak, hogy az agykéreg-kutatások még föladhatnak néhány fogós kérdést a filozófusnak. Mégsem hinném, hogy Erdélyi Ágnes az agykéregben gondolja „megszervezni” a nyelv „fizikai alapjait” (vagy ha mégis, akkor ez a témának egy másik vonatkozása, amelybe — illetéktelennek tartván magam — nem tudok beleszólni).

Az a lehetőség még valószínűbben kizárt, hogy az elsődleges feladatot történeti szempontból értelmezte volna a kritikus. A tagolatlan kifejezések → szómondatok → a kéttagúvá fejlődő mondatok: azaz a (materális) kommunikáció volt előbb, s a benne keletkező-formálódó szerkezetek mennyisége tette lehetővé, hogy a bennük funkcionáló általánosabb és még általánosabb összefüggések mélystruktúrává absztrahálódjanak. És mivel az így keletkező mélystruktúra az emberi

fejlődés eredménye, nem vitás, hogy a nyelv lényegének a kutatásában a mélystruktúra megismerésére kell törekednünk. Elsődlegesen a mélystruktúra, a nem-fizikai komponens a kizárólag emberi, s materializációja már az állati jelzéssel — ahonnan elindult — rokonul.

Több gondot okoz, ha leíró szempontból akarom értelmezni a nyelv fizikai alapot „megszervező” mozgását. Ami megszervez valamit, az valamilyen formában már megvan; s amit megszervez, az a megszervezendő formában még nincs meg. Ha tehát Erdélyi Ágnes a nyelvet úgy tekinti, mint ami „megszervezi a maga fizikai alapjait”, akkor az így felfogott nyelv külön és előbb létezik, mint a fizikai hordozója. Ezért valószínűbbnek tartom, hogy ez a „megszervező” ige csak pontatlanul használt szó(esetleg a „visszahat” helyett?) s lényegében a következőket kell értenem az enyém helyett kijelölt nyelvfilozófiai feladatban.

Föl kell tárnunk, hogy a nyelv mélystruktúrája hogyan megy át felszíni struktúrába, és viszont; azaz a nyelv nem-materiális léte hogyan materializálódik, és viszont. Amennyiben a kritikusom valami ilyesfélére gondolt, akkor csak azt felelhetem rá, hogy tessék, érdeklődéssel várom az eredményeit. S hogy még nagyobb érdeklődéssel várhassam, mindjárt ideírom a kételyemet is. Elsődlegesen azt, hogy ha a mélystruktúrát valamiképpen nem találja meg a felszíni struktúrában *is*, akkor a „beszéd és a nyelv egysége” tétel helyett egy másik alapelvet kell megfogalmaznia. S materialista filozófiai alapon ez nem lesz egyszerű feladat. Ha viszont a föltárt mélystruktúráról kiderül, hogy valamiképpen benne van a felszíni struktúrában *is*, esetleg úgy mint lényegi közös (miként jómagam vélekedtem), akkor Erdélyi Ágnes elgondolkozhat a kritikusai és kutatói magatartás különbségein.

Amennyiben viszont a „megszervező” szó mégis a helyén volna, akkor nagy kérdőjelet kell tennem a filozófus „társadalmi objektíváció”-értelmezése mellé. Ez pedig hangsúlyos kérdőjel, mivel szerinte „ha a nyelvet társadalmi objektívációnak tekintjük”, az ő programja megigazul, míg az enyém föl sem merül.

Meg fog lepődni Erdélyi Ágnes, de a nyelv objektíváció jellegének, objektivitásának társadalmi objektivitásként való értelmezéséért alighanem többet tettem, mint gondolja. Amikor a nyelvten tárgyvi sajátságainak forrását kerestem, a nyelvhez mint objektívációhoz fordultam először. (Vö. „Valóság”, 1967/6, 19—27.) A kategória Antal László-féle felfogását külön cikkben elemeztem, s igyekeztem

egy dialektikusabb értelmezést megfogalmazni. (Vö. „Nyelvtudományi Közlemények”, 1968/1, 210—213.) S mégis fölmerült bennem a nyelv heterogén természetének a kérdése! Nyilván rögeszme. De azért védhetőbb, mint az objektivációnak Erdélyi Ágnes-féle felfogása, amelyben nincs benne a fizikai konnens.

Ami pedig a kérdésfeltevésemből eredő „problémákat” illeti, nem „elkerülni” akartam őket, hanem számbavenni. Nem állítom, hogy könnyű volt, s azt sem, hogy az eredményt hibátlannak véltem.

## A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ÉS A PSZICHOLÓGIA KÖZÖTTI HÍDVERÉS EGY KÍSÉRLETÉRŐL\*

ÁGH ATTILA

A hatvanas évek az élénk viták időszaka volt a magyar marxista filozófia fejlődésében. A filozófia mindenekelőtt önmagára vonatkozó kérdéseket tett fel: miben rejlik tárgya, saját testének tekintheti-e elszakadt vagy elszakított diszciplínáit, miben áll a kor marxizmusának feladata a megváltozott világban. És ahogy a regenerálódott testrészekben megindul a vérkeringés, úgy vette át a filozófia szívverésének ütemét a szociológia, etika, filozófiai antropológia stb. a maga belső törvénye szerint. Ebben a marxizmus reneszánszjaként jellemzett folyamatban sok volt a naiv rácsodálkozás és hangos felfedezés, de mindez olyannyira a fejlődés szükségleteihez tartozott, mint ahogy manapság, a hetvenes évek filozófiatörténeti „perceiben” az intuitíve előlegezett szintézisek monografikus beérlelése. Ilyen *Garai László* előttünk fekvő könyve is, egyfelől monográfiává duzzadt vitáit, amelynek rétegei, mint az égvyűrűk jelzik a szerző munkálkodását évről évre, másfelől szép szó, beváltott ígéret, kihordott szintézis.

Az a társadalmi körülmény, amelynek hatására a könyv első gondolata megfogant, a marxizmus társadalomelméletének és a pszichológiának formális kapcsolata és tényleges idegensége. Korunk tudományában a társadalmi lét és a személyiségdinamika más-más tudományoknak voltak kiosztva, más-más céhek monopóliuma-ként. S ha a filozófus konstataulta, hogy a társadalmi lét dinamikája sajátos közvetítő mechanizmusokon keresztül le bomlik

4. Vártam a kritikát (bár nem ebből az irányból), és tanultam is belőle. Sajnos, stílust is. De inkább ezt vettem magamra, mint azt a hatalmi szerepet, amelyet Erdélyi Ágnes nem sajnált volna tőlem, de amelyben kínos lett volna hadakoznom. De mivégre is? A kritikus olyan helyzetből ítélezett fölöttem, mintha a marxista nyelvelméletek özönének fényénél én írtam volna meg az x-ik variánst. Hálás lennék, ha a filozófus fölhívna a figyelmem ezekre a szintézisekre.

és realizálódik a személyiség dinamikájaként, absztrakt megfogalmazásai biztos mosolyra számíthatnak a pszichológusok körében, akik a maguk részéről többnyire néhány idézettel szokták leróni adójukat a filozófia Ó Általánosságának, ahogy ez egyébként nemzetközileg szokásos filozófia és szaktudomány kutya—macska szerelmében. Ha többet nem is végzett volna, csak elindult volna egyszeri szegénylegényként, hogy elragadja Pszichológia király legkisebbik lányát, már ez is nagy érdeme lenne a szerzőnek.

A könyv első része ezért tálalja problémánk egészét, társadalom és személyiség kapcsolatát *polemikus* feldolgozásban. Nem követjük a szerzőt polemikus útjain, amely a magyar vonatkozásoktól fokozatosan átvezet a nemzetközi marxizmus helyzetéig, s az „Útkeresések és útvesztők a marxista pszichológiában” c. alfejezetben a személyiségfelfogás általános modelljeinek — naturalista (behaviorizmus és freudizmus) és spiritualista (intellektualizmus és antiintellektualizmus) — kritikájába torkollik. Ez a kritikai-polemikus megközelítés „A társadalmi lét objektív struktúrája” c. alfejezetben fordul pozitívvá, bár még elvont síkon megmaradva. A termelőerők közvetítő szférája jellegét és a termelési viszonyokat mint a partikularitás szféráját felvetve az elemzés szükség-szerűen vezet innen tovább az elidegenedés problematikája felé — amely szintén a hatvanas évek parádés vitája volt —, s hogy nem a szerző privát érdeklődéséről van szó az elidegenedés körül, hanem könyve szerkezetének következménye ez, arról is tanúskodik, hogy az első rész azzal zárul: a fent említett általános és nem-

\* *Garai László*: „Személyiségdinamika és társadalmi lét”, Akadémiai Kiadó, 1969.

adekvát személyiségmodellek mint az idegenedett tudat sajátos termékei, a pszichológiához akkreditált formái mutatkoznak meg. A marxista filozófusok közömbössége a pszichológiai személyiségmodellek mint „szaktudományos” probléma iránt úgy bosszolja meg magát — írja Garai —, hogy a hegeli tradíciók nyomán az intellektualista személyiségmodell a maga spontán természetességével bekerül a marxizmusba és idegen testet alkot benne.

Lássuk tehát, hogy ezzel szemben a szerző mit ígér. Bevezetésben ezt írja: „Munkámban a specifikusan emberi alapszükséglet általános pszichológiai és differenciálpszichológiai hipotézisét kívánom felállítani.” Hipotézise tudományos háttereként pedig a *Vigotszkij–Leontyev*-iskolát nevezi meg, nevezetesen az utóbbitól a tevékenység filogenezisének rendszerét veszi át, s ehhez kapcsolódva kívánja rekonstruálni a társas érintkezés viszonyrendszerének filogenezisét is. Az interiorizáció — a külső társadalmi viszonyoknak a személyiség belső mozzanatává válása — kérdésfeltevését ezzel az emberi pszichikum vizsgálatának „történeti módszerével” jegyzi el. Tegyük ismétcsak hozzá, ha a szerző munkája nem lenne egyéb, mint ennek a történelmi iskolának magyarországi hírvérese, tudományos reklámja és szakértő summázata, akkor is nagy örömmel fogadnánk, a valóságos marxista antropológia kincsébányájának felfedezőjeként. Szándékosan írunk antropológiát és nem pszichológiát, bár az utóbbi tudomány már levesben van mint tudományos „lélekbüvárkodás”, az előbbinek mint az emberi szubjektum tevékenysége elméletének pedig jobbra csak kellene lennie. De a jövő antropológiája éppenséggel *Vigotszkij*, *Leontyev* és iskolájuk más képviselői munkásságában van születőben, s ha a XIX. századi angolok az antropológiát „Mister Tylor tudományának” mondták, akkor ugyanilyen joggal a XX. században az antropológia „Tovaris *Leontyev* tudománya”.

Garai elkötelezettsége a leontyevi iskola mellett rá is viszi őt az „antropológiai előfelvetések” tisztázására, de csak a polemikus első részben. A marxizmusnak valóban nincs „közettana”, trigonometriája, de nem lenne pszichológiája sem, ha a pszichológia az ember természettudományának egyik fejezete lenne. A marxizmus érdekeltége a pszichológiában eleve feltételezi az általános antropológiai alapvetés gondoljával küszködő, az antropológia felé fejlődő pszichológia koncepcióját. Nem véletlen tehát a szovjet pszichológiában Marx antropológiai rendszere gondos tanul-

mányozásának hagyománya a harmincas évek eleje óta, de az sem, hogy a filozófiából nincs többé kiút az antropológia felé. A filozófusok „különbözőféleképpen magyarázhatják” a marxi hagyatékot, de az antropológiában vajmi keveset tehetnek hozzá. Ez ugyanis nem lehetséges az antropológia valódi tárgyának, az emberi szubjektum struktúrájának és tevékenységének közvetlen, kísérleti tanulmányozása nélkül, amihez a tényleges anyagot a pszichológia nyújtja. Garai felfedései nemcsak a szovjet pszichológusok következtetéseiére, hanem határtalanul gazdag kísérleti anyagára is támaszkodnak, s ezen a ponton megtorpan a pszichológiában járatlan recenzens. Garai munkájának immánens kritikájához pszichológiai szakértelem szükségeltetné, így nem tehetünk egyebet, mint kívülről körüljárjuk rendszere épületét és annak egészét, valamint a hozzávezető utakat mérjük fel a történelem szemszögéből.

Igen, a történelemből, ugyanis a marxista közgondolkodás egyik legkényelmesebb és legkárosabb evidenciája, hogy a materialista történetfelfogás csak a történelem útjait méri fel, és jelzi annak objektív menetét a formációk határköveivel, azaz a történelem és a társadalom változik, de maga az ember konstans marad. Pedig már a költő is figyelmeztet arra, hogy „minden emberi mű” értelme bennünk zúg, s hogy maga az ember, nemcsak világa, szintén saját maga műve. Az emberi tevékenység objektívációs elmélete, amelyen a materialista történetfelfogás alapul, implikálja az elsajátítás, az interiorizáció elméletét, az emberi szubjektum kimunkálását filogenetikailag és ontogenetikailag. Ez jelöli ki szerzőnk témakörét, s itt kapcsolódik filozófiai alapállásában *Lukács György* ontológiájához. A munka második részében szerzőnk azt ábrázolja, hogy az emberi tevékenység egész struktúrája hogyan épül át — a mindenkori — termelőtevékenység analógiájára, és az emberi személyiség struktúrája hogyan realizálódik a termelési viszonyok, a termelési funkciók elosztásának rendszerében. Ennek a vizsgálatnak az első állomása a tárgyi tevékenység struktúrája elemzésének *Vigotszkij*-féle elmélete, amely a feltételes reflexrendszerek emberi felülrétegződését mint jelrendszert mutatja be interperszonális kapcsolatteremtőként, amely elmélet azonban szerzőnk megítélése szerint csak leontyevi továbbgondolásában vezet el a tevékenység tárgyi struktúrájának fel-tárásiig.

A könyv legkikristályosodottabb elemzései a tevékenység és a pszichikum filogenezisének és ontogenezisének leontyevi

ihletésű alfejezeteiben található, ahol a szerző rutinos tömörséggel összefoglalja és problémájára vonatkoztatja a szovjet pszichológia eredményeit. Ezen a ponton tűnik szemébe újra ezen irányzat „paradoxona”, amelyet a társas érintkezés filogenezisének kidolgozatlansága kapcsán már a bevezetőben említett: „miközben a személyiség társadalmi viszonya valamennyi sajátos humánpszichológiai probléma megoldásának evidens előfeltétele, maga e viszony sohasem válik problémává az iskola számára”. Itt teljesedik ki Garai hipotézise műve harmadik részeként — a társasviszony filogenezisének bekapcsolásával, bár mint megjegyzi, ennek csak a „jelzésére” vállalkozik — a „specifikusan emberi alapszükséglet” elméletévé. A filogenezis negyedik szintjén — mint írja — az anyagcsere, az energiacsere és az információcsere után a programcsere is bekerül a pszichikus szabályozás hatáskörébe, ez

az ember szintje, ahol a szükséglet a környezeti feltételek aktív megváltoztatására mozgósít. A személyiségdinamikának ilyen felfogása valóban egyengeti az utat egy marxista antropológia felé, a mű olvasója erről részleteiben is meggyőződhet, ha számos ponton támadhatnak is kétségei. Hiszen a zárószóban felhangzó utó-polémia is ilyen kétségekre válaszol és visszaüt nemcsak a mű előtörténetére, hanem egyben lehetséges utótörténetére, a hipotézis újabb és újabb átdolgozásának és realizálásának szükségességére is, mivel a könyv csak alapvetés, történelmileg elfogódott bevezetés, adalék a marxista pszichológia színéváltozásához. Ennek az átalakulásnak az aktualitását pedig mi sem mutatja jobban, mint napjaink vitája a tudományos-technikai forradalomnak nevezett folyamatról, amelyben a szubjektív termelőerő, az alkotó ember válik a termelés újabb forradalmának központi figurájává.

## II. RÉSZ. HAGYOMÁNYOS, KLASSZIKUS ÉS NEM-KLASSZIKUS LOGIKA

RUZSA IMRE

Cikksorozatunk jelen (II.) részében két témakörrel foglalkozunk. Az első témakört így körvonalazhatnánk: *Hagyományos logika a modern szimbolikus logika szemszögéből.* A második témakör pedig *a szimbolikus logika „klasszikus” és „nem-klasszikus” irányzatainak összehasonlítása,* elsősorban a „nem-klasszikus” elméletek szempontjából.

Néhány terminológiai megjegyzést kell előrebocsátanunk. *Hagyományos logikán* a szimbolikus logika fellépése előtti logikát értjük. Valójában ez az elnevezés nem pontos, mert az Arisztotelésztől a szimbolikus logika kialakulásáig terjedő időszakban számos irányzatot és elméletet lehet kimutatni; és a szó szűkebb értelmében vett hagyományos logikán csupán a XVI—XIX. század iskolás logikáját szokták érteni. Jobb összefoglaló elnevezés híján mégis a fenti értelemben használjuk a „hagyományos logika” terminust.

*Klasszikus logikán* a szimbolikus logika elsőnek kialakult és máig is legjobban kidolgozott fejezetét, a kétértékű logikát értjük (kétértékű kijelentéslogika, első- és magasabb rendű kétértékű predikátumlogika). A „nem-klasszikus logika” címszó alatt foglalhatjuk össze a szimbolikus logika minden olyan fejezetét és irányzatát, amely a klasszikuson kívül esik.

A klasszikus és a nem-klasszikus logika most mondott elhatárolása azonban nem általánosan elfogadott. Némelyek pl. a modális logikában is megkülönböztetnek klasszikus és nem-klasszikus elméleteket. A szovjet logikusok egy része pedig hajlik arra a véleményre, hogy az ún. intuicionista logikát — amely a klasszikus elmélet első nagy ellenlábasként született — ugyan-csak besorolja a klasszikus logikába.

Mondanivalónk szempontjából azonban teljesen lényegtelen, hogy hol húzzuk meg

a határvonalat a klasszikus és a nem-klasszikus logika között. A szovjet logikusok olyan eredményeiről fogunk beszámolni, amelyek semmiképp sem tartoznak a tankönyvek és kézikönyvek anyagához, és amelyeknek legalább egy része biztosan kívül esik a klasszikus logika területén.

Még megjegyezzük, hogy e cikkben nem foglalkozunk a *modális logika* körébe tartozó szovjet logikai kutatásokkal. E témának sorozatunk következő cikkét szenteljük majd.

## A SZILLOGIZMUSELMÉLET

A hagyományos logika legfontosabb és legjobban kidolgozott fejezete az ún. szillogisztikus következtetések elmélete. A szimbolikus logika kialakulásával szinte egyidőben vetődött föl az a kérdés, hogy mi a kapcsolat a szillogisztika és a modern szimbolikus logika között. E téma vizsgálatában Jan Łukasiewicz és Albert Menne érték el kimagasló eredményeket.<sup>1</sup> A téma még napjainkban is vissza-visszatér a logikai irodalomban és élénken foglalkoztatja a szovjet logikusok egy részét is. A probléma két aspektusból is tárgyalható: a) olyan *deduktív kalkulus* konstruálása, amelyben egy szillogizmus akkor és csak akkor bizonyítható, ha a hagyományos elmélet szerint érvényes; b) a szillogizmuselmélet *beágyazása* a klasszikus szimbolikus logikába (a predikátumlogikába vagy az osztálylogikába): a szillogizmusok olyan „lefordítása” a szimbolikus logika nyelvére, hogy egy szillogizmus fordítása akkor és csak akkor legyen érvényes a szimbolikus logikában, ha az eredeti szillogizmus érvényes a hagyományos logika szerint. A két feladatot, közös néven, a szillogisztika modern reprodukálásának nevezhetjük.

\* A cikksorozat I. része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1972/2. számában jelent meg.

<sup>1</sup> Lásd [7] és [8]. (Irodalomjegyzék a cikk végén.)

A szovjet logikusok idevágó eredményeinek ismertetése előtt hasznos lesz a szillogizmuselmélet rövid áttekintése.

Először is megjegyezzük, hogy *modális* szillogizmusokkal itt nem foglalkozunk, hanem csak az ún. *kategorikus* szillogizmusokra szorítkozunk.

A kategorikus szillogizmusok speciális következtetési sémák, melyek premisszái is, konklúziói is ún. *kategorikus kijelentések*. A kategorikus szillogizmus pontos definíciójához előre kell bocsátanunk a kategorikus kijelentés fogalmát.

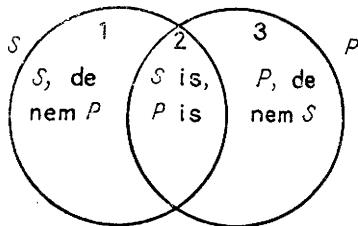
*Kategorikus kijelentések* azok, amelyek az alábbi négy séma valamelyikével fejezhetők ki:

- A típus: Minden  $S$  (est)  $P$ .
- E típus: Egyetlen  $S$  sem  $P$ .
- I típus: Némely  $S$  (est)  $P$ .
- O típus: Némely  $S$  nem  $P$ .

E sémákban  $S$  és  $P$  tetszőleges abszolút általános fogalmakat kifejező *terminusok* (tulajdonságokat, predikátumokat kifejező névszók).

Az egyszerű kategorikus szillogizmusok kétpremisszás következtetési sémák, amelyekben összesen három különböző terminus ( $S$ ,  $M$  és  $P$ ) szerepel; a premisszáik is, a konklúzió is kategorikus kijelentések; az egyik premisszában  $M$  és  $P$ , a másikban  $M$  és  $S$ , a konklúzióban pedig  $S$  és  $P$  fordul

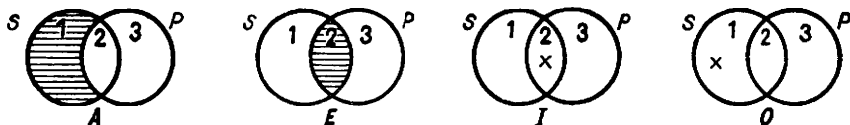
reprezentálják. Az 1. ábra három tartományának jelentése az ábraszöveg alapján világos. Az „1” tartományban



1. ábra

vannak azok a dolgok (individuumok), amelyek  $S$  tulajdonságúak, de nem  $P$  tulajdonságúak. A „2” tartomány elemei mindkét tulajdonsággal, a „3” tartomány elemei csak a  $P$  tulajdonsággal bírnak. (A sem az  $S$ , sem a  $P$  tulajdonsággal nem rendelkező dolgok a grafikonon „kívül” képzelhetők el.)

Minden kategorikus kijelentés az „1” és a „2” tartomány egyikéről állít valamit, nevezetesen vagy azt, hogy üres, vagy azt, hogy nem üres. Az ürességet vonalkázással, a nem ürességet kereszttel jelölve, a négy kategorikus kijelentés grafikonja a 2. ábrán látható.



2. ábra

elő. Egy ilyen séma azonban csak akkor számít szillogizmusnak, ha helyes következtetést ad: a premisszáik igazsága mindig kizárja a konklúzió hamisságát.<sup>2</sup>

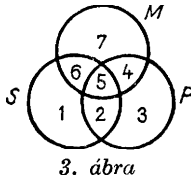
A kategorikus kijelentések grafikusán ábrázolhatók az ún. *Venn-diagramok* segítségével. A két terminus két egymást metsző körrel ábrázoljuk, így összesen három körülhatárolt tartomány keletkezik (1. ábra). A köröket úgy tekintjük, mint amelyek az adott terminusok terjedelmét

Valóban, „Minden  $S$  (est)  $P$ ” azt jelenti, hogy  $S$  terjedelme  $P$  terjedelmén belül van, vagyis az „1” tartomány üres. „Egyetlen  $S$  sem  $P$ ” azt jelenti, hogy  $S$  terjedelme teljesen kívül esik  $P$  terjedelmén, azaz a „2” tartomány üres. „Némely  $S$  (est)  $P$ ” azt jelenti, hogy  $S$  terjedelme belenyúlik  $P$  terjedelmébe, vagyis a „2” tartomány nem üres. Végül „Némely  $S$  nem  $P$ ” azt fejezi ki, hogy vannak olyan dolgok, amelyek  $S$  tulajdonságúak, de nem  $P$  tulajdonságúak, tehát az „1” tartomány nem üres.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> A „3” tartomány akkor jutna szerephez, ha fölcserélnénk  $S$  és  $P$  szerepét. Ez a szerepcsere azonban nem vezet új típushoz.

<sup>2</sup> Az alakzatokra való felosztással nem foglalkozunk, mivel annak témánk szempontjából nincs jelentősége.

A kategorikus szillogizmusokban három terminus szerepel. Együttes ábrázolásukhoz az 1. ábrát egy harmadik kör felvételével kell kiegészíteni. A harmadik kört úgy kell felvenni, hogy a már meglévő három tartomány mindegyikét kettészelje, és ezen felül még a harmadik körnek legyen olyan tartománya is, amely az első két körön teljesen kívül esik. A megoldást mutatja a 3. ábra. Mint látjuk, ezen hét tartomány keletkezik.



3. ábra

Egy kategorikus szillogizmus egyik premisszában  $S$  és  $M$ , a másikban  $M$  és  $P$  szerepel. A 3. ábrán mindkét premissza ábrázolható. A konklúzióban  $S$  és  $P$  szerepel, így a konklúzió is ábrázolható a 3. ábra szerinti grafikonon. Berajzolva a 3. ábrára a két premissza nyújtotta információt, két eset lehetséges: a) A kész ábrán a konklúzió grafikonja is látható. Ekkor a következtetés helyes, hiszen a premisszák igazsága magában foglalja a konklúzió igazságát (az ábrára csak a premisszák információit vittük fel, de ezzel automatikusan megjelent a konklúzió grafikonja is). b) A kész ábrán a konklúzió grafikonja nincs rajta. Ekkor a következtetés nem helyes (nincs szillogizmus), hiszen az ábra kiegészíthető úgy, hogy a konklúzió tagadását mutassa; tehát az adott esetben a premisszák igazsága összefér az állítólagos konklúzió hamisságával.

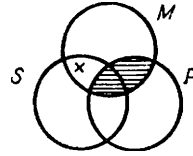
Lássunk mindkét esetre egy-egy példát.

### 1. példa

Premisszák:  $\frac{\text{Egyetlen } M \text{ sem } P}{\text{Némely } S \text{ (est) } M}$   
 Konklúzió:  $\frac{\text{Némely } S \text{ nem } P}$

Először megrajzoljuk a 3. ábra grafikonját (a tartományok beszámozása nélkül). Az első premissza az E típusba tartozik (csak most  $S$  helyett  $M$  szerepel!), ennek grafikonját a 2. ábrán láthatjuk. E szerint a háromkörös ábrán  $M$  és  $P$  közös részét be kell vonalkáznunk. A második premissza I típusú (de  $P$  helyett  $M$ -mel), így a 2. ábra szerint  $S$  és  $M$  közös részébe keresztet kell rajzolnunk. Ez a közös rész most két tartományból áll, de ezek egyike már be van vonalkázva. Így a keresztet csak

a fehéren maradt tartományba tehetjük. Ezzel a premisszák információit berajzoltuk a grafikonra; az eredményt a 4. ábrán láthatjuk.



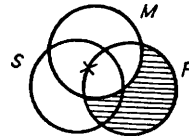
4. ábra

Most ellenőrizzük, hogy ábránkon rajta van-e a konklúzió grafikonja. Először is megállapítjuk, hogy a konklúzió O típusú. A 2. ábra szerint az O típus grafikonján keresztnek kell lennie  $S$  azon tartományában, amely  $P$ -n kívül esik. Kész grafikonunkon van ilyen kereszt, így a 4. ábra nemcsak a két premisszának, de a konklúzióknak a grafikonját is mutatja. Tehát következtetési sémánk helyes.

### 2. példa

Minden  $P$  (est)  $M$   
 Némely  $S$  (est)  $M$   
 Némely  $S$  (est)  $P$

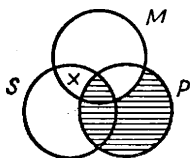
Az első példában alkalmazott eljárást követjük. Az első premissza A típusú; így be kell vonalkáznunk  $P$ -nek az  $M$ -en kívül eső részét. A második premissza I típusú; ennek megfelelően keresztet kell tennünk  $S$  és  $M$  közös részébe (éppen úgy, mint az első példában). De most  $S$  és  $M$  közös részének mindkét tartománya fehér: nincs információnk arra, hogy melyikbe tegyük a keresztet. Ezért a két tartományt elválasztó határvonalra tesszük. A kész grafikon mutatja az 5. ábra.



5. ábra

És most lássuk a konklúziót. Ez I típusú; így a 2. ábra szerint  $S$  és  $P$  közös részében keresztnek kellene lennie. De az 5. ábrán a kereszt nincs határozottan a közös rész belsejében, hanem a határán. Ez azt jelenti, hogy a premisszákkal az is összeegyeztethető, ha a kereszt  $S$  és  $P$  közös részén kívül esik. A 6. ábra világosan mutatja, hogy a premisszákkal a konklúzió tagadása is összefér. Ugyanis ezen az ábrán  $S$  és  $P$  közös része üres (tehát a konklúzió

hamis), míg a premisszák minden információja rajta van a diagrammon. A következtetés tehát nem helyes. (Szöveges példával is cáfolva: Minden madár szárnyas, és némely közlekedési eszköz is szárnyas, de az nem igaz, hogy némely közlekedési eszköz madár.)



6. ábra

Egyszerű kombinatorikai megfontolásokkal adódik, hogy a lehetséges (a szerkezeti kikötéseknek megfelelő) szillogizmusok száma 256. Ezek közül a diagrammos módszerrel kiszűrhetők a valódi szillogizmusok, azaz a helyes következtetési sémák.

A diagrammos módszer azonban viszonylag újkeletű; Arisztotelész és követői nem ismerték. Ezért a helyes sémákat néhány közvetlenül evidens sémára való visszavezetéssel bizonyították, a helyteleneket pedig többnyire szöveges ellenpéldákkal cáfolták. A bizonyításokban (és néha a cáfolásokban is) olyan eszközöket használtak, amelyeket ma a kijelentéslógika keretébe sorolunk. Arisztotelész az idevágó szabályok közül néhányat explicité megfogalmazott, néhányat azonban csak hallgatólagosan használt; és nem foglalta össze-függő elméleti rendszerbe e szabályokat. A kijelentéslógika ókori formáját csak később alkották meg a sztoikusok (i. sz. kezdete körül).

Az egyszerű kategorikus szillogizmusok bizonyos szabályok szerint összekapcsolhatók; ennek révén kettőnél több premisszás szillogizmusokat is kaphatunk. Ezek szabatos leírásával itt nem foglalkozunk. Ugyancsak nem érintjük a szillogizmuselméletnek azokat a bővítéseit sem, amelyek középkori és újkori eredetűek.<sup>4</sup> Csupán azt jegyezzük meg, hogy a bemutatott diagrammos módszer, némi kiegészítéssel, a kategorikus szillogizmusok legtágabb felfogása esetén is hatékony eldöntési eljárás.

A diagrammos eldöntési eljárás eredményes alkalmazása esetén azonban explicité meg kell fogalmazni egy elvet, amelyet a hagyományos logikában rendszerint elhallgattak. Ez az elv a következő: A szil-

<sup>4</sup> A szillogizmuselmülethez szokták számitani néha az ún. logikai négyzetten alapuló egypremisszás következtetéseket is.

logizmusokban csak olyan terminusok szerepelhetnek, amelyek terjedelme nem üres, és amelyek terjedelme nem foglal mindent magában. Másképp: bármely terminushoz kell lennie olyan individuumnak, amelyre a terminus vonatkozik (igaz rá), és olyannak is, amelyre nem vonatkozik (amelyre hamis). Ezt az elvet a továbbiakban *egzisztenciaposztulátumnak* fogjuk nevezni (azon az alapon, hogy bizonyos individuumok létezését követeli meg).

A diagramkészítés során ezt az elvet úgy kell alkalmazni, hogy ha a premisszák diagramjának elkészülésével a konklúzió diagramja nem jelenik meg automatikusan, akkor megvizsgáljuk, hogy van-e minden kör belsejében és külsejében kereszt; ha nincs, ezt pótlólag berajzoljuk, majd újra megvizsgáljuk, hogy a konklúzió diagramja megjelent-e az ábrán.

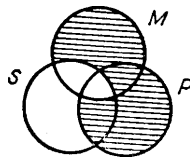
Az 1. példánkban ennek alkalmazására nem volt szükség. Ez arról tanúskodik, hogy vannak olyan szillogizmusok, amelyek az egzisztenciaposztulátumtól függetlenül is helyesek. A második példán viszont az egzisztenciaposztulátum alkalmazása sem segít: a 6. ábrán még *P* belsejébe is tehetünk keresztet anélkül, hogy *S* és *M* közös részének bevonalkázását meg kellene szüntetnünk.

Lássunk most egy olyan példát, amely csak az egzisztenciaposztulátum alkalmazásával bizonyul helyesnek.

### 3. példa

Minden <i>P</i> (est) <i>M</i>
Minden <i>M</i> (est) <i>S</i>
Némely <i>S</i> est <i>P</i>

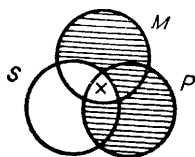
A kész grafikont a 7. ábra mutatja. A grafikon cáfolja a következtetés helyességét, hiszen *S* és *P* közös részében nincs kereszt.



7. ábra

Alkalmazzuk most az egzisztenciaposztulátumot. Az ábrán egyetlen kereszt sincs, noha az egzisztenciaposztulátum szerint *S*, *M*, *P* egyike sem lehet üres. *S*-nek még három tartománya fehér, *M*-nek kettő, *P*-nek azonban csak egy. Így *P* belsejében egyértelműen elhelyezhetünk egy keresztet. (Ezzel mindhárom kör belsejében lesz kereszt.) Az így módosított grafi-

kon a 8. ábrán látható. Ez már bizonyítja a következtetés helyességét, hiszen a pótlólag berajzolt kereszt  $S$  és  $P$  közös részébe esik.



8. ábra

Megjegyezzük, hogy az egyszerű kategorikus szillogizmusok elméletében elég annyi korlátozás, hogy *üres terjedelmű terminusok kizárta*k.

A diagramos módszer a 256 lehetséges egyszerű szillogizmusból 24 helyeset szűr ki.<sup>5</sup> Az egzisztenciaposztulátum elhagyása esetén a helyes szillogizmusok száma 15-re csökken. (A hagyományos logika persze mind a 24 szillogizmust helyes következtetési sémának ismerte el.)

Egyáltalán nem jelentette volna a hagyományos logika *eszközei* (bizonyítási módszerei) nyújtotta keret átlépését, ha szétválasztották volna azokat a szillogizmusokat, amelyek üres terminusok megengedése esetén is helyesek, azoktól, amelyek csak az üres terminusok kizárása esetén érvényesek. Ezt a distinkciót azonban nem tették meg. Ebből arra következtethetünk, hogy az egzisztenciaposztulátumnak nem technikai, hanem elvi jelentőséget tulajdonítottak.

A modern szimbolikus logika az egzisztenciaposztulátumot nem fogadja el logikai princípiumnak, de nem is zárja ki olyan logikai rendszerek lehetőségét, amelyekben az egzisztenciaposztulátum vagy annak valamely variánsa mint technikai feltétel szerepel.

Nem részletezhetjük itt azokat az összefüggéseket, amelyek következtében az egzisztenciaposztulátum szinte gúzsba kötné a modern logikát, sőt a logikán keresztül az elméleti tudományokat is. E helyett csak annyit jegyünk meg, hogy a tudományokban (sőt, a mindennapi életben is) rendszeresen használunk olyan fogalmakat, amelyek terjedelmének üres vagy nem üres voltáról nem rendelkezünk biztos információval, és logikai műveleteket is végzünk ilyen fogalmakkal. Ennyi elég annak indokolásához, hogy az egzisztenciaposztu-

látum mint általános logikai alapelv a modern logika számára ellogadhatatlan.

Ez azonban nem akadály a annak, hogy megvizsgáljuk a hagyományos szillogizmuselmélet reprodukálásának lehetőségeit és módjait. De persze azt sem titkolhatjuk el, hogy ettől a munkától aligha várhatunk olyan eredményeket, amelyek a modern logika aktuális problémáinak megoldásához komoly segítséget nyújthatnának. Ami az eddigi eredményeket illeti, azok között vannak matematikai szempontból nagyon elegendőségek, de az egész problémakörrel végül is nem nyújtanak több információt, mint amennyit már a Venn-diagramok heurisztikus módszerével is elérhetünk. Végül a mai logikára való hatást illetően semmi határozottan pozitív megállapítást nem tehetünk; legfőlegbb gyaníthatjuk, hogy egy-egy modern fogalom létrejöttében szerepe lehetett a szillogizmuselmélet reprodukálásában elért eredményeknek is. Talán nem nagy túlzás, ha az idevágó kutatásokat a „logikai régészet” címszó alá utaljuk.

#### A SZILLOGISZTIKA BEÁGYAZÁSA A PREDIKÁTUMLOGIKÁBA

A szillogisztika első deduktív-axiomatikus felépítése (tudomásunk szerint) Łukasiewicz-től származik. Használjunk a terminusok jelölésére  $S, P, M$  stb. helyett latin kisbetűket az abécé elejéről, és vezessük be a négy típus jelölésére rendre az

$Aab, Eab, Iab, Oab$

kifejezéseket. Łukasiewicz 4 axiómára építi rendszerét, ezek a következők:

- (P1)  $Aaa$ ;
- (P2)  $Iaa$ ;
- (P3)  $(Abc \ \& \ Aab) \supset Aac$ ;
- (P4)  $(Abc \ \& \ Iba) \supset Iac$ .

Az axiómákban a konjunkció ( $\&$ ) és a materiális implikáció ( $\supset$ ) jele is szerepel. Ezekre vonatkozóan Łukasiewicz érvényesnek tételezi föl a kijelentéslogikát (illetve annak egy töredékét). A négy mondatképző jel közül az axiómákban csak kettő ( $A$  és  $I$ ) szerepel, a másik kettőt ( $E$ -t és  $O$ -t) definiált jelként kezeli, az

$$(1) \quad Eab = \sim Iab, \quad Oab = \sim Aab$$

definíciókkal, ahol „ $\sim$ ” a negáció jele.

Egy szillogisztikus következtetési sémát itt olyan implikáció segítségével lehet kifejezni, amelynek előtagja a premisszák konjunkciója, utótagja pedig a konklúzió. Így az 1. példa sémája itt „ $(Ecb \ \& \ Iac) \supset \supset Oab$ ” alakban írható. Łukasiewicz szerint ez a kifejezés mód adekvát Arisztotelész felfogásával.

<sup>5</sup> Ezek között szerepel öt, ún. gyöngye szillogizmus is. Néha, ezek leszámításával, 19-ben jelölik meg az egyszerű szillogizmusok számát.

Ebben a rendszerben minden kategorikus szillogizmus bizonyítható, s a helytelen sémák egyike sem bizonyítható. De bizonyíthatók olyan formulák is, amelyek (bár logikai igazságot fejeznek ki) nem tekinthetők szillogisztikus sémáknak; ezek közé tartozik mindjárt a két első axióma [(P1) és (P2)] is.

A (P1) axiómát kicserélhetjük a következőre:

$$(P1^*) Iab \supset Iba$$

Az így módosított rendszer minden tekintetben ugyanolyan jó, mint az eredeti, de benne már *Aaa* nem bizonyítható.

Még *Iaa* bizonyíthatóságát is elkerüli a következő axiómarendszer, amely a legjobban visszatükrözi Arisztotelész eredeti felépítési módját.

$$(Q1) Iab \supset Iba; \quad (Q2) Aab \supset Iab;$$

$$(Q3) (Abc \ \& \ Aab) \supset Aac;$$

$$(Q4) (Ebc \ \& \ Aab) \supset Eac.$$

A továbbiakban Łukasiewicz eredeti rendszerét *P*-vel, az első axiómának (P1\*)-gal való kicserélésével keletkező rendszert *P\**-gal, a legutóbbi rendszert pedig *Q*-val jelöljük.

A kategorikus kijelentések négy alapsémáját a kétértékű predikátumlogikában így lehet lefordítani:

$$(2) \begin{cases} Aab: \forall x(ax \supset bx); \\ Eab: \forall x(ax \supset \sim bx); \\ Iab: \exists x(ax \ \& \ bx); \\ Oab: \exists x(ax \ \& \ \sim bx). \end{cases}$$

(Itt  $\forall$  és  $\exists$  az univerzális, ill. az egzisztenciális kvantor jele.) De ez a fordítás nincs tekintettel az egzisztenciaposztulátumra. Ennek következtében e fordítással azok és csak azok a szillogizmusok bizonyíthatók, amelyek függetlenek az egzisztenciaposztulátumtól (tehát az egyszerű szillogizmusok közül csak 15), a többiek mind cáfolhatók (olyan értelemben, hogy negációik kielégíthetők).

Megadható-e a kategorikus kijelentések olyan lefordítása a predikátumkalkulusban, amely az egzisztenciaposztulátumra is tekintettel van? E problémára ad néhány megoldást V. A. Szmirnov.

Jelöljük *f(p)*-vel a tetszőleges *p* formula fordítását. Szmirnov egyik megoldásában<sup>6</sup> a fordítási szabályok a következők.

$$f(Aab) = \exists xax \ \& \ \exists x \sim bx \ \& \ \forall x(ax \supset bx),$$

$$f(Eab) = \exists xax \ \& \ \exists xbx \ \& \ \forall x(ax \supset \sim bx),$$

$$f(Iab) = (\exists xax \ \& \ \exists xbx) \supset \exists x(ax \ \& \ bx),$$

<sup>6</sup> Lásd [10].

$$f(Oab) = (\exists xax \ \& \ \exists x \sim bx) \supset$$

$$\supset \exists x(ax \ \& \ \sim bx),$$

$$f(\sim p) = \sim f(p), \quad f(p \ \& \ q) =$$

$$= f(p) \ \& \ f(q),$$

$$f(p \supset q) = f(p) \supset f(q).$$

(Az utolsó három szabály egyszerűen annyit mond, hogy a  $\sim$ ,  $\&$ ,  $\supset$  jelek a fordítás során változatlanok maradnak.)

Az első két szabály elég világos: a (2) alatti klasszikus fordítást ki kell egészíteni egzisztenciafeltevésekkel. Kissé különös **I** és **O** fordítása. Ezek szerint „Némely *a* (est) *b*” fordítása a következő: „Vagy nincs *a*, vagy nincs *b*, vagy némely *a* (est) *b*”; „Némely *a* nem *b*” fordítása pedig így hangzik: „Vagy nincs *a*, vagy nincs más, csak *b*, vagy némely *a* nem *b*”. E különös fordítások ellenére igaz a következő tétel (amelyet Szmirnov szabatosan bizonyít):

Ha *p* bizonyítható a *P\** vagy a *Q* rendszerben, akkor *f(p)* bizonyítható a klasszikus predikátumlogikában.

E tétel megfordítását illetően a következő a helyzet. A predikátumlogikában bizonyítható a

$$(\exists xax \ \& \ \exists xax) \supset \exists x(ax \ \& \ ax)$$

formula, amely *Iaa* fordítása. Említettük, hogy a *Q* rendszerben *Iaa* nem bizonyítható. Tehát így biztos, hogy *f(p)* bizonyíthatósága esetén *p* nem mindig bizonyítható *Q*-ban. Hogy a *P\** rendszerre vonatkozóan mi a helyzet, az egyelőre nyitott kérdés.

Egy másik munkájában<sup>7</sup> Szmirnov a kategorikus kijelentések lefordítására két újabb módszert is ajánl. Ezek leírására most a *g(p)* és a *h(p)* jelölést alkalmazzuk (az előbbi *f(p)* szerepében).

$$g(Aab) = f(Aab), \quad g(Eab) = f(Eab),$$

$$g(Iab) = \exists x(ax \ \& \ bx);$$

$$g(Oab) = \exists x(ax \ \& \ \sim bx).$$

Tehát **A** és **E** fordítása ugyanaz, mint előbb, viszont **I** és **O** fordításában elhagyja az előbbi extravagáns megoldást, és visszatér a klasszikus, (2) alatti fordításhoz.

A másik fordítási javaslat pedig a következő:

$$h(Aab) = f(Aab), \quad h(Eab) = f(Eab)$$

$$h(Iab) = \exists x \sim ax \ \& \ \exists x \sim bx \ \& \ \exists x(ax \ \& \ bx),$$

$$h(Oab) = \exists x \sim ax \ \& \ \exists xbx \ \& \ \exists x(ax \ \& \ \sim bx).$$

A  $\sim$ ,  $\&$ ,  $\supset$  jelek mindkét fordítás során változatlanok maradnak.

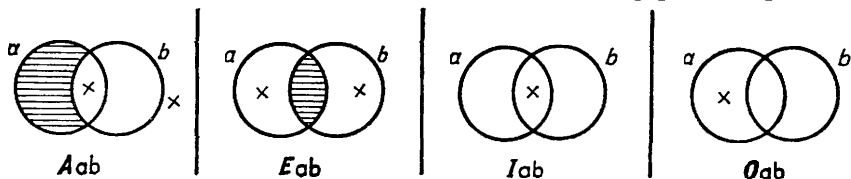
Mint látjuk, a variációk csak **I** és **O** fordításában különböznek. A három megoldás közül a legtermészetesebb a „*g*”, és a legkevésbé természetes az „*f*” szerinti

<sup>7</sup> Lásd [11].

fordítás. Utóbbi jelentőségét már láttuk. Most lássuk „g” és „h” szerepét.

Vessünk egy pillantást a 2. ábrára. Összehasonlítva A és O grafikonját, észrevehetjük, hogy az első sem többet, sem kevesebbet nem mond, mint azt, hogy az „1” tartomány üres, a másik (O) pedig azt, hogy az „1” tartomány nem üres. E grafikonok szerint tehát A és O egymás tagadásai:  $Aab \sim \sim Oab$ , és  $Oab \sim \sim Aab$ . Ugyanezen az ábrán azt is megfigyelhetjük, hogy pontosan ilyen összefüggés áll fenn E és I között is: E és I egymás tagadásai.

De ezek a grafikonok az egzisztenciaposztulátum figyelembevétele nélkül készültek. Készítsük most el a négy kategorikus kijelentés grafikonját a „g” fordítás figyelembevételével. (E fordítás — legalább részben — az egzisztenciaposztulátumot is tekintetbe veszi.) A kész grafikonok a 9. ábrán láthatók.



9. ábra

Itt már Aab és Oab nem tagadásai egymásnak. Egyszerre ugyan nem lehetnek igazak (hiszen akkor az „1” tartománynak üresnek is, meg nem-üresnek is kellene lennie egyidejűleg), de lehetnek egyszerre hamisak (egy ilyen szituációt mutat a 10.(1) ábra). A hagyományos logika elnevezéseit használva: a 2. ábra szerint A és O kontradiktórius, a 9. ábra szerint azonban csupán kontrárius párt alkotnak.

Hasonló összefüggés igaz az E, I párra is. A 9. ábra szerint ezek sem lehetnek együtt igazak, de lehetnek együtt hamisak (ilyen szituációt mutat a 10.(2) ábra). Tehát E és I is kontrárius pár a 9. ábra szerint, míg a 2. ábra szerint kontradiktórius pár.

Az A, E pár is kontrárius a 9. ábra szerint.<sup>8</sup> A 10.(3) ábra mutat egy olyan

szituációt, amelyben mindkettő hamis.) A 2. ábra szerint A és E lehetnek egyszerre igazak, és lehetnek együtt hamisak is.

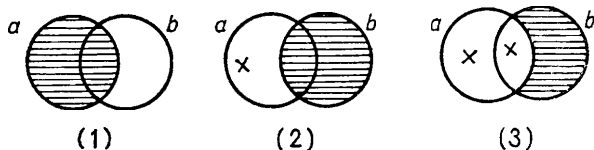
A 10. ábrát szemlélve, az olvasó észreveheti, hogy az (1) és a (2) grafikonok megsértik az egzisztenciaposztulátumot, amennyiben az (1) diagramon a, a (2) diagramon pedig b üres. Ennek magyarázata a következő. Szmirnov nem az egzisztenciaposztulátum elfogadásából indul ki. Célja csupán az eredeti arisztotelészi szillogisztika reprodukálása. Arisztotelész tételei között pedig — mint Szmirnov írja — nem találunk olyat, amely azt állítaná, hogy A és O, ill. E és I nem lehetnek egyszerre hamisak. (Ezeket a tételeket csak később vették be a hagyományos logikába.) Ugyancsak nem szerepel Arisztotelész művében az egzisztenciaposztulátum sem. A „g” fordítás célja: az eredeti arisztotelészi mű lehetőleg pontos reprodukálása.

Valamennyi elemi szillogizmus „g” szerinti fordítása a predikátumlogika bizonyítható tétele. Ugyanez áll még az alábbi sémákra is:

$$(3) \begin{cases} Aab \supset Iab, & Eab \supset Oab, \\ Eab \supset Eba, & Iab \supset Iba, \\ Aab \supset Iba. \end{cases}$$

Ezek a hagyományos logikából jól ismert, ún. közvetlen következtetések. Viszont nem bizonyíthatók azoknak az összefüggéseknek a fordításai, amelyeket a 10. ábra grafikonjai cáfolnak. Ugyancsak nem bizonyítható Aaa és Iaa „g” szerinti fordítása sem.

Ezek az eredmények azonban még nem biztosítják azt, hogy a szillogisztika valamely axiómarendszerében — pl. Q-ban —



10. ábra

<sup>8</sup> Szmirnov cikkében az A, E pár helyett néha az I, O pár szerepel mint kontrárius pár. Ez bizonyára sajtóhiba vagy elírás, hiszen a 9. ábra világosan mutatja, hogy I és O lehetnek egyszerre igazak.

bizonyítható bármely séma „g” szerinti fordítása is bizonyítható a predikátumlogikában. E nélkül pedig nem lehet azt mondani, hogy a „g” fordítás adekvát az arisztotelészi szillogisztikával.

E probléma megvizsgálása érdekében Szmirnov átformálja a  $Q$  axiómarendszert ún. Gentzen-típusú rendszerbe. Az átalakított rendszert  $Q'$ -vel fogjuk jelölni. Ebben az axiómák helyett következtetési sémák szerepelnek:

$$(Q1') \frac{Iab}{I\bar{a}\bar{b}}, \quad (Q2') \frac{Aab}{I\bar{a}\bar{b}},$$

$$(Q3') \frac{Abc, Aab}{Aac}, \quad (Q4') \frac{Ebc, Aab}{Eac}.$$

Szmirnov a szillogizmusokat következtetési sémáknak, és nem implikációs sémáknak tekinti. Ezzel az  $\&$ ,  $\supset$  jeleket kiküszöböli. A  $\sim$  jelét pedig a következő definíciókkal küszöböli ki:

$$(4) \begin{cases} (Aab)^* = Oab, \\ (Iab)^* = Eab, \\ (Eab)^* = Iab, \\ (Oab)^* = Aab. \end{cases}$$

A csillaggal jelzett művelet, könnyen beláthatóan, éppen a negációt helyettesíti. (Hasonlítsuk össze az (1) alatti Łukasiewicz-féle definíciókkal.) Végül Szmirnov a következő bizonyítási szabályt veszi föl.

(Q5') Ha premisszák egy  $H$  halmazából és az  $F$  premisszából következik  $G$ , akkor  $H$ -ből és  $G^*$ -ből következik  $F^*$ . (Kontrapozíció szabály.)

Egy szillogizmus bizonyításához a (Q1') – (Q4') sémákat és a (Q5') szabályt szabad felhasználni. Ezek segítségével minden érvényes szillogizmus bizonyítható. Szmirnov még fölveszi a következő definíciót:

Premisszák egy halmaza *ellentmondásos*, ha belőle (a fenti bizonyítási szabályok szerint) egy  $Oaa$  alakú séma következik.

Ez a definíció intuitíve helyes, hiszen  $Oaa$  azt fejezi ki, hogy „van olyan  $a$ , amely nem  $a$ ” és ez nyilvánvaló ellentmondás.

Például bizonyítható, hogy  $Aab$  és  $Oab$  ellentmondóak. Ugyanis (Q3') szerint (ha  $b$  helyébe  $a$ -t,  $c$  helyébe pedig  $b$ -t teszünk)  $Aab$ -nek és  $Aaa$ -nak következménye  $Aab$ . A (Q5') szabály szerint ekkor  $Aab$ -nek és  $(Aab)^*$ -nak következménye  $(Aaa)^*$ . De a (4) alatti definíciók szerint  $(Aab)^* = Oab$ , és  $(Aaa)^* = Oaa$ . Így végül azt kapjuk, hogy  $Aab$ -nek és  $Oab$ -nek következménye  $Oaa$ , ami az ellentmondásosság előbbi definíciója szerint éppen azt jelenti, hogy  $Aab$  és  $Oab$  ellentmondó párt alkotnak.

Szmirnovnak azt nem sikerült bebizonyítania, hogy a  $Q'$  rendszer bármely bizonyítható következtetési sémájának „ $g$ ” szerinti fordítása a predikátumlogikában is helyes következtetési séma. De sikerült ezt bizonyítania a „ $h$ ” szerinti fordításra vonatkozóan. Tétele a következő:

Ha a  $Q'$  rendszerben bizonyítható az

$$\frac{F_1 \dots F_n}{G}$$

következtetési séma (ahol  $F_1, \dots, F_n, G$  mindegyike kategorikus kijelentésséma,  $n > 1$ ), akkor a  $(h(F_1) \& \dots \& h(F_n)) \supset h(G)$  formula a predikátumlogikában érvényes.

E tétel megfordíthatóságának kérdését Szmirnov nem érinti.

A „ $h$ ” szerinti fordítás rendelkezik mind-azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket a „ $g$ ” fordítással kapcsolatban Szmirnov kiemelt. Nevezetesen:  $h(Aaa)$  és  $h(Iaa)$  nem érvényesek (lehetnek hamisak).  $h(Aab)$  és  $h(Oab)$  nem lehetnek egyszerre igazak, de lehetnek egyszerre hamisak, tehát nem kontradiktórium, hanem csak kontrárius párt alkotnak. Ugyanez áll a  $h(Eab)$ ,  $h(Iab)$  párra, valamint a  $h(Aab)$  és  $h(Eab)$  párra is. Ugyanakkor a (3) alatti sémák „ $h$ ” szerinti fordításai érvényesek.

Szmirnov ezzel azt bizonyította be, hogy lehetséges a szillogisztikának egy olyan ellentmondástalan axiomatikus-deduktív felépítése, amelyben  $A$  és  $O$ , valamint  $E$  és  $I$  csak kontrárius, de nem kontradiktórium párt alkotnak, és ettől eltekintve minden más úgy alakul, ahogyan azt a hagyományos logika késői verziója tanítja.

#### SZILLOGIZMUS ÉS HÁLÓELMÉLET

A szillogizmuselmélet egészen más típusú rekonstrukcióját találhatjuk meg A. L. Szubbotyin munkáiban.<sup>9</sup> Szubbotyin a szillogizmusokat egy speciális algebrai struktúra keretében ábrázolja. Az ilyen struktúrákat *minimális elemmel (nullával) és komplementummal bíró félhálónak nevezik*; a továbbiakban e hosszú név helyett az „NK-félháló” rövidítést fogjuk használni (itt  $N$  a nullára — a minimális elemre — és  $K$  a komplementumra utal).

Lássuk először az *NK-félháló* fogalmát. Elemek egy összessége *NK-félhálót* alkot, ha az elemek között értelmezve van egy egyargumentumú művelet (neve komplementum, jele „—”) és egy kétargumentumú művelet (neve szorzás, jele „ $\cdot$ ”), továbbá az elemek között szerepel egy kitüntetett elem (jele „ $0$ ”), úgy, hogy az alábbiak teljesülnek.

(i) Bármely  $a$  elemmel együtt a komplementuma,  $\bar{a}$  is az összességhez tartozik.

(ii) Bármely  $a, b$  elempárral együtt szorzatuk,  $a \cdot b$  is az összességhez tartozik.

<sup>9</sup> Lásd [13], IV. fejezet, és [14].

(iii) Tetszőleges  $a, b, c$  elemekre igazak a következők:

$$a \cdot a = a, \quad a \cdot b = b \cdot a, \\ (a \cdot b) \cdot c = a \cdot (b \cdot c)$$

(azaz: a szorzás idempotens, kommutatív és asszociatív);

$$0 \cdot a = 0, \quad a \cdot (-a) = 0;$$

$$\text{ha } a \cdot b = 0, \text{ akkor } (-a) \cdot b = b.$$

Egy NK-félgálóban mindig értelmezhetünk az elem párok között egy parciális bevezethetjük a „ $\leq$ ” a következő definícióval:

$$a \leq b \text{ akkor és csak akkor, ha } a \cdot b = a.$$

Belátható, hogy ez a reláció reflexív ( $a \leq a$  mindig igaz), antiszimmetrikus (ha  $a \leq b$  és  $b \leq a$ , akkor  $a = b$ ) és tranzitív (ha  $a \leq b$  és  $b \leq c$ , akkor  $a \leq c$ ). Továbbá bevezethetjük a „ $<$ ” parciális erős rendezési relációt is az

$$a < b \text{ akkor és csak akkor, ha } a \leq b, \\ \text{de } a \neq b$$

definícióval. Az így értelmezett „ $<$ ” reláció irreflexív ( $a < a$  mindig hamis), aszimmetrikus (ha  $a < b$ , akkor  $b < a$  kizárt) és tranzitív.

Bebizonyítható, hogy egy NK-félgálóban csak egy 0 elem lehetséges, továbbá hogy bármely elemnek csak egy komplementuma van. Tetszőleges  $a$  elemre  $0 \leq a$  mindig igaz, és ha  $a \neq 0$ , akkor  $0 < a$  is igaz. (Ezért mondhatjuk, hogy az NK-félgálók minimális elemmel rendelkeznek: a 0 minden más elemet megelőz.)

A kategorikus kijelentésekben megengedett terminusok összessége majdnem NK-félgálót alkot, ha a szorzást a konjunkcióval, a komplementumot pedig a negációval helyettesítjük. Problémát okoz azonban a negáció és a konjunkció értelmezése terminusokra, hiszen e műveletek kijelentésekre vonatkoznak. Az élő nyelvben terminusokat is szoktunk összekapcsolni „és”-sel (pl. „diák és sportoló”), és terminusokra is szoktunk alkalmazni a „nem” tagadószót (pl. „nem házasság”). Pontosabb értelmezést adhatunk e fogalmaknak, ha

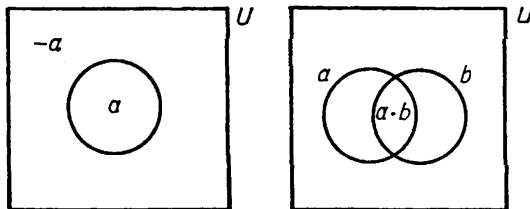
feltételezünk egy tárgyalási univerzumot (jele „ $U$ ”), amely valamennyi terminus terjedelmét magában foglalja. Diagramjainkon az univerzumot egy négyszöggel ábrázoljuk, és ennek belsejében vesszük föl az egyes terminusokat ábrázoló köröket. Egy  $a$  terminus komplementumának terjedelmét az univerzumnak az  $a$  körén kívül eső részével, két terminus szorzatának terjedelmét pedig a megfelelő körök közös részével ábrázoljuk. (11. ábra) Így „ $-a$ ” terjedelme az univerzum „nem- $a$ ” tulajdonságú elemeit foglalja magában (azaz mindazon elemeket az univerzumból, amelyek nem bírnak az  $a$  tulajdonsággal); „ $a \cdot b$ ” terjedelme pedig az „ $a$  és  $b$ ” tulajdonságú elemeket tartalmazza (mindazon individuumokat, amelyek mind az  $a$ , mind a  $b$  tulajdonsággal rendelkeznek).

Egy nem üres univerzum összes lehetséges részeinek az összessége már NK-félgálót alkot, amelyben a 0 szerepét az üres halmaz tölti be (a szorzást és a komplementumot a fentiek szerint értelmezzük). Mivel az univerzum részeit mint terminusok terjedelmeit interpretálhatjuk, ez lehetővé teszi, hogy a terminusokat egy NK-félgáló 0-tól különböző elemeivel azonosítsuk, és a szillogisztika törvényeit az NK-félgálók matematikai törvényeiből levezessük.

A 2. ábra alapján a négy kategorikus kijelentésének a következő összefüggések felelnek meg az NK-félgálóban:

$$\text{A: } a \cdot b = a; \quad \text{E: } a \cdot b = 0; \\ \text{I: } a \cdot b > 0; \quad \text{O: } a \cdot b < a.$$

Egy szillogizmus ellenőrzését a következőképpen végezhetjük. A premissákat is, a konklúziót is átírjuk a fenti kulcs szerint. Ezután megvizsgáljuk, hogy a premissák fordításából következik-e a konklúzió fordítása *pusztán az NK-félgálók törvényei szerint*, kiegészítve legfőljebb azzal a feltevéssel, hogy a szereplő elemek 0-tól különbözőek. (Ez azt jelenti, hogy az egzisztenciaposztulátumot szükség esetén szabad alkalmazni.) Ha igen, a szillogizmus helyes, ha nem, akkor a szillogizmus rossz.



11. ábra

Szubbotyin kimutatta, hogy ebben az algebrai keretben nemcsak az egyszerű szillogizmusok, hanem a hagyományos közvetlen következtetések és az összetett szillogizmusok is bizonyíthatók. Ez az eredmény eléggé nyilvánvaló, ha meggondoljuk, hogy egy halmaz összes részei NK-félhálót alkotnak, és ebben a speciális félhálóban a diagram-módszerrel (kiegészítve az egzisztenciaposztulátummal) Szubbotyin minden eredménye megkapható. Az NK-félháló módszere nem más, mint a Venn-diagramok módszerének algebrai átfogalmazása.

SZILLOGISZTIKA  
ZINOVJEV OSZTÁLYLOGIKÁJÁBAN

A szillogisztika egy reprodukciójával találkozunk A. M. Fegyina [2] cikkében is. Ez a reprodukció speciális keretben: A. A. Zinovjev osztálylogikájában történik.

Zinovjev osztálylogikája az ő terminus-elméletével és kvantifikációelméletének kibővítésével keletkezik.<sup>10</sup> Utóbbiakkal cikksorozatunk I. részében már részletesen foglalkoztunk. Az osztálylogika felépítéséhez Zinovjev bevezeti az „ $a \in Kb$ ” alakú formulákat; ezek így értelmezhetők: „ $a$  eleme a  $b$  terminus terjedelmét képező osztálynak”;  $a$  és  $b$  tetszőleges szubjektumterminusok.

Zinovjev két axiómasémája szerint helyesek az alábbi következtetések:

$$\forall a(a \in Kb) \vdash a \in Kb, \text{ és} \\ a \in Kb \vdash \exists a(a \in Kb).$$

E kettőből a posztulált tranzitivitási szabály szerint azt kapjuk, hogy

$$\forall a(a \in Kb) \vdash \exists a(a \in Kb).$$

Így, ha pl.  $a =$  „angyal”,  $b =$  „szárnyas”, akkor ez a séma talán így interpretálható: „Ha minden angyal szárnyas, akkor vannak szárnyas angyalok”. (Vagy, ha  $b =$  „nemlétező”, akkor az interpretáció a következő: „Ha minden angyal nemlétező, akkor van olyan angyal, amely nemlétező.”) E paradox interpretációk lényege a következő: Zinovjev osztályelméletéből az üres osztály *gyakorlatilag* ki van zárva.

A „gyakorlatilag” jelző itt lényeges, ugyanis az axiómarendszer olyan, hogy nem lehet benne bebizonyítani azt, hogy minden osztálynak van eleme. Csak olyan értelen  $b$ -n kizárt az üres osztály, hogy a rendszer egyes tételei, üres osztályra alkalmazva, szemantikailag elfogadhatatlan eredményt adnak. Még tovább menve,

<sup>10</sup> Lásd [18], 149—156.

Zinovjev hallgatólagos feltevése az, hogy minden szubjektumterminus megnevez valamit (legalább egy dolgot). Ez azonban nyilvánvalóan nem igaz, pl. az „ötésű háromszög” vagy a „jelenlegi európai arab ország” terminus garantáltan nem nevez meg semmit.

Azt az állításunkat, hogy Zinovjev osztályelméletével az üres osztály fogalma összeférhetetlen, fényesen bizonyítja Fegyina eredménye, amely szerint ebben a kalkulusban minden hagyományos szillogizmus bizonyítható. (Tudjuk, hogy e szillogizmusok közül egyesek csak úgy érvényesek, ha az üres terjedelmű terminusokat kizárjuk.)

A kategorikus kijelentések lefordítása e kalkulus nyelvére a következő sémák szerint történik:

$$\text{A: } \forall a(a \in Kb); \\ \text{E: } \forall a \sim (a \in Kb); \\ \text{I: } \exists a(a \in Kb); \\ \text{O: } \exists a \sim (a \in Kb).$$

Itt látszólag az egzisztenciaposztulátum felhasználása nélkül megy a bizonyítás; de az egzisztenciaposztulátum burkoltan benne van az idézett axiómákban.

Zinovjev osztálykalkulusa tehát kitűnő eszköz a szillogisztika reprodukálására, de mint modern osztálylogika elfogadhatatlan — többek között éppen az üres osztály implicit kizárása miatt. Itt érdemes megjegyezni, hogy Zinovjev osztálylogikájának egy korábbi variánsában<sup>11</sup> még határozottan megenged üres osztályokat.

A KONNEXIV IMPLIKÁCIÓ

Már említettük, hogy Arisztotelész nem foglalta rendszerbe a kijelentéslogikát, bár néhány idevágó tételt megfogalmazott. Közéjük tartozik az is, amelyet a mai szimbolikával így fejezhetünk ki:

$$(5) \quad \sim ((q \supset p) \ \& \ (\sim q \supset p)).$$

Szavakban: egy  $p$  kijelentés nem folyhat egy  $q$  kijelentésből is, meg  $q$  tagadásból is. Arisztotelész kimutatta, hogy az ellenkező esetben az is igaz lenne, hogy egy kijelentés a saját negációjából következik. Más szóval, (5) visszavezethető a

$$(6) \quad \sim (\sim p \supset p)$$

tézisre (*Arisztotelész tézise*). Az (5) alatti séma egy átfogalmazott alakja szerepel Boethius művében:

<sup>11</sup> Lásd [17], IX. fejr. § 4, vagy [20], Kap. XIV, § 5.

$$(7) \quad (p \supset q) \supset \sim (p \supset \sim q).$$

Szavakban: Ha  $p$ -ből következik  $q$ , akkor  $p$ -ből nem következhet  $q$  tagadása (Boethius tézise).

A klasszikus kijelentéslógikában az (5)–(7) formulák nem érvényesek, feltéve, hogy a „ $\supset$ ” jel a materiális implikációt jelenti.  $q \supset p$  és  $\sim q \supset p$  lehetnek együtt igazak, éspedig akkor (de csak akkor), ha  $p$  igaz. A klasszikus logikában (5) helyett az igaz, hogy

$$(5') \quad ((q \supset p) \& (\sim q \supset p)) \equiv p.$$

Hasonlóan,  $\sim p \supset p$  is lehet igaz, mert egyenértékű  $p$ -vel:

$$(6') \quad (\sim p \supset p) \equiv p.$$

Végül,  $p \supset q$  és  $p \supset \sim q$  is lehetnek egyszerre igazak (nevezetesen: ha  $p$  hamis), sőt a kettő közül az egyik mindig igaz:

$$(7') \quad \sim (p \supset \sim q) \supset (p \supset q);$$

vagyis a klasszikus logikában éppen (7) megfordítása érvényes.

Cikksorozatunk I. részében részletesen foglalkoztunk azzal, hogy a materiális implikáció nem adekvát kifejezése a „ $h$ ,  $p$ , akkor  $q$ ”, „ $p$ -ből következik  $q$ ” alakú állításoknak. Ezek alapján úgy vélhetjük, hogy Arisztotelész és Boethius tézisei helyesek lehetnek, ha a tézisekben a „ $\supset$ ” jelet „igazi” implikációnak, és nem materiális implikációnak tekintjük. A. A. Ivín [4] cikkében bemutat egy olyan deduktív kijelentéskalkulust, amelyben Arisztotelész és Boethius tézisei bizonyítható formulák. A rendszerében használt implikációt *konnexív implikációnak* nevezi. A materiális implikációtól való megkülönböztetés érdekében a konnexív implikációt a „ $\rightarrow$ ” szimbólummal jelöljük.

A konnexív implikáció  $C1$  rendszere a következő axiómákra épül:

$$(A1) \quad (p \rightarrow q) \rightarrow ((q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r))$$

$$(A2) \quad (q \rightarrow p) \rightarrow ((r \rightarrow q) \rightarrow (r \rightarrow p))$$

$$(A3) \quad (p \& q) \rightarrow p$$

$$(A4) \quad (p \& q) \rightarrow q$$

$$(A5) \quad ((p \rightarrow q) \& (p \rightarrow r)) \rightarrow (p \rightarrow (q \& r))$$

$$(A6) \quad p \rightarrow (p \vee q)$$

$$(A7) \quad q \rightarrow (p \vee q)$$

$$(A8) \quad ((p \rightarrow q) \& (r \rightarrow q)) \rightarrow ((p \vee r) \rightarrow q)$$

$$(A9) \quad (p \& (q \vee r)) \rightarrow ((p \& q) \vee (p \& r))$$

$$(A10) \quad (p \vee (q \& r)) \rightarrow ((p \vee q) \& (p \vee r))$$

$$(A11) \quad \sim (p \rightarrow \sim p)$$

$$(A12) \quad p \rightarrow \sim \sim p$$

$$(A13) \quad \sim \sim p \rightarrow p$$

$$(A14) \quad (p \rightarrow q) \rightarrow (\sim q \rightarrow \sim p)$$

Ezekben az axiómákban  $p, q, r$  atom mondatokat reprezentáló *kijelentésváltozók* (tehát nem tetszőleges formulák jelei). (A11) kivételével minden axióma érvényes a klasszikus kijelentéslógikában is. Látható, hogy (A11) Arisztotelész (6) tézisének egy variánsa ( $p$  és  $\sim p$  szerepe fölcserélve).

A *bizonyítható formula* fogalma a  $C1$  rendszerben a következő. Bizonyítható formulák az axiómák, továbbá azok a formulák, amelyek az axiómákból az alábbi három szabály alkalmazásával le-származtathatók:

(R1) Ha  $f \rightarrow g$  és  $f$  bizonyítható, akkor  $g$  is bizonyítható. (Leválasztási szabály.)

(R2) Ha  $f$  is,  $g$  is bizonyítható, akkor  $f \& g$  is bizonyítható. (Konjugálási szabály.)

(R3) Ha egy bizonyítható formulában valamely változót (minden előfordulásában) egy tetszőleges formulával helyettesítünk, a kapott formula is bizonyítható, feltéve, hogy a kapott formulának nincs ( $f \& \sim f$ )  $\rightarrow f$ , ill.  $f \rightarrow (f \vee \sim f)$  alakú része (vagy olyan része, amely ezekből  $f$  és  $\sim f$  szerepcseréjével, vagy a konjunkciós, ill. a diszjunkciós tagok sorrendcseréjével keletkezik). (Helyettesítési szabály.)

Így pl. az (A3), (A4), (A6), (A7) axiómákban tilos  $q$ -t  $\sim p$ -vel, vagy  $p$ -t  $\sim q$ -val helyettesíteni, mert ezzel az (R3)-ban eltiltott

$$\begin{aligned} (p \& \sim p) \rightarrow p, & \quad (p \& \sim p) \rightarrow \sim p, \\ p \rightarrow (p \vee \sim p), & \quad \sim p \rightarrow (p \vee \sim p), \\ (\sim q \& q) \rightarrow \sim q, & \quad (\sim q \& q) \supset q, \\ \sim q \rightarrow (\sim q \vee q), & \quad q \rightarrow (\sim q \vee q) \end{aligned}$$

formulákhoz jutnánk, e formulák pedig intuitíve paradox jellegűek (mert azt állítják, hogy egy ellentmondásból következik egy kontingens állítás, ill. hogy egy kontingens állításból következik egy logikai igazság).

A  $C1$  rendszerben Arisztotelész tézisének eredeti alakja [ $\sim (\sim p \rightarrow p)$ ] bizonyítható, ill. deduktíve ekvivalensnek bizonyul az (A11) axiómával. (Tehát Arisztotelész tézisének is lehetne választani axiómának (A11) helyett.) Ugyancsak bizonyítható a következő metatétel:

Ha  $f \rightarrow g$  bizonyítható  $C1$ -ben, akkor  $\sim (f \rightarrow \sim g)$  és  $\sim (\sim f \rightarrow g)$  is bizonyítható  $C1$ -ben.

Am az  $(f \rightarrow g) \rightarrow \sim (f \rightarrow \sim g)$  és az  $(f \rightarrow g) \rightarrow \sim (\sim f \rightarrow g)$  formulák még nem bizonyíthatók általános  $C1$ -ben. (Vagy legalábbis nem sikerült a bizonyításuk.) Ezért van szükség a rendszer módosítására, a  $C2$  rendszerre. Ez úgy keletkezik  $C1$ -ből, hogy az (A11) axiómát kicseréljük az

$$(A11') \quad (p \rightarrow q) \rightarrow \sim (p \rightarrow \sim q)$$

axiómával, azaz Boethius tézisével. Ha ebben  $q$ -t  $p$ -vel helyettesítjük, ezt kapjuk:

$$(8) \quad (p \rightarrow p) \rightarrow \sim(p \rightarrow \sim p)$$

Az (A12), (A13), (A1) axiómák és a leválasztási szabály segítségével könnyen bizonyítható  $p \rightarrow p$ . Ebből és (8)-ból leválasztással kapjuk az (A11) axiómát, amely ily módon C2-ben bizonyíthatónak bizonyul. Ez azt jelenti, hogy a C2 rendszer tartalmazza C1-et. S ha (A11') C1-ben nem bizonyítható, akkor C2 valódi bővítése C1-nek.

C2-ben már az imént említett  $(f \rightarrow g) \rightarrow \sim(\sim f \rightarrow g)$  formula is bizonyítható, sőt az is kimutatható, hogy deduktíve ekvivalens (A11')-vel (tehát ezt is föl lehetett volna venni axiómának (A11') helyett).

Ivin megmutatja, hogy a helyettesítési szabály korlátozás nélküli posztulálása esetén a C2 rendszer *ellentmondásos* lenne (van olyan  $f$  formula, hogy  $f$  is,  $\sim f$  is bizonyítható lenne). Ez a magyarázata a helyettesítési szabály (R3)-ban megfogalmazott szokatlan korlátozásának.

Ha az alábbi formulák valamelyikét axiómaként hozzáfűzzük C1-hez (vagy C2-höz), a bővített rendszer ellentmondássá válik:

$$\begin{aligned} &(\sim p \vee q) \rightarrow (p \rightarrow q), \\ &\sim(p \rightarrow q) \rightarrow (p \& \sim q) \\ &\sim(p \rightarrow q) \rightarrow (q \rightarrow p) \\ &\sim(p \& \sim q) \rightarrow (p \rightarrow q) \\ &q \rightarrow (p \rightarrow q) \\ &\sim p \rightarrow (p \rightarrow q) \\ &p \leftrightarrow (\sim p \rightarrow p) \\ &\sim p \leftrightarrow (p \rightarrow \sim p) \end{aligned}$$

(Itt  $f \leftrightarrow g = (f \rightarrow g) \& (g \rightarrow f)$ .) A C2 rendszer ellentmondássá válik a  $(p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)$  pótaxióma felvételével is. Ezek a formulák („ $\rightarrow$ ” helyett „ $\supset$ ”-vel) mind érvényesek a klasszikus logikában, és a materiális implikáció paradox sémái közé szokták sorolni őket. Ez az eredmény fölbátorítja Ivin a következő definícióra: egy formula paradox, ha C1-hez (vagy C2-höz) való adjungálása ellentmondásra vezet.

Ezzel szemben a

$$\begin{aligned} &\sim(p \rightarrow q) \rightarrow (\sim p \rightarrow q), \\ &\sim(p \rightarrow q) \rightarrow (p \rightarrow \sim q) \end{aligned}$$

formulák, Ivin szerint, hozzáfűzhetők C2-höz az ellentmondásosság veszélye nélkül. Pedig ezek a sémák is paradox jellegűek. Ezt az eredményt elkerülhetjük, ha a C2 rendszert a

$$(p \rightarrow q) \rightarrow \sim(p \& \sim q)$$

pótaxiómával bővítjük. Ekkor az imént említett sémák adjungálása már kimutathatóan ellentmondást eredményez.

Ivin nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy kalkulusai *ellentmondástalanok-e*. Így az ellentmondástalan bővítési lehetőségre vonatkozó összes állítása bizonyítatlan, és csupán azt jelzi, hogy nem látszik valószínűnek az ellentmondásosság.

G. E. Mine kimutatta recenziójában [*Zentralblatt für Mathematik*. 217. 1 (17. Januar 1972). 7.], hogy C2 ténylegesen ellentmondásos. Az ellentmondások elkerüléséhez a helyettesítési szabály további szigorítása szükséges.

Függetlenül attól, hogy Ivin kalkulusai ellentmondástalanok-e vagy sem, megvizsgálhatjuk azt a kérdést, hogy a konnexív implikáció (azaz egy olyan implikáció, amelyre Arisztotelész és Boethius tézisei érvényesek) logikailag elfogadható fogalom-e. Ebben a vizsgálatban nem befolyásolhat bennünket az, hogy a materiális implikációra e tézisek nem érvényesek. Mindenesetre megjegyezzük, hogy a Lewis-féle szigorú implikáció<sup>12</sup> sem konnexív, mert a

$$(\sim p \leftarrow p) \leftarrow Np$$

formula az S1–S5 rendszerekben érvényes. Az Anderson–Belnap-féle *Entailment* rendszer<sup>12</sup> implikációja sem konnexív. E rendszerekkel szemben Ivin azt hozza föl érvként, hogy ezek mind leképezhetők a materiális implikáció rendszerének (azaz a klasszikus kijelentéskalkulusnak) egy töredékére, s ennél fogva ellentmondástalanul bővíthetők úgy, hogy paradox tételeket is tartalmazzanak.

Ha a konnexív implikáció rendszerét nem lehet fölépíteni a helyettesítési szabály korlátozása nélkül, ez elég komoly érv a rendszer ellen. A logikai igazság fogalmához szervesen hozzátartozik, hogy nem tűr ellenpéldákat. Ivin kalkulusának bizonyítható formulái nem ilyenek, mert a tilos helyettesítések ellenpéldáknak tekinthetők. Így a  $(p \& q) \rightarrow p$  axiómában  $p$  és  $q$  nem lehetnek teljesen tetszőleges állítások, pl.  $q$  nem lehet  $p$  negációja.

Ennél lényegesebb azonban a következő ellenvetés. Az, hogy  $\sim(\sim p \rightarrow p)$  logikai igazság, ekvivalens (szemantikailag) azzal, hogy  $\sim p \rightarrow p$  logikai ellentmondás. Valóban logikai ellentmondás  $p$  hamisságából  $p$  igazságára következtetni? (Természetesen nem arról van szó, hogy egy ilyen következtetés *logikai törvény* lenne, csupán arról, hogy bizonyos egyéb premisszák mellett lehet-e megengedett.) Łukasiewicz pél-

<sup>12</sup> Lásd cikksorozatunk I. részében.

dája<sup>13</sup> meggyőz arról, hogy  $\sim p \rightarrow p$  nem logikai ellentmondás: van olyan eset, amelyben  $p$  hamissága, egyéb feltevésekkel együtt, maga után vonja  $p$  igazságát.

A példa a következő. A természetes számok aritmetikájából jól ismert ez a tétel: „Ha egy szorzat páros, akkor legalább az egyik tényezője páros”. Ennek ekvivalens megfogalmazása a következő:

(9) Ha  $a \cdot b$  páros, és  $a$  nem páros, akkor  $b$  páros.

Tegyük föl, hogy  $a \cdot b$  páros szám. Ebből és (9)-ből bizonyára helyesen következtünk arra, hogy

(10) Ha  $a$  nem páros, akkor  $b$  páros.

Gondolatmenetünk tetszőleges  $a, b$  természetes számokra helyes. Akkor is, ha történetesen  $a = b$ , azaz  $a \cdot b = a \cdot a = a^2$ . De ebben az esetben (10)-ből ezt kapjuk:

(11) Ha  $a$  nem páros, akkor  $a$  páros;

és ez világosan  $\sim p \rightarrow p$  alakú. Ha ez logikai ellentmondás lenne — ahogyan Arisztotelész vélte — akkor a kapott eredményből csak egyetlen dologra lehetne következtetni, nevezetesen arra, hogy kiinduló premisszánk — „ $a^2$  páros” — hamis, sőt logikailag lehetetlen. (A „redukció ad absurdum” elve: ami ellentmondást von maga után, az logikailag hamis, lehetetlen.) Eszerint az egész számok négyzetei között nem lehetnek páros számok, de hát ez ellentmond a tényeknek.

Szerencsére Eukleidész, aki ezzel a következtetéssel (ill. ennek egy kissé általánosabb esetével) foglalkozott, nem erre az álláspontra helyezkedett. Nem Arisztotelész tézisét, hanem a

$$(\sim p \rightarrow p) \rightarrow p$$

sémát fogadta el logikai igazságnak, s ennek alapján (11)-ből arra következtetett, hogy „ $a$  páros”.

Ez a példa azt is illusztrálja, hogy  $\sim p \rightarrow p$  ellentmondásosságának tagadásához semmiképp sem kell az implikációt a materiális implikációval azonosítani. (Okoskodásunkban sehol sem feltételeztük, hogy a „ $\rightarrow$ ”-ra a materiális implikáció törvényei érvényesek.) Nem látszik elegendő ok a konnexív implikáció bevezetésére, vagyis olyan rendszer konstruálására, amelyben  $\sim(\sim p \rightarrow p)$  logikai igazságnak számít. Mindez természetesen nem csökkenti Ivin munkájának *matematikai* értékét. Megfelelőbb interpretációval kalkulusa bizonyára hasznos alkalmazásra lehet. Csak abban kételkedünk, hogy kalkulusa *mint az implikáció elmélete* elfogadható volna.

<sup>13</sup> Lásd: [7], § 16.

Bármilyen kijelentés legyen is  $p$ , a „ $p$ ” és a „ $p$  igaz” kijelentések *logikailag* egyenértékűek: egyszerre igazak és egyszerre hamisak. (Ugyanígy ekvivalensek „ $\sim p$ ” és „ $p$  hamis”.) Ezt a széles körben elfogadott elvet Couturat egy század eleji munkájában az *állítás elvének* nevezi, és az

$$(12) \quad (a = 1) = a$$

formulával fejezi ki. Itt „1” az „igaz” logikai értéket jelenti.

A. I. Ujemov [15] cikkében bírálja ezt az elvet, és olyan „logikai algebrát” mutat be, amely ezen elv tagadására épül. A bírálat szempontjai a következők.

Először, az állítás elve megszünteti az izomorfiát a logikai értékek algebraja és az osztályok algebraja között. Pl. a

$$(13) \quad \begin{array}{l} \text{ha } a \cdot b = 0, \text{ akkor } a = 0, \\ \text{vagy } b = 0 \end{array}$$

tétel a logikai értékek algebrajában érvényes, de az osztályalgebraban nem. Az első esetben ugyanis interpretációja a következő: „Ha  $a$  &  $b$  hamis, akkor  $a, b$  egyike hamis” (most  $a$  és  $b$  logikai értékek), és ez természetesen helyes. A második esetben viszont az idézett tétel interpretációja a következő: „Ha  $a$  és  $b$  közös része üres, akkor  $a, b$  egyike üres” (most  $a$  és  $b$  osztályok), de ez általánosan nem igaz.

A logikai értékek algebraja és az osztályalgebra (egy osztály — az univerzum — összes részosztályainak algebraja) egyáltalán nem izomorf struktúrák. Sőt, két különböző számosságú univerzumra épített osztályalgebra sem izomorf egymással. Csak annyi igaz, hogy a logikai értékek algebraja is, az osztályalgebra is speciális esete a Boole-algebrának. Az első egy kételemű Boole-algebra, míg a második esetben az elemek számára nincs korlátozás. *Kijelentések* egy halmaza is alkothat Boole-algebrát ( $a \sim, \&, \vee$  műveletekkel), de ez nem azonos és nem is izomorf a logikai értékek Boole-algebrajával. Valójában a (12) formula nem fejezi ki világosan az állítás elvét. Ha e formulában  $a$ -t logikai értéknek tekintjük, akkor a formula egyáltalán nem szól kijelentésekről. Ha pedig  $a$ -t mint kijelentést interpretáljuk, akkor zavarba kerülünk „ $a = 1$ ” értelmezésével (ahol „1” az „igaz” logikai értéket jelenti). Hogyan lehet egy *kijelentés* azonos egy *logikai értékkel*? Ebből a zavarból pl. úgy szabadulhatunk, ha „1”-et nem az „igaz” logikai érték jelének, hanem egy mindig igaz formula (pl.  $p \vee \sim p$ ) rövidítésének,

az „ $\equiv$ ” jelet pedig az ekvivalencia jelének ( $\equiv$ ) tekintjük. Ekkor a „0”-t egy mindig hamis formula (pl.  $p$  &  $\sim p$ ) rövidítésének kell tekintenünk. Ezzel azonban a (13) alatti állítás érvényét veszti (hacsak a szorzásjelet konjunkcióként interpretáljuk): egy konjunkció ellentmondó lehet anélkül is, hogy bármelyik tagja önmagában ellentmondó lenne. — Ily módon az érvelésnek a két algebra izomorfiájára hivatkozó részét nem tekinthetjük világosnak.

Második érv. „A hold kerek” és „Igaz, hogy a hold kerek” nem minden szövegösszefüggésben ekvivalensek logikailag. Pl. „A hold kerek” lehet az órség számára kiadott jelszó, és ha valaki a jelszót kérő felszólításra nem ezzel a mondattal válaszol, hanem az állítólag vele ekvivalens „Igaz, hogy a hold kerek” mondattal, akkor az órszem ezt nem tekintheti elfogadhatónak. Azt hiszem, Ujmov figyelmét elkerülte, hogy az adott esetben a szóban forgó mondat *idézett értelmű* használatáról van szó; a mondat itt mint önmaga neve szerepel, pontosan úgy, mint amikor a jelszó egy főnév, pl. „szurony”. Nem a szurony a jelszó, hanem a „szurony” szó. És azt senki sem állítja (sőt, az ellenkezőjét hangsúlyozzák), hogy ekvivalens kifejezések *idézetei* (azaz *nevei*) is ekvivalensek.

Harmadik érv. Tekintsük a közismert modus ponens következtetési sémát:

$$\frac{a \rightarrow b; a}{b}$$

Az állítás elve szerint „ $a \rightarrow b$ ” így olvasható: „igaz, hogy  $a \rightarrow b$ ”. Ám az „ $a \rightarrow b$ ”-ben szereplő „ $a$ ” is olvasható így: „ $a$  igaz”. De akkor mi szükség van arra, hogy „ $a$ ”-t még egyszer szerepeltessük mint második premisszát?

Valóban, az állítás elve szerint minden kijelentést és egy kijelentésen belül annak minden komponens kijelentését helyettesíthetjük annak állításával, hogy a szóban forgó kijelentés igaz. Ezek szerint „ $a \rightarrow b$ ” ekvivalens a következővel: „igaz az, hogy ha  $a$  igaz, akkor  $b$  is igaz”. Valóban magában foglalja ez az állítás azt, hogy „ $a$  igaz”? *Részként, komponensként* természetesen igen. De aki az idézett mondatot állítja, az valóban azt is állítja, hogy „ $a$  igaz”? Ezt bizonyára Ujmov sem gondolja komolyan.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Jancsi ezt ígéri Juliskának: „Ha holnap jó idő lesz, elviszlek a ligetbe”. Másnap szakad az eső. Juliska szakít Jancsival: „Becsapott a gazember. Azt ígérte, hogy jó idő lesz.” Hát nincs igaz?

Az állítás elvének diszkreditálására nem találok meggyőző érveket Ujmov cikkében. De azért nézzük meg, hogyan fest egy olyan logika, amelyben az állítás elve nem érvényes, ahol „ $a$ ” és „ $a$  igaz” nem szinonimák.

Először is vezessük be a következő rövidítéseket:

$$p1 = p \text{ igaz}; \quad p0 = p \text{ hamis}; \\ p2 = p \text{ határozatlan};$$

itt  $p$  tetszőleges kijelentés. „ $p2$ ” tulajdonképpen a szimpla „ $p$ ” szinonimája, itt a „ $2$ ” el is hagyható. Így tehát „ $p$ ” és „ $p1$ ” nem azonosak. De persze azt is állíthatjuk, hogy „igaz az, hogy  $p$  igaz” (jele: „ $(p1) 1$ ”), és az „igaz az, hogy” prefixumot akárhányszor iterálhatjuk. Ha valaki csak úgy mondja, hogy „ $p$ ”, akkor ezt nem kell úgy vennünk, hogy  $p$  igazságát állítja. A „ $p1$ ” már többet jelent, de bizonyára még többet jelent a „ $(p1) 1$ ” stb. És most törhetjük a fejünket, hogy ha valaki azt állítja, hogy „ $p$  igaz”, akkor ezt komolyan állítja-e; hiszen azt nem állította, hogy „igaz az, hogy  $p$  igaz”; de még ha az utóbbit állítja, akkor is kétségeink lehetnek, hiszen azt nem állította, hogy „igaz az, hogy igaz az, hogy  $p$  igaz”; de még ha ezt állítaná, akkor is ..., és így tovább, a végtelenségig. Nekem úgy tűnik, hogy az állítás elvének tagadása nem növeli, hanem teljesen megszünteti a biztonságérzetet a logikában. Hacsak ki nem mondjuk, hogy  $px = (px) 1$ , ahol  $x$  a 0, 1, 2 értékek bármelyike — azaz hogy az *értékelt* állításokra az állítás elve már igaz. De erről nincs szó Ujmov cikkében.

Ujmov másik újítása kijelentésműveletek és kijelentésrelációk megkülönböztetése. Annak alapján, hogy egy „ $a$ , ha  $p$ , akkor  $q$ ” alakú mondat felfogható úgy is, mint a  $p, q$  kijelentésekkel végzett művelet, de úgy is, mint egy reláció a  $p$  és  $q$  állítások között (amely vagy fönnáll, vagy nem), Ujmov minden kijelentéslogikai művelethez hozzárendel egy relációt is. E relációk értelmezése a következő. (Itt és a továbbiakban  $x, y, z, u, v, w$  a 0, 1, 2 értékek valamelyikét jelentik.)

„ $px$ ” és „ $py$ ” a kölcsönös tagadás relációjában vannak akkor, ha „ $a$  igaz, akkor  $q$ ” alakú mondat felfogható úgy is, mint a  $p, q$  kijelentésekkel végzett művelet, de úgy is, mint egy reláció a  $p$  és  $q$  állítások között (amely vagy fönnáll, vagy nem), Ujmov minden kijelentéslogikai művelethez hozzárendel egy relációt is. E relációk értelmezése a következő. (Itt és a továbbiakban  $x, y, z, u, v, w$  a 0, 1, 2 értékek valamelyikét jelentik.)

$p$  és  $q$  konjunkciórelációban vannak akkor és csak akkor, ha „ $p1$ ” és „ $q1$ ” fönnáll.

$p$  és  $q$  diszjunkciórelációban vannak akkor és csak akkor, ha „ $p1$ ” és „ $q1$ ” közül legalább az egyik fönnáll.

$p$  implikációrelációban van  $q$ -val akkor és csak akkor, ha „ $p0$ ” és „ $q1$ ” egyike fönnáll, vagy ha „ $p2$ ” és „ $q2$ ” fönnáll.

Annak, hogy „ $p$  és  $q$  konjunkcióreláció-

ban vannak”, a klasszikus logikában pontosan az felel meg, hogy „ $p \supset q$  igaz”. Itt tehát csak az elnevezés új, és hasonló áll lényegében a többi „relációra” is. Csak az implikációrelációhoz kívánczok némi megjegyzés. Ha  $p \supset q$  igaz a klasszikus logikában, akkor a fenti definíció szerint is  $p$  implikációrelációban van  $q$ -val. Tehát Ujemov implikáción lényegében a materiális implikációt érti. Ám az implikációreláció definíciója még tartalmaz egy záradékot, amely szerint két határozatlan értékű kijelentés mindig implikációrelációban van egymással; és ez legalábbis meglepő.

A relációk után a műveletekre áttérve, a harmadik érték föllépése és az állítás elvének kiküszöbölése következtében terjedelmes és bonyolult értéktáblázatok lépnek föl. E táblázatok tulajdonképpen a

$$\frac{px, qy}{(pu \square qv)z}$$

következtetési sémákhoz tartalmazzák  $z$  értékét, adott  $x, y$  pár és  $u, v$  pár mellett; itt a  $\square$  helyében  $\&$ ,  $\vee$ , ill.  $\supset$  szerepel. E táblázatokban is találunk néhány meglepő adatot. Pl.

$$\frac{px, qy}{(p2 \& q2) 1}$$

$x$  és  $y$  bármilyen értéke mellett. Ezek szerint „ $p$  határozatlan és  $q$  határozatlan” mindig igaz. Akkor is, ha „ $p1$ ” és „ $q1$ ” fennáll, azaz amikor  $p$  is,  $q$  is igaz. Az ilyen különös értékelési előírások felsorolását még hosszan lehetne folytatni.

Összefoglalóan azt állapíthatjuk meg, hogy ez a logika még alapos precizizásra, de mindenekelőtt átgondolt szemantikai megalapozásra szorul.

#### A CÁFOLHATÓSÁG AXIOMATIZÁLÁSA

Arisztotelész művében mesteri példákat találunk mind a bizonyításra, mind a cáfolásra. Minden bizonyítással Arisztotelész tanulmányozása inspirálta Łukasiewiczet arra, hogy a cáfolhatóság problémájával behatóan foglalkozzék. (Egy példa arra, hogy a „logika régészete” a modern kutatásokra is hatással lehet.) A probléma közvetlenül a szillogizmuselmülethez kapcsolódott. Láttuk (cikkünk bevezető részében), hogy a szillogiztikát többféle módon is lehet axiomatizálni, s a bizonyítható formulák halmaza is különböző lehet. Célzerű volna kizárni bizonyos formulákat, amelyek az axiómarendszer semmiféle

bővítése esetén sem számíthatnak a bizonyítható formulák közé.

Łukasiewicz ezt a problémát úgy oldotta meg, hogy bevezette a „cáfolható formula” fogalmát, a következő definícióval:

(C1)  $(Acb \& Aab) \supset Iac$ , valamint  $(Ecb \& Eab) \supset Iac$  cáfolhatók.

(C2) Ha  $f$  helyettesítéssel keletkezik  $g$ -ből, és  $f$  cáfolható, akkor  $g$  is cáfolható.

(C3) Ha  $f \supset g$  bizonyítható, és  $g$  cáfolható, akkor  $f$  is cáfolható.

Ezek a szabályok evidensek. Ami (C1)-et illeti, az ott szereplő két séma valóban cáfolható (pl. Venn-diagramokkal), még az egzisztenciaposztulátum alkalmazása esetén is.

A cáfolhatóság fogalma más területekre is áttért, és komoly szerephez jutott pl. Carnap logikai szemantikájában is.

Egy szemantikus megalapozású logikai elméletben egy formulát cáfolhatónak mondhatunk, ha van olyan interpretáció, amely hamissá teszi. A nem-cáfolható formulák éppen az *érvényes* formulák, a rendszer logikai igazságai. Ha az elméletnek van adekvát deduktív-axiomatikus felépítése (amelyben a bizonyítható formulák osztálya azonos az érvényes formulák osztályával), akkor a nem-bizonyítható formula és a cáfolható formula fogalma egybeesik.

A szillogisztika Łukasiewicz-féle axiomatizált elméletében (kiegészítve a (C1)–(C3) posztulátumokkal) a bizonyítható és a cáfolható formulák nem alkotnak teljes felosztást a formulák halmazán. Vannak a rendszernek olyan formulái, amelyek sem nem bizonyíthatóak, sem nem cáfolhatóak. A cáfolhatóság axiomatikus definíciója mellett ez is előfordulhat.

Megfigyelhetjük, hogy a (C3) definíció a bizonyíthatóságra is hivatkozik. Ehhez kapcsolódik az a kérdés: lehetne-e a cáfolhatóság fogalmát a bizonyíthatóság fogalmára való hivatkozás nélkül definiálni?

I. N. Brodzkij szépen felépített [1] cikke olyan témát dolgoz fel, amely a fenti problémakörhöz csatlakozik. A klasszikus kijelentéslógikára szorítkozva, olyan axiómarendszert konstruál, melyben egy formula akkor és csak akkor vezethető le, ha a klasszikus kijelentéslógikában cáfolható (azaz ha felveheti a „hamis” értéket). Fölépítésében Brodzkij nem hivatkozik a bizonyíthatóság fogalmára (valamely axiómarendszerben), sem szemantikai fogalmakra. Így rendszere a kijelentéslógikai cáfolhatóság fogalmának önálló axiomatizálása.

Brodzkij kalkulusa ún. Gentzen-típusú rendszer. Mivel a Gentzen-típusú rendszerek a magyar nyelvű logikai irodalomban teljesen ismeretlenek, és mert Brodz-

kij felépítése szintaktikailag meglehetősen bonyolult, azért kénytelenek vagyunk itt mellőzni Brodzkij kalkulusának ismertetését.

#### AZ ERŐS IMPLIKÁCIÓ EGY ÚJABB VARIÁNSA

Cikksorozatunk I. részében részletesen foglalkoztunk az implikáció problémájával. Ott említettük az erős implikáció vagy *Entailment* rendszerét (*E* rendszer). Ennek egy variánsát mutatja be V. A. Szmirnov [12] cikke. Axiómái a következők.

- (S1)  $(p \rightarrow q) \rightarrow ((q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r))$   
 (S2)  $(p \rightarrow (q \rightarrow r)) \rightarrow (q \rightarrow (p \rightarrow r))$   
 (S3)  $(p \rightarrow (p \rightarrow q)) \rightarrow (p \rightarrow q)$   
 (S4)  $p \rightarrow p$   
 (S5)  $(p \ \& \ q) \rightarrow p$   
 (S6)  $(p \ \& \ q) \rightarrow q$   
 (S7)  $((p \rightarrow q) \ \& \ (p \rightarrow r)) \rightarrow (p \rightarrow (q \ \& \ r))$   
 (S8)  $((p \rightarrow r) \ \& \ (q \rightarrow r)) \rightarrow ((p \vee q) \rightarrow r)$   
 (S9)  $p \rightarrow (p \vee q)$   
 (S10)  $q \rightarrow (p \vee q)$   
 (S11)  $\sim \sim p \rightarrow p$   
 (S12)  $((p \rightarrow q) \ \& \ (p \rightarrow \sim q)) \rightarrow \sim p$

Bizonyítási szabályok: leválasztás és konjugálás (mint (R1) és (R2) a *CI* rendszerben, I. 552.).

Szmirnov kalkulusát az *Entailment* rendszerével összehasonlítva, a következőket vehetjük észre.

A  $p \rightarrow (q \rightarrow p)$ ,  $p \rightarrow (\sim p \rightarrow q)$ ,  $p \rightarrow (q \rightarrow (p \ \& \ q))$ ,  $((p \ \& \ q) \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow (q \rightarrow r))$  paradox sémák egyik rendszerben sem bizonyíthatók.

Az (S2) axióma az *E* rendszerben nem bizonyítható.

A kritizálható (S9)—(S10) axiómák *E*-ben is axiómák.

A  $(p \ \& \ (q \vee r)) \rightarrow ((p \ \& \ q) \vee (p \ \& \ r))$  disztributív törvény *E*-ben bizonyítható, Szmirnov rendszerében valószínűleg nem bizonyítható, de összefér az axiómákkal.

A diszjunktív szillogizmus  $(((p \vee q) \ \& \ \sim p) \rightarrow q)$  egyik rendszerben sem bizonyítható. Az *E* rendszerben azonban, ha  $f \vee g$  és  $\sim f$  bizonyíthatók, akkor  $g$  is bizonyítható, míg Szmirnov rendszerében ez is kétséges.

Ha a most említett szabályt, és a fentebb említett disztributív törvényt mint axiómát adjungáljuk Szmirnov eredeti rendszeréhez, akkor *E*-nél gazdagabb rendszerhez jutunk.

Szmirnov rendszerének egy relatív előnye az *E* rendszerrel szemben a következő. Be lehet vezetni a premisszákból való

bizonyítás szabályait úgy, hogy igaz legyen a következő tétel: Ha premisszák egy *H* halmazából és *f*-ből bizonyítható *g*, akkor *H*-ből bizonyítható  $f \rightarrow g$ . (Ez az ún. *dedukciótétel*, amelynek analónja számos deduktív kalkulusban érvényes.) *E*-ben ez a tétel nem érvényes. A tárgylagosság kedvéért azonban meg kell jegyeznünk, hogy Szmirnov rendszerében is csak azért érvényes, mert a szokástól eltérő módon definiálja a premisszákból való bizonyíthatóság fogalmát. A szokásos értelemben vett dedukciótétel Szmirnov rendszerében sem érvényes.

Azok a kritikai megjegyzések, amelyeket Zinovjev az *E* rendszerrel kapcsolatban elmondott,<sup>15</sup> úgy véljük, Szmirnov kalkulusára is vonatkoznak.

#### TÖBBÉRTÉKŰ LOGIKÁK

A szovjet logikusok nagy előszeretettel foglalkoznak többértékű logikákkal. Az idevágó munkák többsége erősen matematikai jellegű: a többértékű rendszerek matematikai tulajdonságait tárgyalják, rendszerint minden szemantikai interpretáció nélkül. A nem matematikus olvasó számára üdítő kivétel V. K. Finn [3] cikke, amely némi betekintést nyújt a többértékű logika rejtelseibe.

Mi teszi szükségessé kettőnél több logikai érték felvételét? Ennek számos *praktikus* oka lehet. Egy ilyen ok: fokozati különbséget kívánunk tenni akár az igazságon, akár a hamisságon belül, akár mindkettőn belül. Például az igaz állítások körében megkülönböztetjük a logikailag igaz vagy analitikus állításokat és a csak faktuálisan igaz állításokat, és hasonló különbséget teszünk a logikailag hamis vagy ellentmondó és a csak faktuálisan hamis állítások között.

Így az eredeti két logikai érték (igaz és hamis) helyett máris négy értékkel rendelkezünk. Vezessük be ezek jelölésére a 0, 2, 3, 5 számokat (majd kiderül, hogy milyen előrelátásból hagytam hézagokat a számok között), a következő szótár szerint:

- 0: ellentmondó;
- 2: csak faktuálisan hamis;
- 3: csak faktuálisan igaz;
- 5: analitikus.

Feltesszük, hogy minden atomi állítás e négy érték egyikével és csak egyikével rendelkezik. És most próbáljuk meg „józan ésszel” kitölteni e négyértékű logikában a  $\sim$ ,  $\&$ ,  $\vee$  műveletek értéktábláit. A rovatok egy részét egyértelműen kitölthetjük.

<sup>15</sup> Lásd cikksorozatunk I. részében.

&	0	2	3	5	v	0	2	3	5
0	0	0	0	0	0	0	2	3	5
2	0			2	2	2	2		5
3	0		3	3	3	3			5
5	0	2	3	5	5	5	5	5	5

$p$	$\sim p$
0	5
2	3
3	2
5	0

A negáció táblázata teljesen egyértelmű. Ami ellentmondó, annak tagadása analitikus és megfordítva; ami csak faktuálisan hamis, annak tagadása csak faktuálisan igaz és megfordítva. Ha a konjunkció egyik tagja ellentmondó, akkor az egész konjunkció is az; így az & táblázatának „0” sorába és „0” oszlopába csupa 0 jön. Ha  $p$  analitikus és  $q$  nem ellentmondó, akkor  $p$  &  $q$  kielégíthető, ezért ha  $q$  faktuálisan hamis, akkor  $p$  &  $q$  is csak faktuálisan hamis; így az „5” sor és a „2” oszlop kereszteződésébe „2” jön (ugyanígy a „2” sor és az „5” oszlop kereszteződésébe is). Ha mindkét tag igaz, de legalább az egyik nem analitikus, akkor a konjunkció csak faktuálisan igaz — ez indokolja a hármasokat a táblázatban; s végül ha mindkét tag analitikus, akkor a konjunkció is az; innen az egyetlen „5” a táblázatban. Hasonló közvetlen okoskodás alapján töljtük ki a diszjunkció táblázatát is.

Az & és a  $\vee$  táblázatában 3–3 rubrika üresen maradt: ezeket nem lehet egyértelműen kitölteni. Valóban, két csak faktuálisan hamis állítás konjunkciója lehet ellentmondó is (pl. „A tengervíz édes, és a tengervíz nem édes, de piros”), de lehet csak faktuálisan hamis is; és ugyanez a helyzet egy csak faktuálisan hamis és egy csak faktuálisan igaz mondat konjunkciója esetén is. Így az & táblázat üresen hagyott három rovatáról csak annyit mondhatunk, hogy ezekre a helyekre 0 vagy 2 jöhet, más érték nem. Ezt a megállapítást ideiglenesen úgy rögzíthetjük, hogy az üresen hagyott rovatok mindegyikébe a „(0,2)” bejegyzést tesszük.

A diszjunkció táblázatának három üresen hagyott helyére, analóg módon, a „(3,5)” bejegyzést tehetjük, mert ezekben az esetekben a diszjunkció lehet csak faktuálisan igaz, de lehet logikailag igaz is, hamis azonban nem lehet.

&	0	2	3	5
0	0	0	0	0
2	0	(0,2)	(0,2)	2
3	0	(0,2)	3	3
5	0	2	3	5

v	0	2	3	5
0	0	2	3	5
2	2	2	(3,5)	5
3	3	(3,5)	(3,5)	5
5	5	5	5	5

Észrevehetjük, hogy a „(3,5)” jelölés a differenciátlan igazságot, „(0,2)” pedig a differenciátlan hamisságot fejezi ki. Ez nem azt jelenti, hogy ezek föllépése esetén nem lehet a csak faktuális és a logikai igazságot (ill. hamisságot) megkülönböztetni, hanem csupán azt, hogy a komponensek értéke nem determinálja egyértelműen, hogy az eredmény melyik kategóriába tartozik.

Ami ellentmondó, az faktuálisan is hamis, és ami analitikus, az faktuálisan is igaz. Így a „(0,2)” a faktuális hamisságot fejezi ki (ez megengedi mind a logikai, mind a csak faktuális hamisságot, de kizárja az igazság bármely esetét), míg a „(3,5)” érték a faktuális igazság (csak faktuális vagy logikai) kifejezője.

Kiindulva atomi mondatokból, amelyek a négy megengedett érték közül pontosan egyet vesznek fel, konjunkció vagy diszjunkció esetén differenciátlan értékű („(0,2)” vagy „(3,5)” értékű) összetett mondatokhoz is juthatunk. Ha ezekkel további műveleteket akarunk végezni, akkor táblázatainkat ki kell egészíteni. Így a kiinduló négyértékű logika helyett egy hatértékű logikához jutunk, melyben a 4 alapérték mellett 2 kiegészítő érték is fellép.

Vezessük be „(0,2)” helyett az „1”, „(3,5)” helyett a „4” jelölést. A hat érték jelentése a következő:

- 0: ellentmondó
- 1: (faktuálisan) hamis
- 2: csak faktuálisan hamis
- 3: csak faktuálisan igaz
- 4: (faktuálisan) igaz
- 5: analitikus

Ez a hat érték nem képez felosztást a kijelentések halmazán: nem igaz az, hogy minden kijelentés e hat érték közül egyet és csak egyet vesz föl. Az „1” és a „4” két diszjunkt osztályra osztja a kijelentéseket; az „1” osztályát ugyanígy felosztja a „0” és a „2”, a „4” osztályát pedig a „3” és az „5”. Mindezt bemutatja a következő táblázat:

hamis (1)	
ellentmondó (0)	csak faktuálisan hamis (2)

(4) igaz	
csak faktuálisan igaz (3)	analitikus (5)

Lássuk a műveleteket a kisegítő értékekkel. A differenciátlan igaz és a differenciátlan hamis egymás tagadásai; ennek alapján a negáció értéktáblázata máris kiegészíthető. A konjunkció táblázatának kiegészítései kövessük azt az általános stratégiát, hogy ha valamelyik tag értéke „1” vagy „4” (azaz differenciátlan), akkor bontsuk föl a lehetséges két esetre. Pl. ha  $p$  értéke „3” és  $q$  értéke „4”, akkor az utóbbi azt jelenti, hogy  $q$  értéke „3” vagy „5”.  $p$  &  $q$  értéke, a régi táblázat szerint, mindkét esetben „3”; tehát ebbe a rovatba egyértelműen „3” kerül. Ha  $p$  is,  $q$  is „1” értékű, akkor négy eset lehetséges:

$p$	$q$	$p$ & $q$
0	0	0
0	2	0
2	0	0
2	2	(0,2)

Az eredményeket a régi táblázatból írjuk ki. Végeredmény:  $p$  &  $q$  értéke lehet „0” is, „2” is, de ez éppen azt jelenti, hogy a differenciátlan „(0,2)”, azaz „1” értéket kaptuk. — Természetesen ugyanezt az eljárást alkalmazzuk a diszjunkció esetében is. Örömmel konstatálhatjuk, hogy újabb bizonytalanság nem lép föl: a két kisegítő érték fölvételével zárt értékrendszert kaptunk. A kész táblázatok a következők:

&	0	1	2	3	4	5
0	0	0	0	0	0	0
1	0	1	1	1	1	1
2	0	1	1	1	1	2
3	0	1	1	3	3	3
4	0	1	1	3	4	4
5	0	1	2	3	4	5

∨	0	1	2	3	4	5
0	0	1	2	3	4	5
1	1	1	2	4	4	5
2	2	2	2	4	4	5
3	3	4	4	4	4	5
4	4	4	4	4	4	5
5	5	5	5	5	5	5

$p$	$\sim p$
0	5
1	4
2	3
3	2
4	1
5	0

A „3”, „4”, „5” értékek az igazság valamilyen fokának kifejezői; nevezzük őket együttesen *kitüntetett értékeknek*. Továbbá nevezzünk egy formulát *cáfolhatatlannak*, ha bárhogyan értékelve a bennük szereplő változókat, a formula mindig csak kitüntetett értéket vesz föl.

Ha a  $p \supset q$  materiális implikációt a klasszikus logikában szokásos módon definiáljuk a

$$p \supset q = \sim(p \& \sim q)$$

összefüggéssel, a materiális ekvivalenciát pedig a

$$p \equiv q = (p \supset q) \& (q \supset p)$$

előírással, akkor hatértékű logikánkban a kétértékű kijelentéslogika minden szokásos műveletét bevezettük. Könnyű belátni, hogy egy formula hatértékű logikánkban akkor és csak akkor cáfolhatatlan, ha a kétértékű logikában érvényes. Így ez a hatértékű logika mintegy reprodukálja a kétértékű kijelentéslogikát, de ezen belül képes az igazság és a hamisság bizonyos aleleteit megkülönböztetni.

A bemutatott módszer természetesen más kiinduló alapértékek esetén is alkalmazható, és Finn cikkében további alkalmazási példákat is találunk (de ezek ismertetésétől helyszűke miatt el kell tekintenünk). Ugyancsak megtaláljuk Finn cikkében az illusztrált módszer elméleti-matematikai keretbe foglalását is.

A többértékű logikák iránt érdeklődő olvasó sok hasznos felvilágosítást nyerhet e témáról (magyar nyelven) Zinovjev [16] munkájának második könyvében.

#### ZINOVJEV NÉGYÉRTÉKŰ KONCEPCIÓJA

Zinovjev egy új négyértékű logikai koncepciót fejt ki [17] könyvében. (Elmélete német nyelven hozzáférhető a [20] munkában.) Legyen  $F$  egy predikátum („jegy-terminus”) és a egy szubjektum-terminus („tárgy-terminus”), és vezessük be a következő jelöléseket:<sup>16</sup>

$F(+a)$  = „megállapítható, hogy az  $a$  tárgy rendelkezik az  $F$  jeggyel”.

$F(-a)$  = „megállapítható, hogy az  $a$  tárgy nem rendelkezik az  $F$  jeggyel”.

$F(?a)$  = „eldönthetetlen, hogy az  $a$  tárgy rendelkezik-e vagy sem az  $F$  jeggyel”.

Továbbá vezessük be az  $E$  betűt állandó jelleggel a „létezik” predikátum jelölésére. A fentiekkel analóg módon  $E(+a)$ , ill.  $E(-a)$  jelentése: „ $a$  létezése, ill. nem létezése megállapítható”, míg  $E(?a)$  nyilván azt jelenti, hogy „ $a$  létezése eldönthetetlen”.

Ez a hat típus alkotja a lehetséges atomi mondatok típusait. Az atomi mondatok

<sup>16</sup> Zinovjev más jelölést alkalmaz.

négy logikai alapértéket vehetnek föl; ezek rendre az igaz, a határozatlan, az ellenőrizhetetlen, és a hamis értékek; jelölésükre sorra az 1, 2, 3, 4 számokat használjuk.

Az atomi kijelentések értékeinek meghatározásához az alábbi gondolatsort követjük. Kiindulunk az  $F$  és az  $a$  terminusokból, és megkíséréljük empirikusan eldönteni, hogy  $F$  igaz-e egy olyan tárgyra, amely az  $a$  terminussal jelölhető. Ehhez először választani kell egy ilyen tárgyat, majd ha ez sikerült, el kell dönteni, hogy ez a tárgy  $F$  tulajdonságú-e. A vizsgálat a következő eredményekkel zárulhat.

(i) Megállapítjuk, hogy  $a$ -val jelölhető tárgy nem létezik (pl.  $a =$  „magyarországi működő tűzhányó”).

(ii) Nem tudjuk eldönteni, hogy létezik-e  $a$ -val jelölhető tárgy (pl.  $a =$  „marsbeli amoeba”).

(iii) Sikerül kiválasztani egy  $a$ -val jelölhető tárgyat, de nem sikerül eldönteni róla, hogy  $F$  tulajdonságú-e.

(iv) A tárgy kiválasztása sikerült, de a tárgyról bebizonyosodott, hogy nem rendelkezik az  $F$  tulajdonsággal.

(v) A sikeresen kiválasztott tárgy  $F$  tulajdonságúnak bizonyult.

Több lehetőség nincs. Az öt esetben a hat atomi mondat értékét az alábbi táblázat szerint definiáljuk.<sup>17</sup>

	(i)	(ii)	(iii)	(iv)	(v)
$E(+a)$	4	2	1	1	1
$E(-a)$	1	2	4	4	4
$E(?a)$	4	1	4	4	4
$F(+a)$	3	3	2	4	1
$F(-a)$	3	3	2	1	4
$F(?a)$	3	3	1	4	4

Mint látjuk, a létezési predikátumra ( $E$ ) vonatkozó mondatok csak az igaz („1”), határozatlan („2”) és hamis („4”) értékeket veszik föl. Az eldönthetetlen („3”) értéket csak az  $F(+a)$ ,  $F(-a)$ ,  $F(?a)$  mondatok vehetik föl, és pedig akkor és csak akkor, ha nincs garantálva (kétes vagy cáfolt)  $a$ -val jelölhető tárgy létezése.

Zinovjev az  $F(+a)$  és az  $F(-a)$  mondatokat egymás belső tagadásainak tekinti. Definálja azonban a külső tagadást is.  $F(+a)$  külső tagadása azonban nem  $F(-a)$ , hanem „vagy  $F(-a)$ , vagy  $F(?a)$ , vagy  $E(-a)$ , vagy  $E(?a)$ ”. Tetszőleges  $p$  kijelentés külső negációját „ $\sim p$ ”-vel jelölve a külső negáció értéktáblázata a következő:

<sup>17</sup> E táblázatot, Zinovjev definíciói alapján, a jelen cikk írója állította össze abban a reményben, hogy nem torzította el túlságosan Zinovjev gondolatait.

$p$	1	2	3	4
$\sim p$	4	1	1	1

A tagadás tehát kétértékű. Itt  $\sim \sim p$  és  $p$  általában nem azonos értékűek; ha  $p$  határozatlan vagy eldönthetetlen („2” vagy „3” értékű), akkor  $\sim \sim p$  hamis („4”). Viszont  $\sim p$  és  $\sim \sim \sim p$  már mindig egyező értékűek, mert a negált állítások csak az igaz és a hamis („1” és „4”) értékeket vehetik föl.

Zinovjev a negáció kivül a konjunkciói (&) és a „kizáró vagy”-ot tekinti alapműveleteknek; utóbbi jelölésére kettőspontot (:) használ. Ezek értéktáblázata így rekonstruálható Zinovjev definíciói alapján:

&	1	2	3	4	:	1	2	3	4
1	1	2	3	4	1	4	1	1	1
2	2	2	3	4	2	1	2	3	2
3	3	3	3	4	3	1	3	3	3
4	4	4	4	4	4	1	2	3	4

A konjunkció táblázata tömören úgy explikálható, hogy a konjunkció mindig a nagyobb értéket követi. A kizáró diszjunkcióhoz nincs ilyen egyszerű aritmetikai szabály. Szemantikai megfontolások alapján a két táblázatot lépcsőzetesen így tölthetjük ki.

a) A konjunkció akkor és csak akkor igaz, ha mindkét tagja igaz, és akkor és csak akkor határozottan hamis, ha legalább az egyik tagja hamis. A kizáró diszjunkció akkor és csak akkor igaz, ha egyik, de csak az egyik tagja igaz, és akkor és csak akkor határozottan hamis, ha mindkét tagja igaz, vagy mindkét tagja hamis. Ezek alapján az „1” és a „4” értékeket már beírhatjuk:

&	1	2	3	4	:	1	2	3	4
1	1			4	1	4	1	1	1
2				4	2	1			
3				4	3	1			
4	4	4	4	4	4	1			4

b) A maradék esetekben mindkét művelet értéke eldönthetetlen („3”), ha legalább az egyik komponens eldönthetetlen. Így „3” sorába és oszlopába minden üres helyre „3” írandó.

&	1	2	3	4	:	1	2	3	4
1	1		3	4	1	4	1	1	1
2			3	4	2	1		3	
3	3	3	3	4	3	1	3	3	3
4	4	4	4	4	4	1		3	4

c) A kimaradt esetekben egyik vagy másik vagy mindkét komponens határo-

zatlan („2”). Ezekre a helyekre beírva a „2”-t, megkapjuk a kész táblázatokat.

Zinovjev a kvantorokba is bevezeti a belső tagadást, sőt a határozatlanságot is. Ennek megfelelően az univerzális kvantifikáció három alesetre bomlik:

$$(+\forall x), \quad (-\forall x), \quad \text{és} \quad (? \forall x);$$

és hasonlóan az egzisztenciális kvantifikáció is. „ $(+\forall x)f$ ” igaz, ha minden  $x$ -szel jelölhető tárgyra<sup>18</sup> igaz  $f$ ; „ $(-\forall x)f$ ” igaz, ha legalább egy  $x$ -re  $f$  határozottan hamis; és „ $(? \forall x)f$ ” igaz, ha legalább egy  $x$ -re  $f$  határozatlan, de egyetlen  $x$ -re sem hamis. Az egzisztenciális kvantorok így definiálhatók:

$$\begin{aligned} (+\exists x)f &= (-\forall x) \sim f; \\ (-\exists x)f &= (+\forall x) \sim f; \\ (? \exists x)f &= (? \forall x) \sim f. \end{aligned}$$

Ha a kvantorban szereplő  $x$  terminus körébe eső tárgyak létezése nem bizonyítható, akkor mind a hat kvantoros formula értéke eldönthetetlen („3”), feltéve, hogy a létezési predikátum magában az  $f$  formulában nem szerepel.

Zinovjev a logika „klasszikus” és „nem-klasszikus” eseteit így különbözteti meg: A nem-klasszikus esetben kétféle negáció — belső és külső — szerepel, továbbá fellép a határozatlanság esete. A klasszikus esetben a kétféle negáció egybeesik, és a határozatlanság esete kizárt. Ily módon Zinovjev felosztásában pl. az intuicionista logika, amelyet szokásosan a nem-klasszikus rendszerek közé sorolnak, a klasszikus logika egyik eseteként szerepel.

A klasszikus logikában  $F(+a)$  és  $F(-a)$  szerepét rendre  $Fa$  és  $\sim Fa$  tölti be; itt  $Fa : \sim Fa$  logikai igazság (tautológia), amely a kizárt harmadik elvét tükrözi vissza. Zinovjev négyértékű rendszerében  $F(+a) : F(-a)$  nem tautológia; mert van harmadik eset,  $F(?a)$ . De még  $F(+a) : F(-a) : F(?a)$  sem tautológia,<sup>19</sup> mert negyedik eset is van: az eldönthetetlenség esete, amelyben  $a$  létezése nincs bizonyítva. Viszont a

$$(14) \quad \sim E(+a) : F(+a) : F(-a) : F(?a)$$

formula már az összes lehetséges eseteket kimeríti, és így a négyértékű logika egy tautológiája.

<sup>18</sup> Zinovjev elméletében  $x$  nem individuumváltozó, hanem konkrét terminus. Erről bővebben lásd cikksorozatunk I. részében.

<sup>19</sup> A kettőnél több tagú kizáró diszjunciót Zinovjev akkor és csak akkor tekinti igaznak, ha egy és csak egy igaz tagja van. Különbösen az itt idézett formulákban mindenütt megteszi a közönséges (megengedő) diszjunció is (a kizáró helyett).

Érdekes, hogy újabb munkáiban Zinovjev nem halad tovább a négyértékű logika vonalán. E helyett a formális-deduktív kifejtésre törekszik, s elhanyagolja a szemantikai megalapozást. A [19] cikkében már a (14) formulát megtagadja, és a „kizárt ötödik” elve helyett a „kizárt negyedik” elvét fogadja el, amely szerint

$$F(+a) : F(-a) : F(?a)$$

már tautológia. Az erre az elvre épülő deduktív kalkulus lefordítható a modális logika nyelvére. Jelölje  $Np$  a „szükségszerű, hogy  $p$ ”,  $Mp$  a „lehetséges, hogy  $p$ ” kijelentést,  $Cp$  pedig legyen az „ $Mp \& M \sim p$ ” formula rövidítése. ( $Cp$  mint „ $p$  kontingens (véletlen)” interpretálható.) Alkalmazzuk a következőkötöt:

$$\begin{aligned} F(+a) &: NFa, & (+\forall x)f &: N \forall xf, \\ F(-a) &: \sim MFa, & (-\forall x)f &: \sim M \forall xf, \\ F(?a) &: CFa, & (? \forall x)f &: C \forall xf. \end{aligned}$$

E fordításokkal Zinovjev minden idevágó axiómája (lásd [18], 123. és 132.) a modális logika egy bizonyos kalkulusának bizonyítható formulájába megy át. Ily módon a „nem-klasszikus” kalkulus beágyazást nyer egy „klasszikus”-nak mondott kalkulusba.

A négyértékű logika nem tagadása a kétértékű logikának. Ha egy mondat értéke „1”, ill. „4”, akkor a mondat igaz, ill. hamis. A „2” értékű mondat is vagy igaz, vagy hamis: tudatunktól függetlenül vagy fennáll a mondat kifejezte tény (esemény, jelenség, összefüggés stb.), vagy nem; a „2” érték tudásunk adott állapotát fejezi ki és nem valami közbülső állapotot a jelenség fennállása és nem-fennállása között. Külön figyelmet érdemel a „3” érték, az eldönthetetlenség esete. Mint tudjuk, egy mondat akkor eldönthetetlen, ha egy benne szereplő szubjektumterminus körébe tartozó tárgyak nem léteznek, vagy legalább létezésük problémája még nincs eldöntve. Az utóbbi esetben megint csak tudásunk adott állapotát fejezi ki az értékelés. Ha viszont a szóban forgó tárgyak nem-létezése bizonyítást nyert, akkor (nézetem szerint) a legjobb megoldás a mondatot logikai értékkel nem rendelkező mondatnak tekinteni.<sup>20</sup> Az ilyen mondatok

<sup>20</sup> Pontosabban: ezt a megoldást olyan *individuais* terminusok esetére javaslom, amelyek semmit sem neveznek meg (nincs referenciájuk); e kérdésben Frege (és sok más logikus) álláspontjához csatlakozom. Zinovjev szubjektumterminusai nem feltétlenül individuaisak, lehetnek általánosak is. Ez bizonyos zavart és kétértelműséget eredményezhet; erre a cikksorozat I. részében már rámutattam.

nem állíthatók és nem tagadhatók; belőlük logikai következtetéseket nem vonhatunk le. Ha megállapodunk abban, hogy az állítható és tagadható mondatokat tekintjük *kijelentéseknek*, akkor szilárdan áll az a tézis, hogy egy kijelentés vagy igaz, vagy hamis, harmadik eset nincs; s ez a logika arisztotelészi alapelve. A többértékű logikák vagy az igaz—hamis dichotómia további alesetekre való bontását reprezentálják, vagy nem a kijelentések igaz volta (hanem pl. tudásunk állapota) képezi az értékelés alapját. Természetes, hogy ezek hasznos kiegészítő eszközök lehetnek — a kétértékű logika mellett — a tudományos munka egyik vagy másik területén. De az egyértelmű kommunikáció és a tudományos következtetés logikája nem lehet más, mint a kétértékű logika. A többértékű logika bármely kifejtése (beleértve Zinovjev idevágó munkáit is) a kétértékű logika nyelvén van megírva: *minden* logikai elmélet metanyelve és metaelmélete kétértékű.

A többértékű logikák és általában a nem-klasszikus logikai rendszerek jelentőségét taglalva, Zinovjev a következő figyelemre méltó megjegyzéseket teszi.

„...jogosulatlanak bizonyult az a törekvés, hogy a klasszikus matematikai logikát úgy ábrázolják, mint a megismerés logikai elméletének körébe tartozó tetszőleges probléma megoldásának egyetlen eszközét (vagyis mint a logika egyetlen lehetséges koncepcióját). Alkalmazása sok esetben csak pusztán illusztratív hatású, paradox szituációkat hozott létre, és zsákutcákba vezetett. Az igazsághoz közelebb jár tehát, ha a klasszikus matematikai logikát úgy értékeljük, mint a megismerés logikai elméletének egyik eszközét, és alkalmas interpretáció mellett ennek egyik területét.” ([20], 332.)

Ez a megállapítás lényegében helyes. A klasszikus matematikai logika elmélete nem meríti ki a *kétértékű* logikát. Számos további logikai elmélet van, amely a kétértékűség arisztotelészi princípiumának eleget tesz (pl. a modális logika nagyobb része), de nem tartozik a klasszikus matematikai logika keretébe. És természetesen a kétértékű logika sem meríti ki a szimbolikus logikát. Azonban Zinovjev megállapítása mellett feltétlenül hangsúlyoznunk kell a kétértékű logikai koncepció centrális szerepét a logika tudományának egészében.

- [1] I. N. Brodskij, Ob odnom variantye iszcsiszlenyija otraszivajemih formul logiki viszkazivanyij. In: [9], 332—348.
- [2] A. M. Fegyina, O polnotye szisztyem logiceszkovo szledovanyija (iszcsiszlenyije viszkazivanyij). In: [9], 80—90.
- [3] V. K. Finn, O nyekotorih haraktyerisztyiceszkih isztyinnosztnih tablicah klassziceszkaj logiki i trjohznacnoj logiki J. Lukaszjevicsa. In: [5], 215—261.
- [4] A. A. Ivin, Konnekszivnaja implikacija. In: [5], 166—203.
- [5] *Isszledovanyije logiceszkkih szisztyem*. Izdat. „Nauka”, Moszkva, 1970.
- [6] *Logiceszkaja szemantjika i modalnaja logika*. Izdat. „Nauka”, Moszkva, 1967.
- [7] J. Lukasziewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford, 1951.
- [8] A. Menne, *Logik und Existenz*. Meisenheim/Glan, 1954.
- [9] *Nyeklassziceszkaja logika*. Izdat. „Nauka”, Moszkva, 1970.
- [10] V. A. Szmirnov, Pogruzsenyije szillogisztyiki v iszcsiszlenyije pregyikatov. In: [6], 254—258.
- [11] —, Szillogisztyika bez zakona iszkljucsennovo trjetyevo i jejo pogruzsenyije v iszcsiszlenyije pregyikatov. In: [5], 68—77.
- [12] —, Tak nazivajemije paradokszij matyerialnoj implikacii i logiceszkajije szisztyemi sz ponyatyijem szilnovo vivoda. In: [5], 122—136.
- [13] A. L. Szubbotyin, *Tragyicionnaja i szovremennaja formalnaja logika*. Izdat. „Nauka”, Moszkva, 1969.
- [14] —, *Algebraiceszkajaja polusztruktura i tragyicionnaja formalnaja logika*. In: [6], 233—253.
- [15] A. I. Ujemov, Posztrjonyije logiki viszkazivanyij bez principa utverzgyenyija. In: [9], 297—331.
- [16] A. A. Zinovjev, *A logikai következményfogalom és a többértékű logikák*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1968.
- [17] —, *Osznovi logiceszkajije tyeoriji naucsnyih znanyij*. Izdat. „Nauka”, Moszkva, 1967.
- [18] —, *Kompleksznaja logika*. Izdat. „Nauka”, Moszkva, 1970.
- [19] —, *Klassziceszkajije i nyeklassziceszkajije otnosenyija viszkazivanyij*. In: [9], 48—51.
- [20] A. A. Sinowjew, *Komplexe Logik*. Berlin, 1970.

## A NÉPRAJZI JELENKUTATÁS PROBLÉMÁI

A Magyar Néprajzi Társaság és a Tudományos-Technikai Forradalom Kutatásának szervező titkársága (MTA Filozófiai Intézete) 1971. december 8-án vitauilést rendezett. Az alábbiakban az ülésen elhangzottakat — kevés rövidítéssel — közöljük.

### BEVEZETŐ

*Bodrogi Tibor* (MTA Néprajzi Kutató Csoport)

Vitauilésünk meghívójában a tárgy megjelölése azt a látszatot kelthetné a kívülállóban, mintha célunk csupán a néprajzi jelenkutatás problémáinak megtárgyalása lenne. Mintha tehát tisztáztuk volna már a kérdést, *feladata-e egyáltalán a néprajztudománynak* — a kifejezést itt legtágabb értelmében veszem, ideértve etnográfiaát és folklórt, etnológiát és kulturális, valamint társadalmi antropológiát — a *jelen*, azaz a *legszűkebb értelemben vett ma vizsgálata*.

A kérdésnek ez a felvetése meglepő lehet, mivel tudományunk — bármilyen kutatási célt tűzött is maga elé — tényeit, adatait elsődlegesen a jelen viszonyaiból, a vizsgálat időpontjának körülményeiből merítette, lett legyen szó akár tárgyak vallomásairól, az emlékezés és szóahagyomány megőrizte korábbi állapotok rajzáról, vagy a közvetlen megfigyelés eredményeiről. Ehhez azonban azonnal hozzá kell tennünk, hogy az előbbieken említett „jelen” nem bármilyen szintű vagy jellegű társadalom vagy társadalmi réteg jelenére vonatkozik; tudományunk kialakulásának kezdete óta klasszikusan a preindusztriális társadalmak bizonyos, ha nem is árnyalt, élő kultúrájú alakulatainak, legegyszerűbb megfogalmazásban az ún. törzsi és a paraszti társadalmak vizsgálatára szorítkozott. Tudományunk módszerei, adatfelvételi technikái, kutatási problémái ennek a klasszikus felfogásnak megfelelően alakultak ki és tették lehetővé annak a tudományos kérenek a kirajzolódását, amelyet ma e

társadalmak kulturális és társadalmi életéről ismerünk.

A változás és a szaktudomány célkitűzései újrafogalmazásának igényei — első sorban a törzsi társadalmak vizsgálatának terén — századunk harmincas éveitől kezdve mutatkoznak. A gyarmatosítás, amely a legtöbb területen a századfordulótól kezdve vált intenzívvé, az etnológus vagy ha úgy tetszik antropológus számára azzal a lehetőséggel járt, hogy ismeretlen kultúrák élő anyagát tárja fel a jelen viszonyai között, vagy rekonstruálja az etnográfiai jelenben, tehát az emlékezés és hagyomány által elérhető időszakban. A gyarmatosítás különféle hatásai, mindenekelőtt az etnikai létet is fenyegető detribalizáció, lassanként azonban illuzórikussá tette a „tisztá”, az európai befolyástól mentes állapotok megismerését, így a figyelem ekkor a „kontaktszituáció”, a „kulturális változás” vizsgálata felé irányult, lényegében azzal a tudományos célkitűzéssel, hogy a tradicionális állapotból a modernbe való átmenet s általában a változás törvényszerűségeit megállapíthassák.

Míndez azonban még kapcsolódott — mert vizsgálati anyagában kapcsolódhatott — a klasszikus célkitűzéshez. A második világháború utáni évek az általános politikai átrendeződéssel, az ezt követő társadalmi és kulturális változásokkal, a múlt képleteihez egyre halványabban kötődő s a nemzeti lét felé fejlődő alakulatokkal újabb célkitűzési problémák elé állították szaktudományunkat. Mivel megszüntek vagy megszűnőben vannak az „egyszerű társadalmak”, az antropológia az utóbbi két évtizedben több irányban keresi kibontakozási lehetőségeit. Ezek

között említhetjük meg egyebek között azt az igényt, hogy az általános antropológia keretei között a kulturális és társadalmi evolúció konkrét és egyetemes menetét — nagyobb kulturális területek vagy a kultúra egyes részterületei vonatkozásában is — megállapítsa és törvényszerűségeit megismeréséhez jusson el (itt R. Linton, L. A. White, Steward nevét emelhetjük ki). Ehhez kapcsolódik, de az evolúciós elvtől kevésbé érintett az a törekvés, amelyet „általános kulturologia” névvel illethetünk, ideértve az egyes kulturális jelenségek, valamint egész kultúrák patronjainak megállapítására irányuló kísérleteket; továbbá azt az irányzatot, amely részint a komplex társadalmakon belüli kisebb egységek társadalmi és kulturális életének feltárását tűzi ki célul, továbbá pedig olyan részterületekkel foglalkozik, mint a család, a rokonság, a társadalmi szokás stb., amelyek tehát a klasszikus szakaszban is speciális kutatási témáink közé tartoztak. E kutatások közös elvi jellemzője, hogy — ha esetenként szükségszerűen történetiek is — vizsgálataikat vagy a jelenre vizik el, vagy azok kifejezetten a jelenre irányulnak, tehát a szituáció megismerését tűzik ki célul a megfigyelés, ill. adatfelvétel időpontjában; a vizsgált társadalmak vonatkozásában pedig az, hogy az etnikai értelemben vett

teljes népre, annak minden rétegére és osztályára vonatkoznak.

De hogyan viszonyul mindehhez az európai etnográfia? Jól ismert folyamat, hogyan tűnt el a múlt század második felétől kezdődően a parasztság Európában, s hogyan vált a néprajztudomány egyre inkább forrásaiban is kifejezetten történeti, elsősorban kultúrtörténeti diszciplínává. Magyarországon is elérkeztünk oda, hogy parasztságunk egyre gyorsuló felbomlásával a tradicionális képnek hovatovább még törmelékeit sem leljük fel, s tudományunk — úgy látom — választól előtt áll: egyik lehetősége, hogy klasszikus célkitűzéseit követve, immár egyre inkább történeti forrásokra támaszkodva, alakítja ki a parasztság preindusztriális életének képét (ez természetesen olyan feladat, amely kifejezetten szaktudományunké s amelynek még igen hosszú időn keresztül fáradozunk kell), másik lehetősége, hogy ezen elsődleges célkitűzés teljesítése mellett kísérletet tesz arra, hogy vizsgálatait az eddiginel szélesebb körre, az egész népre kiterjesztve, megtalálja helyét a jelen viszonyokkal foglalkozó tudományok társaságában. Számomra valószerűnek tűnik azonban, hogy az utóbbi esetben jellegét is meg kell változtatnia, és inkább antropológiának, mint etnográfának kell lennie.

## ELŐADÁSOK

### 1. A JELENKUTATÁS A MAGYAR FOLKLORISZTIKÁBAN

#### *Dömötör Tekla* (ELTE Bölcsészettudományi Kar)

Amiről szólni fogok, egyben az 1970—71-es évek legdivatosabb témája volt. Szocialista és nem szocialista országok folkloristái egyaránt foglalkoztak vele. A román „Revista di Etnografie și Folclor” új számában (1971/5), többen is értekeznek a jelenkori folklórról. Szintén ez évben a Cseh Tudományos Akadémia intézeteinek munkatársai adtak ki tanulmányt a jelenkor néprajzi elméletéről. (Olga Skalnikova—Karel Fojtík: „K teorii etnografie soucasnosti”) A nyugati megközelítések számos példája közül hadd említsem a Herman Bausinger köré tömörült etnográfusok és folkloristák „Búcsú a népélettől” című, 1970-ben megjelent gyűjteményét. („Abschied vom Volksleben”, Tübingen 1970.)

A magyar folklorisztika és etnográfia az elsők közé tartozott, amely a háború utáni években felvetette a változásvizsgálat szükségességét és az 1950-es évek elején

nagy viták zajlottak nálunk pl. a termelőszövetkezeti parasztság, az ipari munkás-ság, a városi lakosság tudatának, folklórjának változásairól. Ezt a vitaanyagot érdemes volna újra elővenni, átnézni.

Azután az ötvenes évek derekától mindenki lázasan sietett vissza a tünöben levő, de még gyűjthető „klasszikus” folklórjelenségek gyűjtéséhez. Más népeknél viszont, ahol e viták később zajlottak le, éppen a tudományos-technikai forradalom felgyorsulása következtében, a hasonló viták más eredményeket hoztak, mint nálunk. E háború utáni megbeszélések egyik érdekes folytatásának azt az 1965-ben az „Ethnographia”-ban megjelent vitát nevezném, mely arról a kérdésről zajlott le: elhal-e a népművészet? („Ethnographia”, 1965, 115—120.) Itt Istvánovits Márton azon a véleményen volt: (idézem)

„A művészeti termelés két nagy formája (hivatásos és kollektív) között mikor majd megszűnik az elválasztó határ, az alkotás-folyamat magasabbrendű egysége; új szín-

tézise a kollektivitás, tehát a „folklor” irányában bontakozhat ki majd, nem pedig a professzionalista felé.”

Andrásfalvy Bertalan állásfoglalása nagyjából az volt, hogy a szó elfogadott értelmében vett folklor elhal, de: „a művészet nem halhat meg, s a nép nem élhet művészet nélkül. Ez már azonban más megnyilatkozási forma”.

Voigt Vilmos szerint „megmaradt viszont a folklor kollektivitás a politikai-társadalmi étellel, az egyéni életsorsokkal szemben. Az itt egyéniségként tehetetlen ember még folklor jellegű történeteket teremt vagy hallgat”.

E kérdéskörre a legmegbízhatóbb példát erdélyi kollégáink adták. Faragó József és Ráduly János statisztikai módszerrel vizsgálták meg, hogy Kibédén (Maros m. székely falu) milyen ma a népballada tényleges élete, és adatokkal bizonyítják, hogy a hagyományos folkloranyag szóban való hagyományozódása, hazánkban éppúgy mint a határon kívül élő magyaroknál, milyen rohamos mértékben csökken. (Faragó—Ráduly 1969.)

Bár ezt a tényt minden folklorista tudja, nem hinném, hogy egész tiszta lenne a lelkiismeretünk a tények előadásában. Magam is számos jelenségről, szokásról, hiedelemről mint *élőről* szoktam beszélni különböző fórumokon, holott tudom, az élő ez esetben csak azt jelenti, hogy a magyar nyelvterület néhány pontján mint szórványjelenség, funkciójában vizsgálható még.

Az is köztudott, hogy a hagyományos folkloranyag szerepének csökkenése a kelet-európai népeknél kéссéssel zajlott le a nyugatiakhoz viszonyítva. Éppen ezért mi szerencsések voltunk, hogy a háború előtt Ortutay Gyula és munkatársai még olyan fajta funkcionális megközelítő módszert dolgoztak ki, mely a hagyományos folklor-jelenségeket egyén és közösség dialektikus egymásrahatásában, jelentős alkotó egyéniségek szerepén keresztül tudta vizsgálni. (Ortutay 1940, 1962, 1963.)

Problémáinkat így összegezzük: a jelen társadalmi változásai során a parasztság életformát változtat, közel kerül a városhoz. Ugyanakkor azonban a falusi kultúra változásával megszűnik az a költészet és kultúra is, amelyben eddig a falu teremtő ereje kifejezést kapott. A falu művészi törekvései részben beleolvadnak a nemzetibe, tehát a parasztszármazású tehetségekből már költők, festők, zenészek lesznek; másrésztől a falu azoknak a kulturális javaknak fogyasztója lesz, melyeket a város nyújt pl. a tömegkommunikáció által.

Nem véletlen, hogy a néhány évvel ez-

előtt Budapesten megrendezett szimpozionon, mely a szóhagyományban élő költészet életjelenségeiről szólt, Ortutay vitaindító szövegét azok értették meg jól külföldi vendégeink közül, akik maguk is gyűjtöttek hagyományos folkloranyagot. Azok számára, akiknél a folklor már inkább filológiai stúdium tárgya, a kérdésfelvetés idegen maradt.

A magyar folkloristák a múltban is, a televízió létrejötte előtt is bőségesen foglalkoztak az ún. műveltebb rétegek, az iskola, irodalom, majd később a rádió hatásával a paraszt tudatra és költészetre, s itt hadd említsem pl. Ortutay Gyula és Katona Imre nevét.

Ami azonban a jelenlegi helyzetet illeti, e befogadási folyamat regisztrálásánál nagymértékben átengedtük a teret más tudományágaknak, pl. a szociológusoknak, a tömegkommunikáció hivatásos vizsgálóinak stb.

Kivétel erősíti a szabályt, s itt hadd említsem meg Hoppál Mihály tanulmányát, mely mintegy bátorítja a folkloristákat: ne ijedjenek meg az új tudományos módszerektől s azok szaknyelvétől. Hoppál saját maga is azt írja, hogy a tömegkommunikáció munkásainak néprajzi jelenségeket magyaráz, az etnográfusoknak pedig a kommunikációelmélet közismert fogalmait. (Hoppál 1970.)

A legfiatalabb generációt is élénken foglalkoztatják e kérdések, s írnak róla, s nemcsak Hoppál, hanem mások is átrándulnak e területekre, különösen a néphit, népszokás kutatói. Egyetemi hallgatóinkat pl. erősen foglalkoztatják a folklor szociológiai aspektusai, s azt hiszem, jó lenne az oktatásunkban is ennek több teret nyújtani. A közös területek kidolgozásánál több segítséget is nyújthatna egymásnak e két tudományág, mint azt jelenleg teszi. A parasztság régi tudatformáit kétségkívül a folkloristák ismerik jobban, viszont a hatásvizsgálat elvégzésére jól kidolgozott szociológiai sémák, kérdőívek készülnek s ezeket mi is használhatnók.

A klasszikus folklor, amikor majd megszűnik funkciója, továbbra is megmarad természetesen, mint filológiai stúdium tárgya, s úgy vizsgálható majd, akár a múlt más művészi alkotásai.

A folkloristák többször is értekeztek arról, hogy a mese, ballada, monda stb. eltűnése után még megmarad a vicc, mint szóbeliségben élő műfaj, amely funkciójában vizsgálható. (I. S. F. N. R. Bukarest 1969.) Egyelőre még furcsának tűnik számunkra, hogy Jan Harold Brundvannak (1968) az amerikai folklorról szóló kézikönyvében külön fejezetként szinte

tanpéldaként szerepel az amerikai diákok és tanárok ún. folklórja, azaz anekdotái, tolvajnyelve és pajzán dalocskái. (Barre Toelken tollából.)

Természetesen a magyar parasztság egyes csoportjainak lesz a jövőben is olyan művészi tradíciója és szokásanyaga, amely csak a kis közösségekre jellemző, hiszen más társadalmi rétegeknek, területi csoportoknak vagy foglalkozási ágaknak is van saját csoport-tradíciója. Azonban jobb, ha ezt már nem folklórnak nevezzük, mert hiszen nem ugyanazt a funkciót tölti be, mint a századforduló kelet-európai folklórja. Természetesen csak a romantikus folklorisztika hitte valaha, hogy a paraszti folklórt *teljes egészében* a parasztság hozta létre (majd egy időben az „alászálts kultúrájáváknak” tulajdonítottak túl nagy jelentőséget). Bárki is hozta létre azonban ezeket a folklór alkotásokat, a parasztság ezzel élt, ez alkalmas volt arra, hogy a parasztság művészi törekvéseit, életérzését, világnézetét kifejezze, mégpedig annak minden aspektusát.

Ez nem hasonlítható ahhoz a most kialakuló életformához, mikor a falu a fő irodalmi és művészeti termékeket majd készen kapja, ahogy ez a város esetében már régen így van. Ez a váltás hazánkban még néhány évtizedig eltart, s ennek a folyamatnak regisztrálásában elég sok feladat hárul ránk.

E kérdéscsoportba tartozik az ún. folklorizmus vizsgálata is. Szándékosan folklorizmusról beszélek s nem népiességről, mert bár a két fogalom közel esik, az irodalmi népiességnek pl. hazánkban külön történeti színezete van. A folklorizmus nem annyira a népi művészet hatását jelzi a nemzeti művészetre, hanem a folklór körébe tartozó jelenségek másodlagos felhasználására utal.

A folklorizmus szintén világjelenség, sokféle összetevője van, ahogy ezt a

Bausinger által kezdeményezett vita felszínre is hozta. (Moser 1962, Voigt 1970, „Zeitschrift f. V.”, 1969/I.) Kelet-Európában már egy évszázada tart a népművészetnek nemzeti művészet fokára való emelése. E folyamatban a népi tartalom és mondanivaló hamarabb elsikkadt, s gyakran inkább a formai jegyek maradtak fenn.

Ma azonban már másról is szó van. Arról, hogy a falunak saját művészetét, költészetét, zenéjét is a város adja vissza, főleg a tömegkommunikáció segítségével, pl. most a Repülj páva körökön, rádió-előadásokon keresztül.

Ez tehát a folklorizmus egy új stádiuma, amikor a társadalom más rétegei konzerválják a falu folklórájának bizonyos elemeit s juttatják újra el a falu tudatába. Természetesen e folyamat során a folklór változásokon megy keresztül s közelít az egyéni alkotások életformájához, tehát egy-egy ballada már nem variánsokban terjed, hanem abban a változatban él, amit a rádióból, televízióból tanult meg újra a falu. Kérdés, hogy ezt pl. követheti-e újra-variálódás? Feltehetőleg csak olyan mértékben, ahogy a műkedvelő zenekarok variálják az ismert tánczeneszmókat. E téren azonban konkrét tapasztalatunk még kevés van. (Dömötör, 1969, 21—28.)

Összefoglalva: a fő feladatunk a következő években is a hagyományos folklórjelenségek még létező formáinak felkutatása és lejegyzése lesz, s ezt lehet majd vizsgálni a legkülönbözőbb módszerekkel, éppúgy mint más művészi alkotásokat. Ugyanakkor nem vitás, hogy akármi történik, a magyar folklóristák feladata marad a falu tudatának, ízlésének, kultúrájának vizsgálata akkor is, ha az egykori mesemondókból és nótafákából paraszti származású írók és zeneszerzők lesznek, s ha a falu már nem önellátó lesz művészi szempontból, hanem fogyasztó.

## 2. AZ ANYAGI KULTÚRA JELENKUTATÁSA

*Hofer Tamás* (Néprajzi Múzeum)

Előljáróban, a cím kiegészítésére szükségesnek látszik pár szót szólnom mondani-valóm témájáról. A cím, mely már készen volt, mikor a nevem kapcsolatba került vele, bizonyos tudománytörténeti kettőséget tartalmaz. Az anyagi kultúra kifejezés — a folklór és a társadalom mellett — a leíró néprajz hagyományos adatbeosztását tükrözi. Ezzel szemben a jelenkutatás fogalma, ami az összejövetelet rendező intézmények nevéből kitetszően valójában a korunkban folyó tudományos-

technikai forradalom társadalmi és kulturális aspektusának vizsgálatát jelenti, egy igen korszerű, világszerte új módszerekkel kutatót és vitatót kérdéscsoport.

Amikor 1967-ben a Német Tudományos Akadémia vitát rendezett a néprajzi jelenkutatásról, Jozef Burszta professzor (Poznan) külön előadást szentelt annak a kérdésnek, mennyire használható a jelenkori változások megragadására a néprajzi anyag hagyományos hármas tagolása és a hozzá tartozó hagyományos fejezetbeosztás. (Burszta 1969.) A lengyel néprajzi irodalom alapján Bursztának az volt

a véleménye, hogy ez a tagolás a XIX. századi sematikus evolucionalizmus öröksége, mely a kultúrát izoláltan vizsgálható elemek, vonások összességének fogta fel. Szerinte ennél az általa atomisztikusnak nevezett megközelítési módnál a jelenkori állapotok és alakulási tendenciák megragadására alkalmasabb a kultúrának folyamatként, struktúráként való felfogása. Rátekintve a korunkban zajló, a falukat átalakító változási folyamatok nemzetközi irodalmára, igazat kell adnunk Bursztának abban, hogy a legizgalmasabb témák nehezen vagy egyáltalán nem illeszthetők be az említett hagyományos kategóriákba (pl. urbanizáció, a kommunikációs rendszerek átalakulása, a társadalmi mobilitás kérdései, a változás ideológiai, lélektani oldalai).

Előadásom megírásánál komolyan vettem a cím mindkét tagját. Kettősségét úgy próbáltam feloldani, hogy hagyományos néprajzi értelemben vett, kézzel fogható falusi tárgyakról beszélek, tehát öltözetdarabokról, épületekről, használati tárgyakról — viszont olyan kérdésekre próbálok választ keresni vizsgálatukkal, amely kérdéseket a falu átalakulásának összefüggő folyamatként, az ösztársadalom átalakulásába ágyazott folyamatként való kutatása vet fel.

Az első kérdés a paraszti kultúrára mint rétegtudományra vonatkozik egy komplex ösztársadalom komplex kulturális rendszerében. Föltételezve, hogy a paraszti kultúra változásai korrelációban vannak a parasztság ösztársadalmon belüli helyzetének változásaival, illetve társadalmi helyzetűdésének, mobilitási lehetőségeinek változásaival, megkísérlek a paraszti tárgyállományból olyan csoportokat kiemelni, amelyekben a társadalmi helyzetnek, illetve a társadalmi tudatnak ezek a változásai tükröződnek.

A második kérdés: az egyes falusi háztartások felszerelését, tárgyállományát szervezett, struktúrált egészenek tekintve, hogyan lehet megragadni nem annyira az állomány összetételében bekövetkező változásokat, hanem magának az embernek a dolgaihoz, tárgyaihoz való viszonyában a változásokat, illetve a kontinuitásokat — tehát ezeknek a falusi „tárgyi világoknak” a szerkezetében bekövetkezett változásokat.

A paraszti rétegtudományra kérdésében először a XIX. században kialakult új stílusú népművészetet, népviseleteket említem. Ez a népművészet, ezek a viseletek elmúlásukkal, kihalásukkal nyúlnak bele az általunk vizsgálni kívánt jelenbe, illetve a szomszédos államokban élő egyes magyar csoportoknál vizsgálhatók elevenen. Azok-

ról a XIX. század elejétől vidékenként eltérő időpontban kibontakozó színes, erőteljes, hangsúlyozottan parasztos népművészeti stílusokról, népviseletekről van szó — a cifraszűrről, a sárközi, matyó, kalotaszegi viseletről, a hódmezővásárhelyi, mezőtúri kerámiáról, spanyolozott tükrösökről —, melyek a közvélemény előtt általában a magyar népművészetet képviselik és amelyek egyes vidékeken, egyes műfajokban számszerűen is igen figyelemreméltó tárgyanyagot hoztak létre. Ezeknek a népművészeti stílusoknak a társadalmi tartalmát itt nem elemezhetem részletesebben, összefoglalva annyit szeretnék mondani, hogy a magyar történeti fejlődés másodlagossága, megosztottsága miatt ebben a parasztos művészeti virágzásban voltaképp a paraszti állapotát elhagyni nem tudó falusi népességnek az agrár konjunktúrák révén több generáción át ténylegesen tartó prosperitása, a nemzet gazdasági, politikai, kulturális keringési rendszerébe való fokozatos bekapcsolásával járó növekvő öntudata és kezdeményező kedve tükröződik. Ezeknek a viseleteknek, ezeknek a díszes tárgyaknak kétségtelen megvolt az a funkciója, hogy amikor a modernizálódás folyamatában az ösztársadalom falusi és nem-falusi különféle csoportjai egyre szorosabb, intenzívebb érintkezésbe kerültek egymással, a parasztok paraszt voltát, különálló rétegvoltát, sőt egyes vidékek különállását is szembe-tűnően megfogalmazták, kifelé a többiek számára is, befelé a parasztok számára is.

Ezeket a harsányan és optimista módon parasztos tárgyakat a múlt század végétől napjainkig különböző időpontokban, néha meglepően gyors és egyöntetű cselekvéssel tették le, hagyták el, hagyják el a falusi csoportok. Közgazdasági vagy szociológiai szempontból ugyanúgy parasztok továbbra is, mint korábban, de ünnepi szokásaikban, az ünnepi szokásaikat kísérő tárgyakban föladták a virágzónak nevezhető parasztos stílust és egy késő paraszti, kiábrándult stílusra váltottak át. Mindennek ugyancsak ismeretes a társadalmi-gazdasági háttere, az, hogy mint válik egyre reménytelenebbé az anakronisztikus, szétaprózott családi üzemek küzdelme pusztá fennmaradásukért.

Mi történt, mi történik azokkal a tárgyakkal, amiket a népművészet ragyogó alkotó periódusai létrehozottak? Érdekes lenne ennek a tárgyanyagnak a társadalom többi rétegébe való felszívódását, ottani áramlását egységes képpen fölvezetni, bemutatni, hogy különböző időpontokban különböző rétegeknél milyen motivációja volt ennek az érdeklődésnek.

Itt azonban ennek a népművészeti

tárgyanyagnak, mindenekelött a viseletekben fölhalmozott textiliáknak a parasztek közötti mozgására hívnám föl a figyelmet. A mezőkövesdi kereskedő asszonyok, mikor Kövesd, szinte egyik évről a másikra letette a viseletet, a kasmíryananyagokkal a Szabolcs megyei Ajakra és az északi hegyvidék egyes faluiba mentek; a bácskai nehézbárony plüssszoknyák átvándoroltak a kalocsai szállásokra; a kalotaszegiek, minekutána a viseletükhöz szükséges kasmíryanagok, -fejkendők forrásait felderítették Szabolcstól, Kövesdtől a baranyai határsávban lakó sokácokig, manapság Morvaországba, Dél-Lengyelországba mennek már ugyanezekért az anyagokért. Ebben figyelemreméltó a paraszti mozgékonyosság, az egész országra, sőt az országhatáron túlra terjedő tájékozódókészség is, aláhúzni azonban azt a mozzanatot szeretném, hogy mennyire tudatában voltak maguk a parasztemberek, hogy falusi életük tárgyakkal való megformálásának két lehetősége, változata él egymás mellett, a viseletben járó, parasztes szokásokat tartó és a semleges, közömbös késő paraszti; mennyire tudták ennek a fáziskülönbségnek a földrajzát. (Ebben a vonatkozásban a tárgyakat vizsgáló kutató kedvezőbb helyzetben van, mint a mese-, néphit- vagy népzene-kutató, aki sokkal kevésbé képes föltérképezni a változás, az intenzitás évről évre módosuló határait, a XIX. századi klasszikus paraszti műveltség visszavonulásának szakaszait.)

Mi történik a helyszínen a parasztes tárgyi világ maradványaival? Kalotaszegen vannak olyan községek, ahol az emeletes, fürdőszobás új házakban egy-egy „kalotaszegi” szoba is van, ahol a kelenyébe a városias ruhanemű mellett hagyományos parasztes ágylakásokat és öltözőruhákat is adnak, akadnak olyan Szamosújvárra költözött székiek, akik városias lakásukban székli vetett ágylakást állítanak föl (másutt is, mikor az asztalszög s a berendezés többi része már városias lett, úgy tűnik, a vetett ágylakást a hagyományt legtovább). Talán az az egy-két generációnyi fáziskülönbség, amivel az erdélyiek hátrább vannak a magyarországi falusiaknál, teszi lehetővé a régi értékek egy részének ezt a megtartását. Magyarországi falukban is vannak viszont olyan tárgyi jelek, amelyek a parasztesből a késő paraszti való stílusváltás tudatosságát mutatják, babák például, amelyeket az elhagyott viseletbe öltöztet az asszony emlékeknek. A matyó himzések, terítők, babák országos elterjedése falusi házakban hasonlóképpen bizonyos nosztalgikus, romantikus emlékeztető lehetett az elhagyott egykori parasztes szokásokra, csakúgy, mint

az ez időben elburjánzó szüreti bálók, felvonulások.

A parasztes kultúra — értvén ezen a parasztek XIX. századi „parasztes” kultúráját — lépcsőzetesen, szakaszosan alakult át. A XIX. századi klasszikus parasztes kultúra egyes jelenségesoportjai, pl. a népmese és a mesélés, a népviselet, az ünnepi szokások nem egyszerre, nem együtt változtak meg.

A tárgyi világ egy jelentős szektorában, az építkezésben egy mélyreható váltás az elmúlt években, illetve napjainkban történt, illetve történik. A falusi épületállomány országos gyors átcserélődése egy újabb közegben és igen határozottan jelenti be a régi parasztes kultúrától, életformától, értékrendszerrel való elfordulást. Az épületesere szimbolikus jellege különösen nyilvánvaló, ha olyan példákra gondolunk, mikor a nagy költséggel megszerzett, de szokatlan, lépcsőn át elérhető, kínosan tisztán tartott városias lakás helyett a család élete voltaképp az udvaron álló nyárikonyha helyiségeiben zajlik.

Az a lenyűgöző egyöntetűség, amellyel a falusi népesség az egész országot ezzel a háztípussal építette be, érdemessé, szükségessé teszi, hogy a parasztes rétegtudomány fogalma felől közelebből megnézzük, milyen társadalmi aspirációkat, milyen társadalmi helyzet-tudatot is képvisel. Mojzer Miklós nemrég megjelent könyve a művészettörténeti ikonológia módszereivel próbált választ keresni erre a kérdésre. (Mojzer, 1971.) Idezem elemzését az új falusi háztípusról:

„Kétszobás, többnyire „összkomfortos”, földszintes ház, két széles, az utcára nyíló ablaka mögött a szobákkal és ezután a mellékhelyiségekkel: elő- és fürdőszobával, konyhával, kamrával. Az alaprajz a négyzettől ritkán és kevésbé eltérő. A házon gúla alakú sátor tető. Ha elterjedését vizsgáljuk, úgy találjuk, hogy a típus hazánkra jellemző, ami természetesen is, mert eredete magyar. Az országon belül mindenütt megvan: hegyes és sík vidéken, s a legkülönfélébb építészeti hagyományú tájakon is. Építik kőből, téglából, vályogból, s cseréppel vagy palával fedik. Sajátos jellemzője még, hogy — mindenütt egyforma. Ha a ház nagyobb, akkor három széles ablak néz az utcára — de a forma ugyanaz.

Ennek a típusú szegényedett formának a népszerűségét sem az éghajlat, sem a táji jelleg nem magyarázza meg. Az építőanyagok ugyanígy indokolhatnának más formát is, sőt még a takarékoság is. S bár ez a típus jellemzően vidéki, bármiféle gazdasági hasznosság híján van. Nem lehet semmit hozzáépíteni; kamrája városiasan

csak bentről nyílik; fészerre, műhelyre, szerszámok tartására, vetemény- és gyümölcskert termények házi földolgozására nincsen benne megfelelő hely. Tornáca, verandája, kint-tartózkodásra alkalmas fedett helye nincsen. A legkülönösebb, hogy alaprajza ellentmond a teleknek, amelyen áll. A telek keskeny, a ház ezt kettévágja. . .

Ehhez a házformához Magyarországon a villa képzete fűződik. Mint háztípus, ez a forma a harmincas években jelenik meg a balatoni és a vidéki városok villáiban és a falvakban építtető körörvosok, jegyzők, kereskedők házaiban. Az ekkor még új forma többféle változatának megfogalmazói részben vagy jórészt építészternők. Az építőmesteri gyakorlat ennek alapján „alkotja meg” a sablont. A sablon a paraszti életformát éppen feladó és a kispolgári vágyakkal eltöltött tömegek ízlésének szíve középebe talál. Számukra ez a házforma az egyetlen elképzelhető keret, sőt jelvény, amellyel megmutathatják, hogy kiemelkedtek a régi paraszti sorból — és új életformájukat immár nem falusi, hanem a volt úriás, a vidéki villának megfelelő épületben folytathatják. A forma — vagy inkább már csak a sablon — messze nem városias, hiszen valamilyen villáról van szó. Az építtető számára mégis ez a modern és ezzel együtt polgári — az egyre inkább rosszértelmű paraszti-val szemben. A magyar falvak inkább vagy alig tudatos városiasodása ennek a sablonnak egyre általánosabb alkalmazásában áll. Valójában persze nem városiasodásról, hanem sokkal inkább külvárosiasodásról beszélhetünk. Mintegy ebben az építészeti jelben történik ugyanis a vidékiek új honfoglalása a városokban is. . . Az ilyen külváros se nem falusias, sem a városhoz nincs köze; nem villatelep, ahol laknak, és nem nyaralóhely, hanem sajátos kispolgári ambíciókkal megépített tábor.” (Mojzer 1971, 71—72.)

Ha ez az interpretáció helytálló, s a személyes tapasztalatok alapján helytállónak mutatkozik, az embernek azt kell gondolnia, hogy a falusiak előtt voltaképp egy fiktív, nemcsak nem létező, de eleve nem is realizálható társadalmi típus, életformamodell lebegett mintául. Olyan úton haladnak, amelyen nem fognak találkozni sem a modern új lakótelepek lakáskultúrájával és lakóival, sem senki mással. Ezeket az új falusi házakat szidni szokás azért, mert nem esztétikusak, elrontják a faluképet, egyhangúvá teszik az ország településeit és nem is célszerűek. Ha azonban a fentiek szerint megpróbálják kiolvasni belőlük, milyen társadalmi tendenciákat testesítenek meg, az építtetőknak

saját társadalmukról és jövőjükéről alkotott miféle véleménye fejeződik ki bennük — talán egy ennél mélyebb aggodalom is jogosult ezeknek a falusi társadalmaknak az egészségéről, közérzetéről.

Az új falusi házak értelmezését keresve, az etnográfusnak aggodalommal jut eszébe párhuzamként a paraszti népművészet XIX. századi virágzása. Annak idején az egyes tájakon rengeteg erő és érték befektetésével létrehozott szép tárgyak egy zsákutcába tartó, anakronisztikus életformát vettek körül — mindenesetre esztétikailag magasszintű alkotásokkal. Ezt a paraszti virágzást Magyarországon a társadalmi-gazdasági átalakulás „meghadsat” jellege (Eisenstadt 1966, 67—72) tette lehetővé, az, hogy különböző társadalmi csoportok egyidőben ellenkező irányban mozoghattak, s míg a városokban rohamosan épült a modern kapitalizmus, a parasztság túlnyomó többségét a történelmi szükségszerűség nem engedte paraszti állapotából kilépni. (Hanák—Lackó—Ránki, 1971, 34—40.) A nemesi kúriák elől a parasztházak elé állított oszlopok, a parasztférfiak zsinóros ruhái, de az ünneplő szokások és a népművészet gazdasági-társadalmi fedezetével arányban nem álló reprezentációs túlfeljődése is arról tanúskodik, hogy a paraszti ambíciók jobban irányultak a történelem színpadáról kivonuló régi feudális nemesi elit életformája felé, mint az új városi-polgári modellek felé. Amikor a falusiak házaikkal a jegyző, körörvos lakását és a 30-as évek balatoni villáit utánozzák, vajon nem hat-e rájuk a korábbi korszak öröksége is?

Megértésünket tághíthatná, ha saját falunkat a többi szocialista országgal jobban össze tudnánk hasonlítani. A Moldvában, Oltániában, Erdélyben is sokfelé látható, ugyancsak villaszerű, külső megjelenésükben első benyomás alapján a bojár kúriákra emlékeztető íves tornácos modern román házak, a Csehszlovákiában tömegesen terjedő falusi emeletes, magyar szemmel nézve városias házak mutatják, hogy vannak más alternatívák.

A másik tanulság, hogy az elemek, formák átcserelődése ellenére, milyen szívósan továbbélnek a magatartásban a falusi társadalom korábban kialakult sajátosságai. Az építkezés egyöntetűsége egy-egy falun belül, sőt az egész országon belül, az azonos típusú épületek évről évre változó díszítése, ami viszont Pilisvörösváron, Atányon és Szőregen szinkronban változik — alapvetően különbözik a városi magánház-építkezések céltudatosan is keresett sokféleségétől. Ezek az új házak voltaképp egy városi, gyári elemeket használó új „népi kultúra” létéről tanúskodnak.

Ez a megállapítás összhangban van a paraszti társadalmakat vizsgáló antropológiai irodalom, elsősorban az amerikai antropológiai irodalom újabb megállapításaival is. Az 50-es években és a 60-as évek elején szinte kötelező volt a parasztokról sötét képet festeni, az egymás iránti gyanakvás, önzés és eltorzult emberi kapcsolatok rajzát adni. (Halpern—Brode 1967.) Összhangban voltak ezek a tudományos publikációk azokkal a gazdasági és politikai elképzelésekkel, melyek a harmadik világ élelmiszerproblémáját a parasztok eliminálásával létrehozott új termelési formák bevezetésével kívánták megoldani, s úgy vélték, hogy a parasztok viszonylag könnyen átalakíthatók. Az irányzat azonban napjainkra változott, amit jellegzetesen kifejez Conrad Arensberg egy 1967-ben keltezett cikkének a címe: „A parasztok felértékelése”. (Arensberg 1967.) Részben kiderül, hogy a parasztok megszüntetése, gyökeres átalakítása a fejlődő országokban legtöbb esetben irreális elképzelés, másfelől beigazolódott az is, hogy a paraszti társadalom és a paraszti kultúra nagy alkalmazkodó képességgel, flexibilitással és nagy szívóssággal rendelkezik. Mikor már megszüntnek vélik a parasztságot, sajátosságai akkor is újra s újra felbukkannak. Ha a magyar mezőgazdaság munkaerőmértékére nézünk, amely megszilárdult és egyre modernebben gazdálkodó termelősövetkezetek mellett mégis a mezőgazdaságba fektetett emberi munka igen jelentős részének háztáji gazdaságokban, családi munkaszervezésben való felhasználásáról ad számot, nem utasíthatjuk el teljesen a fenti következtetéseket.

Hozzászólásom befejező részében az országos kulturális folyamatokra állított, mondhatnám széles látószögű optika helyett az egy-egy paraszti háztartásra szűkített néprajzi vizsgálatok lehetőségeiről szeretnék szólni.

A parasztcsaládok anyagi ellátottságának változásáról számos adat, statisztikai mutató áll rendelkezésre: hogyan nő az egyes családok által vásárolt tartós használati tárgyak aránya, mennyit költenek kultúrára, szórakozásra stb. (Hegedűs 1970, 98.) Erdei Ferenc megjegyzi, hogy a parasztfiatalok tartalékgyűjtés helyett jobban használják jövedelmüket fogyasztásra. (Erdei 1964, 50.) Közismert a háztartási gépek, járművek stb. elterjedése a falukban. De ezen a területen található az etnográfus is olyan konkrét feladatot, amit szokásos eszközeivel sem a szociológus, sem a közgazdász, sem a statisztikus nem fog elegendően megérteni.

A szóba hozott néprajzi szemléletmód

bemutatására, a „tárgyi világ” fogalmára hivatkozom. Ez egy-egy család, egy-egy háztartás teljes tárgyi, artifaktum állományát jelenti. (Fél—Hofer 1970.) Néprajzi módszerekkel megkereshetők ennek a tárgyi világnak rendező elvei, szerkezete, belső rangsora és ebből következtetés vonható le a tárgyakkal élő emberek értékrendszerére, társadalmi kapcsolatrendszerére, magatartására.

A parasztházak felszerelésének hagyományos rendjéből szeretnék kiindulni. Erről most van megjelenőben Fél Edittel együtt írt könyvünk, mely az átányi parasztok gazdaság- és háztartásvezetési elveit, fogalmait rendszerezi. (Fél—Hofer 1972.) Ábrázolni próbáltuk többek közt a birtokos parasztok bonyolultan kimunkált kalkulációs, számontartási és beosztási rendszereit, amivel — egyszerű példát hozva — az évente változó mennyiségű búzatermést különféle felhasználásokra beosztják és beütemezik úgy, hogy elég legyen újig, s a háziasszony mindig tudja, az évente négyszeri őrletésre mennyi búzát visznek, a lisztből mennyi kerül a heti adagot tartalmazó lisztes edénybe s ebből mennyit vehet ki egy-egy ételhez. Ennek a paraszti beosztásnak a városi ipari munkás eltérő fogyasztási szokásaival való kontrasztjára idézzük egy fiatalasszony beszámolóját, aki városba költözött testvérénél azon érzekelte az ottani élet eltérő módját, az ő szemében alaktalanságot, improvizáltságot, hogy zacskóban áll a liszt, s ha elfogy, a boltba mennek újért.

A tárgyak rendszerében nagyban-egészen hasonló változással számolhatunk. A régi paraszti kultúrában egy-egy tárgyi világ pontos helyi értékkel rendelkező köznapi és ünnepi darabjai együttesükben jóformán az egész emberi életpálya mintáját megadták, darabjai sokféle szimbolikus jelentést hordoztak. Ehelyett a pontos szabályozottság helyett, úgy gondolhatjuk, egy új, lazább, szabadabb rend jön, cserélődő és cserélhető használati javakkal, az individuum sokkal szabadabb és racionálisabb választásai szerint. (Hegedűs 1970, 97.)

A falusi valóság — úgy látszik — nem teljesen vág össze ezzel az elképzeléssel. Az egyén racionális elhatározásai helyett vagy mellett, úgy tűnik, továbbra is egész közösségek messzemenően egyöntetű cselekvése mutatkozik tárgyi világaik kialakításában éppúgy, mint a házak esetében. Az egyöntetűség, illetve az egyéni ízlés- és státusdifferenciák szerinti szóródás eltérése továbbra is lényeges különbségnek látszik város és falu között.

A régi paraszti tárgyi világok belső struktúrájának néhány vonása is tovább-

élni látszik. A régi paraszti tárgyi világokban pontosan kitűzött határ húzódtott a mindennapi használati tárgyak szférája és a presztízszt hordozó, elsősorban kommunikációs szerepű reprezentációs tárgyak szférája közt. A XIX. századi viszonylagos paraszti jólét éppen ezt a reprezentációs részt növelte sok helyütt a használati felszerelés sokszorosára, a felszerelésnek ebben a reprezentatív részében tenyészett, virágzott ki a népművészet, erőfeszítések és anyagi érték hatalmas mennyiségei teaurálódtak benne.

Ha a régi kézműves és házi előállítású tárgyakat a gyári készítmények le is váltották, úgy tűnik, a reprezentációs tárgyak halmozásának, teaurálásának ezek az elvei nem tűntek el teljesen. Néhol pontosan kézműves előzményük helyére lépnek a gyári tárgyak, pl. a bokályok, tányérok, bögrék helyett sorban fölaggattott és ugyancsak nem használt zománcozott és -lábások. Dupla ággal és sohasem használt budoár tükörrel felszerelve most is vannak „tisztá szobák”, gyári mintás ágytakaróval letakart díszágyak a falusi házakban. Sőt „tisztá házak” is vannak, melyekből jóformán kiköltöztek a lakók.

Vagy nézzük ezeknek a tárgyi világoknak az időbeli dimenzióját, karakterisztikus élettörténetét, azt a módot, ahogy összeállnak, kiteljesednek, kiegészítést nyerne, elemeik cserélődnek. Szintén azt kell megállapítanunk, hogy sok minden tovább él a régi paraszti mintából. Ahogy az új házasok számára rokonok, szomszédok munkájával a faluban, de akár Budapesten is épülnek a házak és a tündetően nagy értékeket mozgó lakodalmi ajándékozás nemcsak fölszereli, de életre szóló tartalé-

kokkal is ellátja ezeket, egy új korszakra hangszerezve a gyermekeit maga szférájára bocsátó birtokos parasztagzda és rokonai, szomszédai viselkedése látszik megismétlődni.

Ellentmondásosnak látszik az a kép, amely a tárgyi világ vizsgálatából — megjegyzem, korántsem módszeres, nagyobb hatóságú hiptézisek föllállítására feljogosító empirikus vizsgálatából — a mai magyar parasztság társadalmi orientációjáról kirajzolódik. Egyes régi paraszti magatartásformák szívós, átértelemezett továbbélése mellett, úgy tűnik, hogy láncreakció gyanánt a megosztott, nem homogén magyar polgári fejlődés, gazdasági modernizálódás öröksége is valamiképpen tovább hat. Föltételezhető (ismételem, anélkül, hogy bizonyításra módomban volna), hogy nem pusztán általában paraszti sajátosságok élnek tovább a mai magyar faluban, hanem a XIX. századi speciálisan magyar ellentmondásos agrárfejlődés vonásai.

Talán egy ilyen rövid vázlat után is megkockáztatható néhány általánosabb következtetés, illetve javaslat. Az egyik: a jelen megértéséhez nélkülözhetetlennek látszik az elmúlt évszázadnak, a jelenhez elvezető történeti útnak az ismerete. Ha a szocialista mezőgazdaság hasonló modelljének a megvalósításából a különböző szocialista országokban létrejött eltérő falusi életformákat, kulturális formákat nézzük, úgy tűnik, a magyarzatot nem kis mértékben ebben a történeti tényezőben találhatjuk meg. És talán levonható az a tanulság is, hogy ezeknek a folyamatoknak néprajzi módszerekkel való vizsgálata fontos és más diszciplínák által ki nem termelhető tanulságokat hozhat.

### 3. A TÁRSADALOMNÉPRAJZI JELENKUTATÁSOK

*Sárkány Mihály* (MTA Néprajzi Kutatócsoport)

Előadásomat terminológiai problémával kezdem, a jelen szónak a néprajzi irodalomban megfigyelhető többféle értelmezésével. Egyik értelmezése az etnográfiai jelen, az adatközölők emlékezetével elérhető legtávolabbi időponttól maig terjedő korszak. (Barabás 1957, 615.) A jelen szó másik értelmezésében történeti periodizációs fogalom, a társadalmi fejlődésnek az ipari forradalmat követő szakaszára vonatkozik, a más néven industrialis korszakot jelöli. (Populus Revisus 1966, Jacobeit—Nedo 1969, Skalniová—Fojtik 1971.) Ebből következik, hogy a jelen szónak ilyen alkalmazása annak a társadalomfejlődési

konceptciónak felel meg, amely a fejlődésnek ezen a szakaszán a bővített újratermelésnek technikailag, szervezeteileg adott lehetőségét tartja alapvetőnek, és nem tulajdonít jelentőséget annak, hogy a termelésnek ez a formája milyen termelési viszonyok közepette valósul meg. A jelen szónak harmadik jelentése a ma, 1971, azaz a kutató által közvetlenül érzékelhető, átélhető korszak. (Ortutay 1949, 20—21., Barabás 1957, 615., Nedo 1969, 10—11.)

Az első értelmezéssel nem kívánok foglalkozni, ennek gyakorlati jelentőségét eddig is kellőképpen igazolták a néprajzi kutatások.

A jelen szónak történeti periodizációs fogalomként használata azonban felveti

azt az elméleti kérdést, hogy a népi társadalom és kultúra fejlődése, alakulása során okozott-e olyan fundamentális, forradalmi változást az ipari forradalom, mint a városi társadalomban a munkásság és tőkésék szembenálló osztályainak és azok új életformáinak kitermelésével? Ez a kérdés történeti kérdés, amelynek megválaszolásánál nem hagyhatjuk figyelmen kívül a következő tényeket:

a) Magyarországon az ipari forradalom az iparban a XIX. század második felében zajlott le.

b) Ha a mezőgazdaság gépesítését, a tudománynak a termelésben való kamatoztatását, a bővített újratermelésnek mint törekvésnek az általánossá válását, a mezőgazdaságban dolgozóknak agrárproletárokká, illetőleg árutermelő kisparasztokká válását értjük a mezőgazdasági ipari forradalmán, akkor elmondható, hogy ez egy hosszadalmas folyamat, amely a múlt század második felében, sőt utolsó negyedében indult meg, az 1930-as évek végén még nem ért véget — amit szépen ábrázol Erdei Ferenc „A magyar paraszttársadalom”-ban — (Erdi 1941), s tulajdonképpen csak a mezőgazdaság szocializálásával fejeződött be, hozzátehetjük — robbanásszerűen.

A mezőgazdasági ipari forradalma tehát hosszú átmeneti időszak volt a „preindusztriális” és „indusztriális” korszak között, amelynek kezdetét a kapitalizáció jogi lehetőségeinek megadásánál ragadhatjuk meg, végpontját pedig a mezőgazdaság szocializálásának általánossá válása alkotja. (Szabó 1965, Gunst 1970.) Ebben az időszakban még létezett, ha visszaszorulóban is volt az a paraszti kultúra, amely hagyományosan tárgya az európai etnográfianak. A mezőgazdaság szocializálása azonban gépesítéssel, új termelési technikai eljárások bevezetésével és a tömegkommunikációs eszközök széles körű elterjedésével párosult. Ezek a tényezők összhatásukban arra vezettek, hogy a mezőgazdasági népesség felhagyja a hagyományos paraszti kultúra fenntartásával, őrzésével. Ezért úgy vélem, hogy ha a jelen fogalmát történeti periodizációs értelemben akarjuk használni, akkor a mezőgazdaság szocializálásának időpontja óta eltelt szakaszra kell vonatkoztassuk.

A jelen harmadik értelmezése, a közvetlenül átélhető ma vizsgálata, elsősorban kutatástechnikai kérdéseket vet fel. A hagyományos etnográfiai problémák kutatói figyelmüket elsősorban az elmúlóban levő paraszti kultúra megragadható objektívációira szegezték és azok feltételezett összefüggését az elmúlt időkakok valamelyikében keresték. Kézenfekvő, hogy

a fellelhető tárgyi, társadalmi és szellemi emlékek gyűjtését elsősorban az idősebb generációk körében kísérelték meg, hiszen azok emlékezete őrizhette a legrégibb rétegeket. Az így nyert adatokat történeti források és régészeti ásatások anyagával vetették össze, hogy a történeti rekonstrukciók validitását növeljék. A jelen, a ma kutatóját azonban szükségszerűen valamennyi élő generáció érdekli. Minden korosztályról tudni akarja, hogy hogyan él, hogyan itéli meg helyzetét, hogyan szeretne élni. Ez pedig megköveteli, hogy lényegesen nagyobb súlyt fektessen a megfigyelés technikájára, mint a hagyományos etnográfiai gyűjtések esetében; képes legyen közvetlen beszélgetésre valamennyi generáció képviselőivel, és messzemenőleg vegye figyelembe az emberek legkülönbözőbb szubjektív megnyilatkozásait; s ami a lényeg, fel kell ismerje a jelenségek között empirikusan is megállapítható összefüggéseket, hogy ezeket további elemzések alapjává tehesse. Ezenfelül élnie kell azzal a lehetőséggel, amit a ma nyújt, hogy nem okvetlenül a tapasztalható jelenségek kiváltó okait nyomozhatja csak, hanem valamilyen várhatóan változást előidéző tényező, pl. rendelet, intézkedés stb. ismeretében módjában áll a változás teljes lefolyását végigkövetni.

A jelennek e harmadik értelmezés szerinti vizsgálata nem hiányzik a magyar néprajz tudománytörténetéből, jöllehet a példák száma nem különösen nagy. Anélkül, hogy teljességre törekednék, megemlítenék néhány korszakot, amelyben a jelen iránti érdeklődés nem csupán egyes személyekre korlátozódott, hanem szélesebb kört érintő, tudatos tudományos törekvésnek látszik. Ilyen volt a „Huszadik Század” köré tömörült szociológusok, szociográfusok néhány tanulója századunk első két évtizedében. (MSZIB 1. 76—78.) Ide sorolható a 30-as években a népi írók és szociográfusok tevékenysége, Kiss Lajos munkássága, azok az új, a strukturális funkcionális módszert történeti szemlélettel ötvöző módszertani elvek, amelyeket Ortutay Gyula a „Magyar Népismeret”-ben fejtett ki. (Ortutay 1937.)

A történeti periodizáció szerinti jelenkorba vezetnek már azok a törekvések, amelyeket 1949 és 1955 között a magyar néprajztudományban tapasztalhatunk. A mezőgazdaság szocializálása első kísérletének jelentőségét felismerte tudományunk, amit számos terv, elvi tanulmány és néhány adatközlés is bizonyít. (Ortutay 1949, 20—21., 1951, 200—201., Kardos, 1969, 285.)

Az utolsó tizenöt évben az alakuló szocialista falu vizsgálatába bekapcsoló-

dott a szociológia is. Jóllehet a néprajz-tudományban ebben az időben nem tartozott a centrális kérdések közé a legújabb változások vizsgálata, mégsem mondhatjuk, hogy az érdeklődés teljesen elapadt volna. Katona Imre 1961-ben összegezte a paraszti élet átalakulását (Katona 1961), legújabban pedig Kardos László publikálta könyvét (Kardos 1969), mely kiemelkedik a mezőgazdaság szocializálását követő időszak néprajzi kérdéseit taglaló tanulmányok közül.

Ez a talán túlságosan is sommás áttekintés a hazai jelenkutatási törekvésről jelzi, hogy a jelenkori társadalomnéprajzi kutatások perspektívájának felderítésében — a továbbiakban a jelenkort történeti periodizációs értelemben használom — a kevésbé támaszkodhatunk hazai előmunkálatokra.

Nem alakult ki azonban egységes álláspont a kérdésre vonatkozó nemzetközi néprajzi irodalomban sem, lassan három évtizede folynak a viták, hogy a társadalmi és kulturális jelenségek mely része képezze a néprajzi kutatás tárgyát a tudományok közötti munkamegosztás rendszerében. Általában egyetértenek abban a különböző kutatók, hogy a hangsúly a kulturális objektivációkról a társadalmi kapcsolatokra és gondolkodásmódra tevődjön át, ezek őriznek olyan sajátosságokat, amelyek a hagyományosan gyűjtött néprajzi anyaggal összehasonlíthatók. (Ék, Seven B. 1969.) Ez a hangsúlyeltolódás viszont hozzájárul ahhoz, hogy elmosódjék a néprajz, pontosabban a szociálanropológia és a szociológia között már amúgy is kétségbe vont határvonal. A néprajz és szociológia közötti munkamegosztás kialakítását teoretikus megfontolások mellett tudománytörténeti és szervezeti okok is befolyásolják országonként eltérő módon.

Vegyünk szemügyre néhány elképzelést, ami a jelenkori társadalomnéprajzi vizsgálatok tárgyaként felmerült.

Mindenekelőtt beszélnünk kell arról, hogy változatlanul kutathatók azok a társadalmi viszonyok, kapcsolatok, intézmények, mechanizmusok, magatartásmódok, amelyek a múlt örökségeként a jelenkorban is tovább élnek, és korábbi néprajzi tapasztalatokból már ismertek. Ez a megközelítés azzal a kétségtelen előnnyel járt, hogy az új anyagok a már eddig megismertekhez illeszkednek, és ezzel hozzájárulnak a tudomány egységének biztosításához. Azonban ha a néprajzi kutatások csak ezekre a jelenségekre korlátozódnak, a következő nehézségekkel kell szembenézni:

a) A magyar és általában az európai etnográfia nem dolgozta ki a társadalmi jelenségek témáit és módszertanát olyan

mértékben, hogy ne maradhatna fedetlenül valamelyik társadalmi szféra a néprajz és a szociológia között;

b) Igen valószínű, hogy a hagyományosan vizsgált társadalmi jelenségek jelentősége az átalakulással elveszett vagy elvész, és miközben ezeket nyomonzzuk, elkerülük figyelmünket olyan meghatározó összefüggések, amelyek biztosítanák, hogy a társadalmat egészben ragadhassuk meg. Ahogyan Jozef Burszta megfogalmazta, az ilyen vizsgálat megreked a „jelen peremén” (Burszta 1969, 97) és változatlanul az európai etnográfiaiban elterjedt atomisztikus kultúrafelfogáshoz szállít csak anyagokat;

c) Végül módszertani nehézségeket is felvet ez a vizsgálódás, mert valamilyen társadalmi egység egészében való megragadása nélkül nem tudhatjuk, hogy meddig terjednek benne azok az intézmények, kapcsolatok stb., amelyek hagyományosan a néprajz tárgyát alkották, és mi ezek tényleges jelentősége.

Más módon vetette fel a kérdést Eric Wolf. (Wolf 1966.) Abból indult ki, hogy a komplex társadalmak — és most tekintünk el a terminológiai eltéréstől — korántsem olyan jól szervezettek, részeik, összetevőik nem illeszkednek olyan pontosan, mint ahogyan feltételezzük. A formális keretek között és mellett működnek és a társadalmi rendszerek fenntartásában szerepet játszanak olyan nem-formális intézmények, szervezetek, amelyek logikailag olykor időben is megelőzik a formális szervezetek létét. Véleménye szerint az antropológusoknak van a legnagyobb jártassága az ilyen nem-formális társadalmi jelenségek felderítésében, s ezért úgy ítéli meg, hogy ezen a területen járulhatna hozzá legjobban a szociálanropológia a modern társadalmak megismeréséhez. Példaként megemlíti a rokoni testületek, a barátság és a klikkek kutatásának lehetőségét. Végül arra a következtetésre jut, hogy többek között azért is figyelmet érdemelnek a nem-formális szervezetek, kapcsolatformák, mert elsősorban velük magyarázható a különböző nemzetek eltérő karaktere.

Wolf minden bizonnyal túlhangsúlyozza a nem-formális intézmények jelentőségét, nem vesz tudomást arról, hogy még ha valóban hozzájárulnak esetenként ezek a nem-formális intézmények a társadalmi rendszer fenntartásához, akkor is alárendeltek nemcsak a rendszernek, hanem a formális intézménystruktúrának is, ezért ha csak nem-formális kapcsolatok vizsgálatára szorítkozzunk, lemondunk a lényeg megragadásáról. Vonatkozik ez a bírálóat a nem-formális szervezetek nemzeti karak-

tert meghatározó szerepére is, ahol Wolf figyelmen kívül hagyja a formális és nem-formális kapcsolatok történeti alakulásának dialektikáját és ennek összefüggését a kulturális milió egészével. Ez a kritika nem jelenti, hogy elhanyagolhatónak ítélem e kapcsolattípusok kutatását, sőt inkább vélem, hogy az európai etnográfia-ban novumot hoz ezek bevonása a vizsgálatokba, csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy nem szorítkozhat pusztán ezekre a kutatás.

Harmadik lehetőség, és ez látszik a leggyümölcsözőbbnek, hogy a néprajzi kutatások jelenkorra kiterjesztésében az úgynevezett közösségtanulmányokra fektessük a fő súlyt. Ez a törekvés kimutatható mind az amerikai és nyugat-európai, mind a lengyel és szovjet jelenkutatási kísérletekben, jellegében pedig beleillik a kulturális antropológia általános eszmerendszerébe. (Index 1961, Hofer, Frankenberg 1965, Szwengrub 1967, Burszta 1970, Weinhold 1969, Skalníková—Fojtik 1969.) Ennek az elgondolásnak az az alapja, hogy az együttélő emberi közösségekben múlt, jelen és jövő mindenképpen összefügg, ebben a keretben megnyilvánulnak mindazok a változások, amelyek a társadalom egészét áthatják, és mindazok a feszültségek empirikusan vizsgálhatók, amelyek a társadalomban fennállhatnak. Kérdéses azonban, hogy milyen szintű közösségekben jár sikerrel a néprajzi, kulturális antropológiai megközelítés a jelenkor fejlettségének fokán.

Az eddigi tanulmányok arra vallanak, hogy ez a megközelítés főként ott eredményes, ahol a közösség mérete és a kapcsolatok jellege következtében a különböző intézmények, szervezetek a bennük résztvevő, őket alkotó emberek révén összefüggnek egymással. (Eisenstadt 1961, 207.) Másként ezt úgy is kifejezhetjük, hogy sikeresek voltak a vizsgálatok olyan együttélő közösségekben, ahol az együttélés valóban az összetartozást, egymás kölcsönös ismeretét vonta magával. Így változatlanul a néprajzi vizsgálódás egységei közé tartozik a falu, a kisváros és újabb egységként bevonhatónak látszanak nagyobb városokban egyes negyedek, sőt van már példa egyes háztömbök vizsgálatára is. (Fojtik 1969.) A közösségtanulmányok, ha címükben nem is mindig jelentkezik ez, az adott közösségek mindenoldalú feltárásának és holisztikus megragadásának igényével születnek. Nem a jelen statikus képének rögzítése egyedüli céljuk, hanem a múltból a jelenbe való átmenet felgöngyöltése is, a változás, a régi típusú közösség új típusúvá alakulásának folyamata, azoknak a tendenciáknak a lehetsé-

ges felvetésével együtt, amelyek a jövő felé mutatnak. (Burszta 1969, 98.)

A jelenben Magyarországon elvégezhető közösségvizsgálatok megítélésem szerint három fő folyamat tanulmányozását tűzhetnék ki céljukként.

Egyik a mezőgazdaság szocializálásának társadalmi hatása, amely közvetlenül rögzíthető, és feltárható azok a mechanizmusok, amelyek keresztül ez a hatás érvényesült. Esettanulmányokkal kell dokumentálni, hogy mit jelentett és jelent a falusi társadalom átstrukturálódása, geográfiai és társadalmi mobilitásának fokozódása, értékrendszerének változása, hogyan ítélik meg ezeket a folyamatokat az adott közösségek tagjai, hogyan tervezik jövődjüket ezek ismeretében.

Másik fő folyamat az urbanizáció és ennek ellentéte. A falu városiasodásának háttérében, úgy tűnik, az új termelési viszonyok alapján szervezett munkakörülmenyek, a jövedelemszerzés és elosztás új módjai, a generációk és nemek közötti foglalkozáskülönbségek, valamint a tömegkommunikációs eszközök hatása áll. Ebben a felsorolásban azonban közvetlenül ható okok és általános feltételek keverednek, melyek szétválasztása a folyamat megértése szempontjából elengedhetetlen, és csak empirikus vizsgálatokkal érhető el. Ennek a folyamatnak bizonyos fokig ellentéte a városi életforma napjainkban ugyancsak megfigyelhető átalakulása, ami a német szakirodalomban nem túl szerencsés megfogalmazással a városok „vidékiessé- sének” problémájaként merült fel. (Hävernick 1966, 105.) Talán közelebb járunk az igazsághoz, ha a városi élet leegyszerűsödéséről beszélünk.

Harmadik kiemelendő folyamatnak tartom a különböző etnikumok együttélésének és a termelőszövetkezetekben együttműködésének kérdését. A különböző etnikumok együttélésének következményeire a múltban méltatlanul kevés figyelmet fordított a hazai néprajztudomány, jóllehet mindenkor egyik központi feladata lett volna ennek vizsgálata. Szinte azt mondhatni, hogy az etnikus együttélés kérdéseiről mindmáig a legjobb leírást Eötvös Károly adta a „Nagy Per”-ben. (Eötvös 1904, Ortutay 1947.) Ezen a kérdéskörön belül külön figyelmet érdemel a cigányság kutatása, nemcsak azért, mert a néprajzi cigánykutatás igen elhanyagolt terület, hanem azért is, mert jó néhány településünkön a cigányokkal való együttélés társadalmi feszültségekkel terhes.

Természetesen a közösségtanulmányok, jóllehet magukban foglalják a hagyományos társadalmi jelenségek és a nem-formális szervezetek vizsgálatát is, éppúgy felvetik

a néprajz és szociológia konfrontációját, mint a jelenkori társadalom vizsgálatának bármelyik más kérdése. Azt hiszem, igaza van Paul Nedónak abban, hogy a kutatók jelenlegi állásában helyesebb, ha az interdiszciplináris együttműködés szálait erősítjük és nem a tudományok közötti merev határok megvonására törekszünk. (Nedo 1969, 10.) Erre legfeljebb akkor kerülhet sor, ha már kellő mennyiségű jelenkori vizsgálat alapján világosan látszik, hogy mi a szociológiai és antropológiai megközelítésnek olyan erőssége és korlátozottsága, ami a munkamegosztás kialakításában egyaránt szerepet játszhat.

Végezetül még azt szeretném megjegyezni, hogy a jelenkor kutatásának lehetősége nem a történeti etnográfiai kérdések háttérbeszorítását, inkább azok tovább-

vitelét jelenti. A jelen vizsgálata módját nyújthat a ma teljes érettségében kibontakozott, a múltban nem világosan kirajzolódó társadalmi formák megértéséhez, valahogyan úgy, ahogyan Marx a kapitalizmusból értette meg a korábbi tulajdonformákat. Számos társadalmi tendencia befejező szakaszát éljük át ma, amelyek kezdete korábbi időszakba nyúlik vissza, de kutatásuk időszerűségét csak ma ismerjük fel. (Kramer 1966, 13.) A jelenkutatások ezenfelül anyagot szolgáltathatnak az összehasonlító vizsgálatokhoz. Az alkalmazott antropológiai kísérletek óvatosságra intenek ugyan (Goldstein 1968, 249—250), de némi optimizmussal az is elmondható, hogy a jelenkori néprajzi kutatások segítséget nyújthatnak a közvetlen jövőben kibontakozó társadalmi tendenciák felismeréséhez.

## HOZZÁSZÓLÁSOK

### *Barabás Jenő*

Meglehetősen nehéz ehhez a szerteágazó problémához hozzászólni, ami itt a jelenkutatás fogalma alatt lappang. Ezért elnézést kérek előre is, hogy talán kicsit mozaikszerű lesz a hozzászólásom.

Két dolgot mindjárt előjáróban el kell választanunk egymástól: a jelenkutatást és az új módszerű kutatást. Az előadásokban e kettő meglehetősen keveredett. Sárkányt kivéve mindegyikben inkább az új módszereknek a kutatásáról, az új módszerű kutatásról volt szó, nem pedig a jelenkutatásról. — Helyes, hogy ezekről is beszélünk, csak ne keverjük össze a dolgokat. A Burszta-féle megállapítás mint ideális jó megfogalmazás került szóba. Valóban nagyon okos megfogalmazás azonban azt hiszem, hogy abszolútizálva már nem elfogadható. Egy szempont a kutatáshoz, nyilvánvalóan — bár én nem kötném így az evolucionizmushoz a mi szokásos klasszikus kategorizálásunkat. Mindenesetre egy régebbi klasszifikáló rendszerbe nem illeszthető bele, és így új egységek keresésére kényszerít.

Sárkány Mihály végső megfogalmazásával értek inkább egyet, miszerint ez kiegészítő szempont lehet az eddig nálunk talán túlzottan egyirányúvá vált, tematikus rendszerezettségű kutatáshoz.

A jelenkor kutatásában nem vitás, hogy a megfigyelésnek nagyobb szerepet kell juttatni. Kérdés azonban, hogy mit figyelünk meg és milyen módszerekkel. Számolnunk kell ugyanis a megfigyelés természetéből fakadó veszélyekkel, mivel a néprajz általában nem szokta a statisztikai mód-

szert alkalmazni és a mennyiségi vonatkozásokat háttérbe szorítja. Azok az adatok, amelyek így a megfigyelésből és a kikérdezésből származnak, lehetnek érdekesek, véletlenszerűen lehetnek törvényszerűek is, miután azonban nem statisztikai értékűek, semmi bizonyosság nincsen arra, hogy általános tendenciát tudnak megragadni. Ez a veszély nagymértékben fennáll és megítélesem szerint a szociológusok ebben a tekintetben szilárdabb kutatási módszereket tudtak már kidolgozni.

Néha kísért engem a gondolat, hogy mégiscsak igaza van Lévi-Straussnak, aki azt mondja, hogy az etnológus a tudományok személggyűjtője, aki azzal foglalkozik, amit más tudományágak hátrahagytak, amivel más tudományágak nem foglalkoztak.

Mert mi is történt és történik itt tulajdonképpen? Egy nagymértékű kulturális integráció. Ettől az integrálttól eltérő, külön úton fejlődő jelenségek, illetve tendenciák megfigyelése maradna itt az etnográfia feladata a jelenkutatás kapcsán. — Természetesen itt most nem érintem az etnográfianak azt a klasszikusan kialakult történeti feladatkörét, amely világosan valamely történeti életforma vizsgálatára és rekonstruálására törekszik. Erről most nem kell hogy szó essék.

Ilyen alapon azonban mi couleur locale-okat tudunk csak rögzíteni. Minden olyasmit tehát, ami atipikus a társadalmi fejlődés egészében és így tulajdonképpen a lényegtelenre vonatkozik.

Ebből és az ilyen irányzathból következik az etnográfian belül kialakult bizonyos

pánikhangulat. Annak a feltevésnek a jegyében ugyanis, hogy a népi kultúra megszűnik, tehát megszűnik az etnográfia feladatköre is ezzel.

Kétségtelen, hogy a népi kultúra mint olyan megszűnik, sőt bizonyos maradványai is el fognak tűnni. Jó évtizedek alatt persze, de a gyűjtési lehetőségek azért még hosszú ideig fennállnak, arról nem is beszélve, hogy az eddig fölhalmozott anyagnak a feldolgozása nagyon-nagyon hosszú időt vesz még igénybe. Tehát a pánikhangulat indokolatlan. Azonban mégis jelentkezik és következtében olyan átcsapás történik a szociológiai feladatok irányába — kialakulatlanabb módszerekkel —, mint ahogy egy időben történt ugyanez a történetírás felé. Akkoriban a kellő mennyiségű anyag hiányában ugyanolyan lapos forrásközlésekkel, mint a deskriptív etnográfiaiban is szokás volt, a történeti anyagot közölték, mondván, hogy ez sokkal módszeresebb és haladóbb. Féltő, hogy most hasonló módon csapunk át a szociológia irányába.

A német néprajzi kutatásban ez a pánik igen határozottan jelentkezik, azonban ott a történeti előzmények egészen mások voltak. Ne felejtjük el, hogy a „Volkkunde” szó nem felel meg a „néprajz” fogalmának pontosan. Ha pontosan fordítanánk magyarra, inkább „néptudomány”-nak kellene mondanunk. Ott az etnográfia a germanisztikai tudományok körében foglalt helyet, és ennek folytán egy elméletileg teljesen tarthatatlan állásponton működött a néprajzi kutatás. Erre az utóbbi évtized folyamán rá is jötték és az egész pánikhangulat tulajdonképpen ebből alakult ki, nevezetesen az ottani tarthatatlan elméleti helyzetből. Ez eredményezi azokat a rendkívül éles vitákat, amelyek a német kutatásban folynak.

Azt, hogy a tradíciónak milyen jelentősége van, Hcfér Tanás példái igen szépen megvilágították. Az a kutatási vonal, melyet mostani előadásában is képviselt, igen gyümölcsöző és valóban előrelépést jelent. Szerintem azonban semmi köze a jelenkutatáshoz. Ez egy új irányzat, egy új szemléleti mód, amit mi sajnos eddigelé meglehetősen mellőztünk.

Itt van a kockaházaknak általa mondott klasszikus példája. Ez a kockaház az urbanizáció révén, kispolgári közvetítéssel terjedt el, és vált országszerte teljesen egyeduralgokodóvá. Azonban, ha átlépünk a Lajtán, tovább nyoma sincsen ennek a háztípusnak, holott az ottani falusi fejlődés — a tulajdonviszonyoktól eltekintve — rendkívül sok, az ittenihez hasonló tünetet mutat. Ugyanezt tapasztaljuk, ha a Kárpátokon átlépünk, akár északra, akár keletre.

Roppant érdekesek ezek a tények — roppant érdekesen fejlődik a jelen kultúrája. Ennek a fejlődésnek a tendenciáit valóban nagyon jó volna kitapintani és ennek útjait a mostanihoz hasonló vitaülések nagyon célszerű, ha keresik.

### *Paládi Kovács Attila*

Én egyetlen témához szeretnék hozzászólni: Höfer Tamás előadásához. Az készletet hozzászólásra, hogy egyébként kitűnő referátumában ő a tárgyak és az eszközök oldaláról közelítette meg egyedül a témát és az a benyomás maradt, hogy a kevésebb járatos hallgatóban, hogy az anyagi kultúra kutatása az eszköz vizsgálata, és a mi feladatunk most már az, hogy vizsgáljuk az ekét, a boromát, a vetőzsákot; a továbbiakban pedig az lenne a problémánk, hogy vajon a régi faekéket vizsgáljuk vagy a modern vasekéket, vagy hogy miután a vetőzsákot nem vizsgálhatjuk, akkor a vetőgépeket kellene vizsgálni.

Az anyagi kultúra kutatása azonban nemcsak ennyiből áll. Az anyagi kultúrában benne foglaltatik az ember termelési tapasztalata, az egész agrotechnika. Nemcsak az eke érdekes számunkra, hanem az is, hogyan szántanak vele. Nemcsak az eszköz, hanem az is, hogyan használják. Továbbá az embernek az eszközzel való érzelmi kapcsolata, az, hogy adott tájon adott paraszti közösség egyáltalán milyen irányultságú, mire specializálódott...

Mert nem lehet azt csinálni — amint az 50-es években ez be is bizonyosodott —, hogy egy olyan területen, ahol igen nagy hagyományai vannak valamely termelési ágának, most bevezessünk egy másik, teljesen idegent.

Persze azt is tudjuk, hogy pl. a hagyma, a paprika, nem is olyan régi kultúrák. A magyar parasztságban tehát volt egy készség 200 évvel, meg 100 évvel ezelőtt az újítások és az új kultúrák bevezetése iránt, és van készség ma is. Alighanem azt kellene vizsgálnunk, hogy miként találkoznak itt a paraszti hagyományból öröklött ismeretek és készségek azzal, amit a könyvekből, az agronómustól vagy a gazdatanfolyamokon tanulnak a parasztlak.

### *Juhász Pál*

Szociológus vagyok — annak tartom magam. És azért szólok, mert nem szeretnék botesinálta néprajzossá válni.

Az eddigiekből számomra az derült ki, hogy a néprajzi jelenkutatás más oldalról ugyan, de azt a jelenségekört készül meg-

közelíteni a maga módszereivel, amit mi hivatalból vizsgálunk. Az, hogy a néprajzosok nem haladtak előre, és mi sem haladtunk előre a túloldalról, az igen kinos helyzetet teremtett.

Mi, szociológusok, hivatalnokok vagyunk — ha bevalljuk, ha nem. Úgy vizsgáljuk a társadalmat — csak rövidebb idő alatt és több pénzzel, mint a néprajzosok —, hogy hivatali intézményeket minél gyorsabban hasznos ismeretekhez juttassunk.

Ennek során szükség lenne arra is, hogy valamiféle személységfilozófiai, társadalomfilozófiai általánosításig eljussunk. Átfogó képet kapjunk a társadalomról, a történelemlről. Erre azonban energia nem marad, idő nem marad, és főképpen: nincs műveltségünk, nincs módszerünk hozzá. Persze tisztelet a kivételnek, sok embernek bizonyára van, de — óvatosabb szóval fogalmazva — úgy a tudományt művelők átlagának, a szakma átlagának — nincs.

Ezért aztán a szociológus megpróbál túllépni a hivatali kereten, rákényszerül arra, hogy belekontárkodjon abba, ami nem az ő mestersége és botcsinálta néprajzossá legyen.

A néprajzosok is hasonlóképpen járnak, amikor megpróbálnak a jelenkor kérdéseinek hirtelen nekivágni. Érzik a szükségét, hogy valahogyan össze kellene kapcsolni mindezt a modern ismeretet és összességüket kellene a gyakorlatban felhasználni, de hát nincs ahhoz eszközük vagy felkészültségük, ha úgy tetszik.

Mindjárt kiütközik, hogy mennyire távol vagyunk egymástól, ha szemügyre vesszünk néhány kérdést, amiről néprajzosok is beszélnek és szociológusok is kezdenek beszélni. Egyik ilyen példa lehet a mai paraszti társadalomban a különböző rokonsági, település-közösségi elemek léte, nemléte: illetve ezek összetartó, nem-összetartó ereje.

A mi kezdeti vizsgálatainkból — vizsgálati technikánkból is következhet netán — úgy látjuk, hogy alapvetően az atomizáltság jellemzi ma a falusi ágközségeket, tehát a termelés vagy lakóhely szerinti kapcsolatokat. Ugyanakkor a néprajzosok határozottan beszélnek bizonyos közös jellegéről, mint az előbb említett házpélda is szemlélteti.

Vagy: beszélnek néprajzosok a tájak művelési hagyományainak jelentőségéről, mint épp az előbb. — Mi ezzel szemben éppen azt tapasztaltuk, hogy e hagyományoknak meglehetősen kicsi és meglehetősen negatív jelentősége van, még akkor is, ha az 50-es évekről elmondott példák azt mutatják, hogy akkor jobban figyelembe kellett volna venni.

Ma inkább abba ütközünk bele, hogy

olyan gyorsan változik át a termelés technikája, szervezete, intézménykerete, hogy egy-egy tájkör hagyományai — ha léteznek — inkább ballasztnak mutatkoznak, mint előnynek. Erre vall az is, hogy az új mezőgazdasági szervezetek pillanatok alatt felrúgják ezeket a hagyományokat.

Ezek a gyors átalakulások mind arra készítetik a gazdasági kérdésekkel foglalkozó szociológusokat, hogy elhatárolják magukat attól, amit a néprajz beszél. Nem tudnak vele mit kezdeni ugyanis, noha van benne igazság. De ezt az igazságot — ezt a közös igazságot — nem tudjuk megtalálni. Egy számunkra használható igazságot az ő fogalmaikból.

Ugyanakkor persze nagyon jól érzi a szociológia — az agrárszociológia első sorban —, hogy a magyar társadalom történetéről mily keveset tudunk azon a síkon, amelyen a szociológia tevékenykedik, tehát a történeti viszonyok, beidegzések, értékrendszerek síkján. Keveset tudunk, mert amit más tudományágak elmondanak, az nagyrészt valami olyan múlttra vonatkozik, amiből nem látjuk a közvetítődést a ma felé. Ennek folytán egész agrárszociológiánk a levegőben lebeg. Megragad a többé-kevésbé végiggondolt egyéni vélekedések síkján.

### *Csukás Irén*

Elnézést kérek, hogyha a sok elméleti hozzászólás után én egy kicsit gyakorlatibb módon vetnék fel dolgokat.

Hofer Tamás elmondotta, hogy átalakulnak épületeink. Ennek első sorban anyagi, vagyoni háttere van. Valóban átalakulnak, mert a középparasztok anyagilag ott állnak, hogy ma már nemcsak tiszta szobát, hanem egész tiszta házat is építhetnek maguknak.

De a tiszta ház mellett a mezőgazdasággal, állattenyésztéssel foglalkozók fenntartják a hagyományos építészeti épületet is. Nem csupán a nyárikonyhát, hanem teljes egészében a melléképületeket. Ez nemcsak az építkezésnél nyilvánul így meg, hanem a tárgyalatásban mindenütt, és a folklór területén is.

Néhány hete történt például, hogy egyik község a helybeli középiskolások színjátszó együttesét kérte föl egy vidám, könnyű műsor előadására. Ezek a „Kékszakállú herceg várá”-nak prózai változatát dolgozták föl. Mikor sor került az előadásra, a kultúrotthonban csak 2—3 néző akadt. Elmentek hát a kocsmá udvarára, ott adták elő a darabot. Úgy játszottak, mint hajdan a színjátszók vagy a teátristák, és a nézők közbekiáltottak, beleszóltak az

előadás menetébe. Mi ez, ha nem egy bizonyos kulturális átalakulás?

Ezzel szemben igaz, hogy a tv ott van nagyon sok háznál. De meddig funkcionál? Addig, amíg új, amíg szokatlan. Néhány hónapig folyton csak azt nézik, de emellett mégsem megy veszendőbe a nagy névnap ünnep vagy a lakodalom. Azon pedig előfordul, hogy muzsikaszó nélkül énekelnek reggelig és bizony nagyon sok helyen népdalokat. Míg a mai középiskolások nem tudják megkülönböztetni, mi a népdal és mi a műdal, addig a falusi lakosság nagy része meg tudja. Lehet azt mondani, hogy a népdal él.

Má is vannak népi költőink, akik valóban nem tanultak, és nem lesznek költővé soha. Ahogyan Ladányi Mihály Békéscsabáról frott ismertetőjében mondja, hogy bár az urbanizáció erősen halad, erősen bevonul Békéscsaba életébe, a kultúra nem mindenestül követi ezt a fejlődést, és mindaddig, amíg ez a fejlődés is tart, addig az etnográfusoknak, azt hiszem, bőven lesz lehetőségük és feladatuk ezen a téren.

*Gelléri Péter*

Szociálpszichológus vagyok. Örülök, hogy itt lehetek ezen a munkamegbeszélésen és munkaproblémákról szeretnék szólni.

A legszívesebben — ha több idő állna a rendelkezésre — arról az élményről beszélnék, ahogy különböző társadalmi jelenségek kutatása közben olyan kérdésekhez jut el, szinte kényszerűen az ember, amelyekre a néprajz oldaláról keresi a választ és kapja is meg részben.

Három ilyen problémát említenék, melynek kutatása során a néprajzos megközelítésmódot, szemléletmódot nélkülözhetetlennek vélem. Ezek témák. Másfelől viszont említenék néhány olyan kérdéskört, ahol kifejezetten a módszerek oldaláról váránk a néprajzos kollégáktól segítséget.

Az első ilyen általánosabb téma a jelenségkutatásoké. Bármilyen társadalmi jelenség kutatásakor tapasztalható az, hogy voltaképpen minden társadalmi jelenségnek — gondolok most elsősorban a deviáns, szélsőséges társadalmi magatartásformákra, öngyilkosságra, alkoholizmusra, kriminális cselekményekre, vagy nem deviáns magatartásformákra, mint a migráció — mind ezeknek a helyi jellegzetességei vannak. Ezeket a statisztikusok, szociológusok nagyon pontosan fel is térképezték. A térkép megrajzolása és egy általános elvi hipotézis fölvezetése mellé nem párosulhatott azonban ennek a helyi kultúrákban gyökerező folyamatnak mint szocializációs történéssornak az értelmezése. Hangsúlyozom: szocializációs, — ez körülbelül a

néprajz „belénevelődés” fogalmának felel meg.

A szociálpszichológia ezekkel a problémákkal aránytalanul kisebb méretekben, leszűkítve foglalkozik. Az attitűdök és értékek vizsgálata azonban nem tudja pótolni azt a megközelítésmódot, amit egy falu egészének vizsgálata, egy lokális egység jellemzőinek a bemérése nyújthat.

A második fő témakör a történeti közvélemény kérdésével kapcsolatos. Arról van szó, hogy bármely, napjainkban megnyilvánuló magatartásformát csak akkor tudunk megfelelően vizsgálni, értelmezni, ha beillesztjük egy történeésorba. Azaz nemcsak meglévő, aktuális gazdasági meghatározottságát nézzük, hanem a korábbi magatartásformák velem szemben érvényesülő hagyományozó hatását is. Továbbá számba kell vennünk a közvéleményt, amely ugyancsak befolyásolja ezeket, sőt a korábbi közvéleményt, amelynek a jelenlegi közvéleményre és jelenlegi magatartásformákra ugyancsak hatása van.

Na most, a korábbi időszakok társadalmi közvéleményének, illetve pontosabban lokális közvéleményének — megragadására eleve képtelen bármiféle szociológiai, szociálpszichológiai megközelítés. A történet-tudományi ugyanígy. Érdekes, hogy mégis történész volt az — itt Mondrou munkáira gondolok —, aki fölvetette, hogy a korábbi időszakok társadalmi közvéleményének megismerése a legkülönbözőbb népi forrásokból is lehetséges.

Arra gondolok, hogy a folklorisztikai anyag történeti szempontú, tömeges elemzése módot adhat bizonyos nagyobb időszakok helyileg jellegzetes kultúrájának, közvéleményének rekonstruálásához.

A harmadik témakör sajátos csoportok vizsgálata. Konkrét kutatási élményem, hogy bármilyen munkáskollektíva vizsgálatakor felbukkannak olyan adatok, amelyek arra utalnak, hogy a Katona Imre által leírt bandaformák ma is élnek. A csoportszerkezet ugyanolyan jelleggel épül fel, a csoporttagok egymás közti viszonya nagyon sokban hasonló ahhoz. Interakciókat ennek megállapítása nélkül értelmezni nem is lehet.

Az elmondott három, vázlatosan jelzett, témakör után rátérnék arra, hogy módszertani szempontból én, a szociálpszichológus, milyen területen remélnék segítséget a néprajztudománytól.

Az első, az értékrendszerek, attitűdök vizsgálata a mában. Azoknál a fizikai dolgozóknál, akik 1—2—3—4 elemivel rendelkeznek, a szokásos eljárásaink befulladnak. Pedig népességünkben 8—10 százalékra tehető azok száma, akiket gyakorlatilag, ha nem is frásztudatlannak,

de teljesen iskolázatlannak kell tekintenünk.

Néprajzosok számára ugyanez az anyag mégis hozzáférhetővé válik. Meg tudják szólaltatni, meg tudják nyitni őket. De ez a módszer — amennyire közlemények olvasásából kitűnik — nem mindig alkalmas nagyobb anyag azonos szempontú feldolgozására, elemzésére. Ezen a téren azt hiszem, szerencsés együttműködési formákat lehetne kialakítani.

A másik módszertani probléma a csoportszokások témakörében adódik. Arra gondolok, hogy a néprajz rengeteg értékes eredményt halmozott fel a szokások továbbélésének, alakulásának, módosulásának, helyi előfordulásának vizsgálatában. Azonban egészen új közösségekben, egy újonnan alakuló munkahelyi kollektívában is kialakulnak olyan sajátos interakciós sémák, amelyek nem értelmezhetők másképp, csak ha annak szimbólumtartalmát, meta-kommunikatív jelentését képesek vagyunk megfejteni.

Ezeknek az interakcióknak a vizsgálatához a néprajzos rendelkezik a megfelelő szemlélettel, egyáltalán szemmel, másrészt azzal a felkészültséggel — sok hasonló interakciós séma ismeretében —, amely megragadhatóvá és végül lefordíthatóvá tenné számunkra ezeket. Tovább lehetne vizsgálni ennek alapján emezek megfelelését a más módon mérhető attitűdökkel és értékekkel.

Azt hiszem, hogy mindezek a problémák, amelyeket csak így vázlatosan jeleztem, nem is pusztán a jelenkutatás problémái, hanem a jövőkutatáshoz is szorosan kapcsolódnak. Egy folyamatos történéssorról van szó, és én nem hiszem, hogy akár száz év múlva is ezeknek a témáknak ilyen szempontú vizsgálata nélkülözhetővé válna. Azt sem hiszem továbbá, hogy ezt a néprajz nélkül hatékonyan el lehetne végezni.

### Horváth Terézia

A „jelenkutatás” terminusról szeretnék szólni.

Abból kell kiindulni, hogy filozófiai értelemben *nincs jelen, csak múlt és jövő.*

A jelen kiszakítása a múlttól a jövő felé irányuló folyamatból egyenlő a metafizikus megmerevedéssel. Ezért nem szerencsés a „jelenkutatás” elnevezés. Az eddigi hozzászólásokból kiviláglik, hogy valójában *nem is létezik „jelenkutatás”, hanem csak „múltkutatás” és „jövőkutatás”.* Erről a két dologról beszéltek ma a hozzászólók az egyetlen „jelenkutatás” címszó alatt. Kimondva vagy kimondatlanul, de

mindenki számára kérdéses volt éppen a kutatás tárgyául szolgáló jelen fogalma. A hozzászólók egyik része úgy tekintette a jelent, mint a *múlt végét*, más része pedig úgy, mint a *jövő kezdetét*. Az első nézőpont a hagyományos néprajzkutatásra jellemző (főleg hazai és kelet-európai értelemben), a második nézőpont pl. szociológusokra, pszichológusokra. A társadalomtudományoknak egyfajta osztályozási alapja is lehet, hogy múlt-szempontú vagy jövő-szempontú a kutatómunkájuk, azaz hogy az eddig lezajlott folyamatok regisztrálása vagy az ezután lezajló folyamatok bizonyos mértékben előre kiszámítása és pozitív befolyásolása-e a fő céljuk.

A néprajzon belül régebben kialakult már (elsősorban Nyugaton) egyfajta „jövőkutatási” tendencia, nevezetesen az „*alkalmazott néprajz*”, amely pl. a gyarmatosítással kapcsolatos társadalmi-politikai átalakulásokat volt hivatva segíteni.

Úgy is lehet azonban pártos egy tudomány, ha csak *közvetve segíti az aktuális társadalmi átalakulást*, a tudományos-technikai forradalmat.

A mai este témájának meghatározásánál egyáltalán nem az az érdekes tehát, hogy egy évet vagy tíz évet értsünk-e a jelen alatt, hanem az a lényeg, hogy korunk gyors társadalmi átalakulása megkívánja, hogy a *néprajzi jelenkutatás olyanfajta múltkutatás legyen, amely hasznos eredményekkel szolgál a jövőkutatást célzó tudományoknak.*

### Kovács Ágnes

A néprajz tárgyának, az ún. „hagyományos paraszti életformának” a látványos megváltozása, mind távolabbi múltba merülése felveti s mind sürgetőbbé teszi a szemlélet és a vizsgálati módszer megváltoztatásának a szükségességét. Ez egyrészt öröndetes, mert kiderül, hogy a falu és a város, a jelen és a múlt, a magyar és a nem magyar között nem vonható olyan éles határvonal, mint ezt korábban képzeljük. Másrészt viszont felmerül a kérdés: közös vizsgálati módszereket alkalmazunk-e a nyelv- és irodalomtudománnyal, ill. a szociográfiával? Mert ha igen, az többet jelentene, mint csupán a társadalomtudományok között levő amúgy sem túlságosan éles határvonal még fokozottabb fellazítását. Márpedig nem hiszem — csak az itt elhangzottak alapján sem —, hogy ez kívánatos lenne akár a legtárgyilagósbab rokonszakmában kutató szemzőgéből nézve is.

Sokkal inkább arra lenne szükség, hogy tegyünk lépéseket látóköruink szélesítésére és az ún. sajátos néprajzi módszerek

továbbfejlesztésére. Ezek alkalmasak kellő felkészültség és jó kutatói érzék esetén arra, hogy segítségével a társadalmi folyamatokat, kapcsolatokat, tendenciákat — ezek makroszkopikus ismeretének birtokában — mikroszkopikus vizsgálatoknak vessük alá. Ehhez természetesen szükséges az, hogy ne csak a falusi, hanem a kis-, sőt nagyvárosi, ill. ezek szimbiózisában lejátszó jelenségekre is figyeljünk. Erdei Ferenc nemrégiben megjelent „A város és vidéke” c. munkája kiváló kiindulási pont lehet számunkra, bár közvetlenül a magyar néprajzkutatásban sem kell olyan távoli múltba visszanyúlni, hogy hasonló szemléletű művekre találjunk.

A néprajz területén a „jelenkutatás” nem új feladat, hisz módszereinkkel eddig is akarva-akaratlanul a jelen, illetve a közelmúlt jelenségeit, azok összefüggéseit és az összefüggések törvényszerűségeit vizsgáltuk. A kérdés csupán az, hogy a mai s még inkább a holnapi néprajzkutató a „hagyományos paraszti kultúra” „divatból kiment”, vagy ha úgy tetszik, más értelmet nyert jelenségeit állítsa-e vizsgálódásai középpontjába?

Gyakorlatilag inkább arról van szó, hogy vizsgálatainkat kiterjesztettük történeti források segítségével az emlékezetten túl terjedő múltra is, másik irányban pedig megkíséreljük vizsgálóra venni a népdal, a népballada, a népmese mai helyét, valamint azokat az objektumokat — tudati és társadalmi összefüggéseikkel egyetemben —, melyek a fentiek helyét elfoglalják.

Az ún. „szövegfolklorista” elsősorban a művészi megnyilatkozás és befogadás tárgyi, emberi és társadalmi feltételeit vizsgálja. E szövegfilológiai vizsgálatok — nevezük őket „pozitivistának”, „földrajz történetinek” vagy „strukturálistának” — a kutatásnak csak egyik fontos, de nem kizárólagos ágát képviselik. Ha ezen stúdium szemléletének és módszereinek a megújítására gondolok, elsősorban a társadalmi bázisú esztétikai kutatási módszerek kiépitésének a szükségességét látom sürgetőnek.

Történetek ugyan már ebbe az irányba utaló vizsgálatok. (A mi könyvtárszociológusaink kutatásaira gondolok itt elsősorban, vagy a Hermann Bausinger „Volksleben” c. sorozatában megjelent „Trivialliteratur” vagy „Volkstheater” c. kötetek re. Utalhatnék azonban az egész sorozat szemléletére is, vagy Lukács György irodalomszociológiai munkásságára.) Mégsem ez, vagy nem kizárólag ez az az út, amelyen haladnunk kell.

A *folkloresztétikát* illetően, fájdalom sem az elvi alapvetés, sem a szemlélet, sem a munkamódszer tekintetében nem rajzo-

lódta még ki előttem világosan a körvonalak. A magam részéről egyelőre nem tehetek egyebet, mint hogy Ovidiu *Birlea* nyomán, aki *Bartók* és *Brailoiu* tanítványa, a román népköltészet kiváló ismerője, felvetem egy ilyen tudományág és a hozzá tartozó módszer kidolgozásának a szükségességét.

*Márkus István*

Ahhoz kapcsolódnék elsősorban, amit Hofer Tamás a kontinuitás és a változás kérdéséről szólott, szerintem teljesen helyes hangsúllyal. Abban az óriási iramú, ütemű és megtervezett változásban, ami végbemegy a paraszttársadalomban, ha meglepetést kelt is a kutatóban, mégis a régi élet elemeiből sok minden él tovább. Olyan elemek, melyeket először csak konzervatív formáknak vagy visszahúzó erőkknek, vagy még éppen csak létezőkknek hittünk — majd melyeknek nyomán aztán rá kellett jönnünk, néprajzosoknak is és szociológusoknak is, hogy itt valami egyébről van szó. Arról ugyanis, hogy másként alakul át ez az egész, mint ahogy hittük, és ennek a másnak a törvényei sokkal jobban hasonlítanak a népi társadalomban korábban ismert alakulási és fejlődési törvényekhez, mint ahogy azt bármilyen tervező szociológus vagy filozófus gondolta volna húsz esztendővel ezelőtt.

Megnevezve egy hipotetikus fogalommal, számunkra vagy számomra az a kérdés itt, hogy van-e utó-paraszság vagy nincsen; és hogy lesz-e még 15–20 vagy 25 év múlva? Lesz-e valami olyasmi, ami a lényege szerint még rendkívül sok alapvonásában parasztság, noha megváltozott körülményekhez alkalmazkodó parasztság — tehát ezért nem nevezhetjük már úgy parasztságnak, ahogy a feudalizmus vagy a feudálkapitalizmus parasztságát —, de nem tekinthetjük egészen másnak sem. Valami átmenet, de átmenetként öntörvényei szerint rögződött társadalmi képződmény. Van-e ilyen, lesz-e ilyen és hogyan lesz, miért?

Tovább bővítve azt, amit Hofer és Sárkány már mondtak: itt egy olyan kérdés lappang, amely a közgazdászokat éppúgy érdekelné, mint a szociálpszichológusokat, ez pedig a konkrét tulajdon kérdése. Nevezetesen hogy azt, amit utó-paraszságnak szerintem teljes joggal lehet nevezni, meghatározott tulajdonviszonyok tartják fenn. Mégpedig nem véletlenül, hanem a sokféle szándék, terv, intézkedés, erőszak és jóindulat ellenére, a dolgok belső törvényeiből kialakult, félig visszaalakult tulajdonviszonyok, ame-

lyeket azt hiszem, e szakmai körben felesleges részletezni. Ennek a lényege az, hogy természetesen van a földnek, a termelőeszközöknek és a munkaszervezetnek család, kisközösségi magántulajdona. Vagy pedig van az osztott rendelkezésnek olyan formája a részestermelésben is, a háztáji formában, a szőlőtermelésben, a nagyüzemi szervezetbe valahogy beépülve — alárendelten, de mégis nagy súllyal, sőt helyenként növekvő súllyal —, amely ezt az utó-parasztságot megalapozza és szükségszerűen tovább élteti.

Mélyebben valószínűleg arról van szó, hogy revideálni kell némileg a termelőerők túl egyszerű fogalmát. Egyre inkább igaznak látszik, hogy a döntő termelőerő az emberi felkészültség és az embernek egy belsőbb érdekeltége a munkában, és hogy az anyagi termelőerők technizálásának feltétele, kísérője, fékje és ösztönzője egy olyanfajta komplexum, amiben az anyagi tényezők csak részt alkotnak. Ebből következőleg megkockáztatható a feltevés, hogy ezek az utó-paraszti tulajdonviszonyok — amelyekben legalábbis a föld fele van konkrét családi rendelkezésben véleményem szerint Magyarországon — valahogy összefüggenek a paraszti termelőerőnek, az emberi tényezőnek, a szakértelemnek, a munkára való készségnek, a családi munkaszervezet kényszerítő és belenevelő erejének hagyományos természetével. Tehát a konkrét termelők egész komplexumában az, ami a parasztiból jön át, sokkal nagyobb súlyú, mint ahogy azt általában hiszik, vagy ahogy azt korábban tervezték és terveztük. Valószínűleg szűkségképpen az. A termelőerők egész komplexumában a traktor meg a műtrágya és mindaz, amit a modern technikával a nagyüzem odahoz, egy olyanfajta részlet, aminek a hatékonysága, egyáltalán működésképpessége feltételekhez van kötve. Ezeket a feltételeket az ottmaradt parasztság a maga meglévő és bizonyos értelemben helyileg ma is vezető erőfőlnyével diktálni tudja. Valahogy egy ilyen összefüggérendszer rajzolódik ki, ha próbáljuk megérteni, hogy miért alakulnak ki és maradnak fenn szívósan ilyen tulajdonviszonyok.

A harmadik, ami rengeteg kulturális elemet fenntart, tehát az anyagi kultúrának és szellemi kultúrának, a közvetlen társas kapcsolatoknak, a szokásoknak a parasztiból átjövő elemeit tovább élteti, az kétségkívül egyfajta védekező beállítottság.

Az, hogy ez mennyire természetesen alakul minden körülmények között, avagy mennyiben vannak ennek különleges politikai feltételei, megint rendkívül nehéz történelmi-szociológiai kérdés. Minden-

esetre van egy ilyen védekező, szorongatottsági beállítottság a parasztság tetemes részében. Ez visszavitte őket sokszor átmeneti kiemelkedés vagy feloldódás után az életnek a szigorú, bensőséges, vallásosan is megszentelt, de legalábbis erős szokásokkal összekötött formáihoz. Csak nagy összehasonlító vizsgálatokkal lehetne tisztázni, hogy ott, ahol egy szerves átalakulásban inkább végbement egy kiemelkedés, egy szétoldódás, ahol kialakult a nagyobb mobilitás lehetősége, ott is megmarad-e ez. Vajon bizonyos átmeneti, forradalmi időszak után általában visszaáll a szokásszerűnek, a bensőségesnek, az összekapcsolódónak egy ilyen ereje, vagy pedig ez a mi sajátos viszonyaink között vált ilyen erőssé hosszú átmeneti időszakra.

Ez persze csak vázlatos és rögtönzött hozzászólás ehhez a témához, de még ilyen keretek közt is kiemelendő, azt hiszem, a családnak, a családformának a jelentősége ebben az utó-paraszti életben. Megtartó jelentősége és emelő jelentősége is, tehát a családnak egy olyan átalakult működése, amely az összes lehető létforrásokat, az ipart, a nagyüzemet, a háztáji gazdaságot, a kiegészítő, értékesítő tevékenységet egységbe fogja össze. A család egyetlen összekereső közösségként működik, segíti a gyermeki kiemelkedését ugyanebből a paraszti létből, de ez a kiemelkedés egy ezáltal meghatározott kiemelkedésként zajlik le. Tehát azt a gyereket — fiút vagy lányt —, aki onnét jön és lesz belőle akár tudós, akár hivatalnok, akár funkcionárius, vagy akármilyen, ahhoz a talajhoz köti, amelyik ilyen módon összedolgoztatva segítette őt kiemelkedni.

Ez már átvisz bennünket abba a makrostrukturálisnak nevezhető problémába, hogy mennyire érvényes itt nálunk a kétféle tradíció: a nagy tradíció és kis tradíció kettősége. Van-e tehát egy kulturális összeolvadás, és ha van, akkor ebben mi a szerepe ennek az utó-parasztságnak? Ebbe persze nem lehet belemenni idő meg hozzákészülés híján, de azt a gyanúmat azért szeretném közölni, hogy van egy nagyon mélyreható változás társadalmunk értelmiségi rétegében. Tulajdonképpen közeledés ez — ha szabad ezt a geometriai képet megtartani — alulról és felülről is. Az utó-parasztság sajátos belső, tanulmányozható törvények szerint változik át valamivé. Lassabban, mint hittük, de változik. Ez a változás művelődés, urbanizálódás, civilizálódás is, de ugyanakkor mindenféle újabb vívmánynak viszsza-beépítése egy valamelyest átalakult, de saját törvényei szerint létező talajba.

Benne foglaltatik ebben egy intellek-

tualizálódási folyamat is, összefüggően azzal, hogy az innen kiemelkedő, értelmiséggé váló rétegek szorosan tartoznak ehhez a talajhoz. Tartoznak részben úgy, hogy ennek a — szerintem sokszor helytelenül — kispolgárinak nevezett kényelmi, presztízsrre adó értékrendszerét kevés változtatással magukévá tesszik, ide visszamennek egyetem után is, meg városi lét után is. Eközben pedig mégiscsak más valamelyest az életük, és éppen általt tudnak hatni erre az utó-parasztságra is.

Azt hiszem, hogy elég hamar eljőhet az a korszak, amikor mindenki kénytelen lesz feladni ezeket a disciplinális határokat, hogy néprajz, szociológia, társaslélektan, történelem, gazdaságtan. Világos persze, hogy kialakult intézményeket nem lehet egyszerűen összeolvasásra rábeszélni. Am közben mégis egy olyan belső közeledés megy végbe, aminek ez a mai megbeszélés számomra egyik élénk tanúsága.

A megelőzőkben valaki azt mondotta, hogy ez az értekezlet mintha arra vallana, hogy a néprajz most kimondja önmaga feloszlását. Természetesen nem erről van szó, viszont a társadalomtudomány általános fellendülésének ebben a korszakában, ami talán 10 év óta indult meg, nyilván ezek a határok egyre inkább eltűnnek.

Konkrét kutatási módszerként esett szó a kooperációról. Tudom én is, meg mindenki tudja, hogy ez kialakulóban van. Ezt nem kell itt sürgetni. De azt talán igen, hogy határozottabb legyen a közeledés, mégpedig az egész skálán a gazdaságtantól a történelmen át a társadalompszichológiáig, középpütt valahol a szociológiával és a néprajzzal, antropológiával.

### *Csanády András*

Nagyon jó végszót kaptam Márkus Istvántól ahhoz, amit mondani szeretnék, ezzel tudniillik, hogy itt a néprajz mintha saját feloszlását készülné kimondani.

Másfelől ugyanennyire azt is lehetne mondani, hogy a néprajz úgy, ahogyan művelői ma itt összejöttek, a saját megalkulását kellene kimondja. Hiszen azok a problémák, amelyekről szó volt, nagyon határozottan konkludálnak valahová. Minden bizonnyal a néprajz új helyzetének újonnan való felmérése felé.

Ezt, ami tulajdonképpen minden felszólaló beszédében benne volt, szeretném mondandóimmal egy kicsit határozottabbá tenni. Azt a törekvést nevezetesen, hogy nagyobb tudományos érvényt kell szerezni a néprajzi módszereknek, a néprajzi kutatásoknak. Úgy tűnik ugyanis, hogy még nem kellőképpen tisztázódott ennek a célja; a társadalom egész mozgásában,

életében betöltött szerepe. A néprajz izolációjában élt hosszú időn keresztül a magyar tudományoknak az épületében és kapcsolatrendszerében. Ez egyben azt is jelentette, hogy nemcsak a tudományok között volt elszigetelt, hanem az egész társadalmi tevékenységrendszeren belül, és ami ebből továbbá kézenfekvően adódik: a politika tekintetében is erősen perifériára szorult tevékenykedett.

A szociológia 5–6 évvel ezelőtt vívta — hát nem tudom, harcát-e, vagy pedig éledezését, létjogaért. Ez azonban ma már eszébe se jut senkinek. Nemigen gondolunk vele, hogy néhány év alatt ennyi minden történt.

Ezt olyan példaként mondom, melynek mintája szerint próbálhatna helyzetben átérezni és átgondolni a néprajztudomány. Néhány év alatt bizonyára olyan feladatok szakadnak a nyakába, aminek nehéz lesz megfelelni, és amelyekhez az előkészületeket alighanem ideje volna elkezdeni.

Miért gondolom így? A néprajz — tárgyköréből adódóan — abban a bizonyos mértékig kivételzett helyzetben van, hogy az emberi életmód egészével, annak egyfajta történelmi totalitásával foglalkozik. Így van ez még akkor is, ha a néprajztudományon belül ágazati feloszlás, tárgykör szerinti továbbtagoltság érvényesül. Így van ez akkor is, ha vétett ez ellen a néprajz is sokszor, vétett egyik-másik szerve vagy egyik-másik irányzata.

A vizsgált társadalomnak ez a totalitásában való szemlélése egyre időszerűbb követelmény a társadalomtudományokkal szemben. Úgy gondolom, hogy a néprajztudományoknak ebből tulajdonképpen nagyon kedvező lehetőségei adódnak. Lehetőségei hogy ne csak a saját hagyományos tárgykörét — tehát itt Magyarországon az általalakulóban, megszűnőben levő falusi, paraszti életet — tekintse át ilyen módon. Merjen, onnan kiindulva és továbblépve, a társadalom mennél szélesebb szféráiban — ahol az illetékességét megtalálhatja és igazolhatja — ilyen totalitásigénnyel és totalitásszemlélettel regisztrálni és elméletet építeni.

Ebben az irányban még egy lépéssel tovább mennék. Megkísérelném megfogalmazni, hogy tulajdonképpen hol érzem és látom a néprajz területbővítését jogosultnak és ennél fogva szükségszerűnek is.

Most a gazdaságtan felől indulnék annak megállapításával, hogy a hagyományos közgazdasági szemlélet ökonómiát vizsgál, azaz társadalmi gazdaságot, és hagyományosan, többé-kevésbé öntudatosan elhatárolja magát azoknak az, egyébként mégis csak létfenntartó, vagy esetleg nem közvetlenül a létfenntartásra irányuló

tevékenységeknek a vizsgálatától, amelyek nem ebben a rendszerben — nem az ökonómiában — zajlanak. (Noha, természetesen, szintén a társadalom egész önfenn-tartásán belül, hiszen hol lehetnének másutt.)

A néprajz, amikor vizsgálja a paraszti társadalom életét az utolsó 1—2 évszázadban, tulajdonképpen olyan társadalmi alakulatot vizsgál, amely az ökonómián belül is, meg kívül is van. Mert hiszen részben már árutermelő — nincs olyan paraszti gazdaság úgyszólván már a múlt században sem, amelyik ne lenne valamilyen betagolódva az árutermelő szervezetbe. Ugyanakkor még van egy viszonylagos különállása, egy viszonylagos autarkiaja is — máiglan. Tehát saját termékeit fogyasztja, sokszor irányul arra, hogy mennél többet ebből maga állítson elő, és a munkáját, munkakapacitását mennél jobban kihasználja saját gazdaságán belül.

Ez a vizsgálati terep arra terjeszthető tovább, hogy az ökonómiába nem tartozó összes tevékenységek vizsgálatában érvényesíthető és folytatható az, ami a néprajz eddigi működéséből tapasztalatként, metodikaként és tárgyismeretként adódik.

Gondolok elsősorban arra, amiről itt már sok szó esett, s ezért nem hiszem, hogy újdonságot mondanék, legföljebb új kontextusban talán, hogy a családi, háztartási gazdaságnak ma is, városon is nagyon sokoldalú a tevékenységrendszere, evvel ma sok társadalomtudomány-ágazat kényszerű foglalkoztatni, de eléggé küszködve, módszerebeli adottságait erőltetve. Ennek következtében buzgólkodásuk nem kielégítő eredményeket hoz. Nagymérvű törekvés ugyanis a számszerűsítésre és a tömeges adatokra itt, ezen a vizsgálati területen nem a legközvetlenebb eredményekre vezet, a nehézségeket — én azt hiszem — inkább még felfokozza. A néprajzot pedig éppen fokozottan kvalitatív készsége teheti alkalmasabbá arra, hogy ezen a területen eredményeket érhesen el.

Továbbá még egyszer a totalitás szempontja, hogy a mai háztartási, családi tevékenységrendszeren belül az anyagi létfenntartást szolgáló tevékenységek még mindig együtt vannak olyanokkal, amelyek nem primeren, nem közvetlenül szolgálják ezt. Nagyon szükséges volna ezt világosan látni, megérteni jól, hogy ott az anyagi tevékenység a szellemi processzusokkal hogyan függ össze, és mi ennek — most kicsit tágabban értelemben — az ökonómiája, gazdaságossága. Hogyan zajlik a szellemi folyamatoknak az anyagiakkal egyensúlyba kerülése és kölcsönös kiegészítése, egymást szolgálása, hogyan épül fel funk-

cionális megfelelésük. Itt szerzett megértésünket azután az ökonómiában tudhatnánk kamatoztatni. A tudományos-technikai forradalom során a jelenkor fejlett iparú országainak életében a gazdaság az egyéb eddigelé nem-gazdasági természetűnek tekintett folyamatokkal új kapcsolatokba lépett. Ennek legszembetűnőbb példaként tekintsük azt, hogy a tőkés termelésben a tőke kénytelen kiterjedni arra, hogy ne csak pusztán anyagi terméket gyártson, hanem ennek az anyagi terméknek a szellemi előfeltételeit is készítse el saját maga. Tehát kutasson és a terméket, az eszközt és minden egyéb termelési tényezőt maga alakítson ki ehhez, majd azután piacot teremtsen, reklámozzon, elterjesszen, forgalmazzon, tehát tulajdonképpen kiterjedjen az anyagi termelés körén messze túlra, tulajdonképpen a társadalmi tevékenység egész rendszerére, amelybe a saját specifikus termékét és tevékenységét ő maga kell beleépítse. A saját elhelyezkedése, a saját társadalmi beszervezkedése érdekében tulajdonképpen az egész környezetével, a társadalom totalitásával kell valamilyen értelemben számoljon az ökonómiai részrendszerek tervezése, cselekvése, irányítása.

Ez a totalitás, ami ilyen módon az ökonómiára rákényszeredik, a néprajztudomány hasznosítási terepévé válhat; sőt amint Sárkány előadásából kitűnt, bizonyos mértékig vált is már egyes országok néprajztudománya számára. A társadalomantropológia, éppen elég olyan tanulással szolgál a mai tőkés gazdaságoknak, amelyeket bizony mi még eddig a magunk építésében nem tudtunk hasznosítani, nem tudtunk a helyére tenni. És mennyivel tágabbak az antropológiai-néprajzi tudomány lehetőségei, mint amit egy tőkés gazdaság talaján lehetséges felfedni benne. Ha ez csakugyan így van, akkor a néprajznak ezek a lehetőségei az átalakuló szocialista gazdaság követelményeivel találkozva elkerülhetetlenül arra kell vezessenek, hogy a két egymásnak megfelelő forma valahol összekapcsolódjék és a néprajzban adott lehetőségek aktualizálódjanak, érvényre jussanak és a gyakorlatba menjenek át.

*Bodrogi Tibor*

Mivel az idő egy kissé előrehaladott, engedjék meg, hogy ezzel lezárjuk a vitát és Csanády elvtársnak társszervező részéről elhangzott hozzászólását mintegy zárshónak is tekintsem. Sok olyan gondolatot elmondott, ami bennünk is él ezzel a kérdéssel kapcsolatban. Aminek a tisztázását nem egy beszélgetésünk eddig is elősegítette.

Hogy egészen röviden szóljak valamit az elhangzott vitáról: én azt határozottan eredményesnek tekintem. Nemcsak a hozzájárulások nagy számát, a konstruktív megnyilatkozásokat, hanem azt is, hogy 5 órától egészen 8 óráig úgy 90 százalékos arányban együtt maradtak a megjelentek. Ez arra mutat, hogy olyan témát vetettünk fel mai ülésünkön, ami valóban széles körű érdeklődésre tart számot.

Megvallom, én a magam részéről megelőzőleg kissé aggódtam. Némi pesszimizmus is volt bennem arra nézve, hogy a szakma hogyan fogadja majd ezt a klasszikus célkitűzéstől eltérő programfelvételt, és mi a véleményük ezekről az új szakmai szlekekről.

Nem hiszem, hogy a szakmában — akár minálunk, akár külföldön — bármilyen pánikhangulat jogos lenne. Az elmúlt, mondjuk 40 év alatt, akármilyen változás is ment végbe a világ társadalmainak az összetételében, még maradt éppen elegendő feladat — ahogyan erre Barabás Jenő rámutatott — a következő 25 vagy akár 40 évre is, a klasszikus értelemben vett néprajztudomány továbbművelése számára.

Azt hiszem, valamennyiünknek — az előadóknak is — az a véleménye, hogy ennek műveléséről korántsem mondhatunk le. Ha viszont bőven akad munka a tradicionális néprajzi tevékenységterületen, akkor mi értelme van annak, hogy jelenkutatásról beszéljünk? Itt közbevetőleg hadd mondjam: ha jelenkutatásról szólunk, a „jelen”-en a mai állapotot, e szerint az egész fogalmon a vizsgálat időpontjában levő állapotnak a megismerését, jelenségeinek rögzítését és a kialakító okoknak a megmagyarázását értjük.

A jelenkutatás értelmét illetően pedig valahogy arról van szó, hogy mint a társ tudományokban és az élet más területén is, szakmánknak elő kell készülnie arra az időszakra, amikor már utó-parasztság sem lesz — hogy Márkus István kitűnően találó kifejezését alkalmazzam — Magyarországon. Amikor jóformán világszerte komplex, az európai—amerikai kultúrkör jellegzetességeit mutató társadalmakkal állunk majd szemben. Úgy gondolom, hogy a jövőkutatás eredményeit számításba

véve helyes az etnográfianak és az antropológiának az eddigi alapjaira, módszerére építve azokat az új célkitűzéseket megállapítani és azokat az újabb módszereket kidolgozni, amelyek a mi speciális tevékenységi körünkhöz tartoznak és amelyekkel egy olyan interdiszciplináris komplexumba beleilleszkedünk, aminek együttes működése nélkül társadalomtudomány sem minálunk, sem másutt nem képzelhető el a jövőben. Elegendő itt Lukács Györgynek egyik legutolsó megnyilatkozására gondolnunk, ahol a szociológiával kapcsolatban azt mondta, hogy a szociológia mint önálló szaktudomány tulajdonképpen nem létezik, csak abban az esetben, ha támaszkodik a közgazdaságtanra.

Ha ez a megállapítás kissé végletes is, én azt hiszem, az utóbbi években egyre világosabbá vált számunkra, hogy sem a néprajz klasszikus ágaiban, sem pedig egy újabban kialakuló ilyen antropológiai-etnográfiai együttesnek nevezhető megközelítésben a társtudományokkal való szoros együttműködést nem nélkülözhetjük.

Úgy látom, hogy a határ a mi szaktudományunk különböző ágazatai és nagyobb irányzatai között is egyre inkább elmosódik, így az antropológiai és az etnográfiai megközelítés között is. Ezért mertem én is antropológiai példával kezdeni rövid bevezetőmet, valamint ezt mutatja egy közelmúltban megjelent munka, éppen Fél Edit és Hofer Tamás „Proper Peasants” c. munkája is.

Magától értetődő, egy vitaüléstől nem várhatjuk azt, hogy konkrétan kijelölje azokat a kutatási feladatokat, amelyeket végeznünk kell, vagy az ebben alkalmazható módszereket. Úgy látom azonban, hogy míg abban az alagútban, amibe a téma kitűzésével beléptünk, elinduláskor a másik végén meglehetősen sötétség uralkodott, úgy vitánk, beszélgetésünk végére már mintha egy halvány fény derengene. És ha ennyire jutottunk egy ilyen háromórás ülés alkalmával, azt hiszem, nem végeztünk rossz munkát. Remélhetjük, hogy a konkrétabb megbeszélések és a már elkezdett és folytatandó munkák alapján egy év múlva már konkrétabb eredményekről is beszámolhatunk.

## IRODALOM

Arensberg, C. M.:

Upgrading Peasant Agriculture: Is Tradition the Snag? *Columbia Journal of World Business*, 1967, Vol. 2. 63—69.

Barabás Jenő:

A Magyar Néprajzi Atlasz elvi és gyakor-

lati problémái. *Ethnographia*, 1957, LVIII, 609—626.

Bausinger, H.:

Folklorismus in Europa. Eine Umfrage. *Brundvand, Jan Harold:*

The Study of American Folklore, New

- York 1968. (The Folklore of Akademie-fejezet.)
- Burszta, Jozef:  
Traditionelle Volkskunde und Gegenwartsforschung, dargestellt am Beispiel der kulturellen Umwandlung in den Dörfern der polnischen Westgebiete. In: Jacobeit—Nedo, 1969, 93—105.
- Burszta, Jozef:  
Główne tendencje rozwojowe kultury wsi na Ziemiach Zachodnich. Materiały Zachodniopomorskie, 1970, XIV, 369—381.
- Dömötör Tekla:  
Folklorismus in Ungarn. In: Zeitschrift für Volkskunde, 1969, 65.
- Eisenstadt, Samuel N.:  
Anthropological studies of complex societies, Current Anthropology, 1961, 2, 201—222.
- Eisenstadt, S. M.:  
Modernization: Protest and Change, Englewood Cliffs, N. J. 1966.
- Ek, Seven B.:  
Zur Volkskundlichen Erforschung der industriellen Perioden in Schweden. In: Jacobeit—Nedo, 1969, 43—50.
- Erdei Ferenc:  
A magyar paraszttársadalom, Bp. 1941.
- Erdei Ferenc:  
A mezőgazdasági népesség gazdasági-társadalmi viszonyainak alakulása a felszabadulás után. In: Tanulmányok a mai faluról, Budapest 1964, 11—51.
- Faragó József—Ráduly János:  
A népballadák egy romániai falu mai köztudatában, Ethnographia 1969, 504 k.
- Fél Edit—Hofer Tamás:  
A kalotaszentkirályi kelengye. Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltárására, Néprajzi Értesítő 51 (1969), 15—36.
- Fél Edit—Hofer Tamás:  
Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány, Göttingen 1972.
- Fojtik, Karel:  
Volkskundliche Erforschung der Stadt Brno. Methoden und Ergebnisse. In: Jacobeit—Nedo, 1969, 63—74.
- Frankenberg, Ronald:  
Communities in Britain. Harmondsworth. 1965.
- Goldstein, Marcus S.:  
Anthropological research, action and education in modern nations: with special reference to the USA. Current Anthropology, 1968, 9, 247—269.
- Gunst Péter:  
A mezőgazdasági termelés története Magyarországon. 1920—1938. Bp. 1970.
- Halpern, Joel M.—Brode, John:  
Peasant Society: Economic Changes and Revolutionary Transformation. In: B. J. Siegel—A. R. Beals (ed.): Biennial Review of Anthropology 1967, Stanford, 46—139.
- Hanák Péter—Lackó Miklós—Ránki György:  
Gazdaság, társadalom, társadalmi-politikai gondolkodás Magyarországon a kapitalizmus korában. In: Vita Magyarország kapitalizmuskori fejlődéséről, Budapest 1971, 13—86. (Értekezések a történeti tudományok köréből, új sorozat 55.)
- Hävernick, Walter:  
Grosstadt-Volkskunde in der Praxis. In: Populus Revisus, 1966, 101—105.
- Hegedüs András:  
Változó világ, Budapest 1970.
- Hoppál Mihály:  
Egy falu kommunikációs rendszere, Budapest 1970, MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpontjának kiadása.
- Index Ethnographicus 1961.
- International Society for Folk-Narrative Research bukaresti kongresszusa, 1969 augusztusában.
- Jacobeit, Wolfgang—Nedo, Paul (hrsg.)  
Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartsforschung, Berlin 1969.
- Kardos László:  
Egyház és vallásos élet egy mai faluban, Budapest 1969.
- Katona Imre:  
Parasztságunk életének átalakulása, Gyula 1962.
- Kiss Lajos:  
A szegény ember élete, Budapest é. n.
- Kiss Lajos:  
A szegény asszony élete. Budapest é. n.
- Kramer, Karl S.:  
Historische Methode und Gegenwartsforschung in der Volkskunde. Populus Revisus, 1966, 7—16.
- Maday, Bela C.:  
Hungarian Peasant Studies. In: Salzman, Zdenek (ed.): Cultural Anthropology in East Europe, Boston 1970, 43—63.
- Moser, Hans:  
Vom Folklorismus in unserer Zeit, ZfV 58, 1962.
- Mojzer Miklós:  
Torony, kupola, kolonnád, Budapest 1971. (Művészettörténeti füzetek I.)
- MSZIB  
A magyar szociológiai irodalom bibliográfiája, I. Bp. é. n.
- Nedo, Paul:  
Zur Einführung. In: Jacobeit—Nedo, 1969, 9—16.
- Ortutay Gyula:  
Magyar népismeret, Budapest 1937.

- Ortutay Gyula:  
Fedics Mihály meséi, Budapest 1940.
- Ortutay Gyula:  
A mai magyar belső vándorlás és a néprajzi kutatás. In: Két előadás, Budapest 1947, 43—83.
- Ortutay Gyula:  
A magyar néprajztudomány elvi kérdései. Ethnographia, 1949, LX, 1—24.
- Ortutay Gyula:  
Variáns, invariáns, affinitás, Budapest 1962.
- Ortutay Gyula:  
A magyar népmesekutatás eredményei és feladatai. MTA I. Oszt. Közl. 1963.  
Néprajz és kulturális forradalom, MTA II. Oszt. Közl. 1951, 191—207.
- Populus Revisus.  
Beiträge zur Erforschung der Gegenwart. (Volksleben 14.), Tübingen 1966.  
Revista de Etnografie si Folclor, Bucuresti, 351—347. 1971/5.
- Skalniková, Olga—Fojtik, Karel:  
Etnografie soucasnosti Vychodiska a vysledky. Cesky Lid, 1969. 56. 255—272.
- Skalniková, Olga—Fojtik, Karel:  
K teorii etnografie soucasnosti, Praha 1971.
- Szabó István (szerk.):  
A parasztság története Magyarországon a kapitalizmus korában, 1—2. Budapest 1965.
- Szwengrub, Lili M.:  
Bibliografia socjologii wsi polskiej. 1918—1965. Warszawa 1967.
- Tokarev, Sergei A.:  
Die Grenzen der ethnologischen Erforschung der Völker industrieller Länder. Ethnologica Europea, 1967, 1, 30—37.  
Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen.
- Voigt V.:  
Vom Neofolklorismus in der Kunst. Acta Ethnographica 1970, 401 kk.
- Wolf, Eric:  
Kinship, friendship, and patron-client relations in complex societies. In: Banton, Michael (ed.) The social anthropology of complex societies. New York—Washington 1966, 1—22.  
Zeitschrift f. Volkskunde 1969/I.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Helle Mária

A kézirat nyomdába érkezett: 1972. III. 25. — Terjedelem: 21 (A/5) ív  
72.73368 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

ATTILA ÁGH: Some Problems of Marx's Theory of Acquisition .....	305
LENKE BIZÁM: Industrial Democracy and Subjective Decisions .....	322
GYÖRGY FUKÁSZ: Technological Progress — „Blessing or Curse”? .....	338
ÁGNES HELLER: In the Shadow of Necessity .....	356
JÓZSEF HORVÁTH: Towards a Deductive Theory of the Forms of Motion as Differentiated by the Direction of Motion .....	404
JÁNOS SIPÓS: The „End” of Philosophy and the Function of Dialectical Materialism .....	417
ZÁDOR TORDAI: Community and the Illusion of Community. II. ....	437

## REVIEW

FERENC VARGA: Some Problems of System Building in Musicology. (Comments on Lajos Bárdos' „Natural Systems in Musicology”) .....	458
KORNÉL SOLT: Remarks on Franz Loeser's „Deontik” .....	475
FERENC ERŐS: Psyche and Personality. (Review of Lucien Seve's „Marxism and the Theory of Personality”) .....	483
IMRE BÉKÉSI: Comments on Ágnes Erdélyi's Paper .....	492
ATTILA ÁGH: A Bridge between Historical Materialism and Psychology. (Review of László Garai's Book „Society and the Dynamics of Personality”) .....	494
IMRE RUZSA: Researches on Symbolic Logics in the Soviet Union II. ....	497
Problems of Ethnographical Research in Modern Societies .....	518

## СОДЕРЖАНИЕ

Атила Аг: Некоторые вопросы марксистской теории присвоения .....	305
Ленке Бизам: Производственная демократия и произвол в принятии решения ...	322
Дьёрдь Фукас: Технический прогресс — „благодать или бичь”? .....	338
Агнеш Хеллер: В тени необходимости .....	356
Йожеф Хорват: Попытка к дедуктивному изложению общепсихологической теории о формах движения по направлениям .....	404
Янош Шипош: О „конце” философии и о функции диалектического материализма .....	417
Задор Тордаи: Общность и иллюзорная общность. Ч. 2-я. ....	437

## ОБЗОР

Ференц Варга: Некоторые проблемы создания музыкальных систем. (Размышления над исследованием Лайоша Бардоша „Естественные звуковые системы”) ....	458
Корнель Шолт: Замечания к книге Франца Лезера „Деонтика” .....	475
Ференц Эрэш: Психика и личность. (Рефлексии, вызванные книгой Люсьена Сэва „Марксизм и теория личности”) .....	483
Имре Бекеш: Размышления над статьёй Агнеш Эрдейи .....	492
Атила Аг: О попытке наведения мостов между историческим материализмом и психологией. (О книге Ласло Гарай „Динамика личности и общественное бытие”) .....	494
Имре Ружа: Исследования символической логики в СССР. Ч. 2-я. ....	497
Проблемы этнографического исследования современности .....	518

**Ára: 36,– Ft**

**Előfizetés egy évre: 84,– Ft**

**INDEX: 25.535**