HA 25

TIZENHETEDIK ÉVFOLYAM

1973 / 5–6

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

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

1973/5—6

TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: Marx ontológiai alapelvei. II. 469
M. LIFSIC: A történelem szele. II. 528
SZIGETI JÓZSEF: Nicolai Hartmann „Esztétiká"-járól 549
SÓS VILMOS: Az igazságfogalom intenziója: az ismeretek megbízhatóságának kritériuma. I. 585
ÁGH ATTILLA: Marx és Engels őstörténeti koncepciójának marxizmustörténetéhez 600
MARTON IMRE: Polarizáció és a fejlődés útjainak sokfélesége a „harmadik világban" 632
GARAI LÁSZLÓ: A kommunizmus fogalmának gazdasági-filozófiai érvényessége ... 644
KATONA PÉTER: A gondolkodás vizsgálatának aspektusairól 656
SZERDAHELYI ISTVÁN: Ízlés és esztétikai ízlés 700
MÁRKUS GYÖRGY: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra" problémája 742

SZEMLE

FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN: A Bécsi Kör filozófiája 761
VOIGT VILMOS: Tanulmánykötet a művészet korai formáiról 766

A szerkesztőség címe:
Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795
Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

MARX ONTOLÓGIAI ALAPELVEI. II.*

LUKÁCS GYÖRGY

3

TÖRTÉNETISÉG ÉS ELMÉLETI ÁLTALÁNOSSÁG

Eddigi ontológiai fejtegetéseink implicite tartalmazták, mint létszerű meghatározást, mindenfajta társadalmi lét történetiségét, egészében és részleteiben. Sőt, amikor például idéztük a fiatal Marx — soha meg nem másított — nézetét a történelem egyetemlegesen egységes tudományáról, akkor már utaltunk is erre a nézőpontra. Mégis azt hisszük, hogy a történelmiségnek ez a félig kimondott jelenvalósága nem elegendő a társadalmi lét specifikus ontológiai problémáinak adekvát megragadásához, hanem legalább a legfontosabb kategóriákat és kategoriális összefüggéseket szembesíteni kell gondolatilag a bennük rejlő történetiséggel.

A történelem irreverzibilis folyamat, és ezért kézenfekvő, hogy ontológiai vizsgálatakor az idő irreverzibilitásából induljunk ki. Világos, hogy itt hamisítatlan ontológiai összefüggés áll fenn. Ha az időnek ez a sajátossága nem volna mindenfajta lét megszüntethetetlen alapja, akkor fel sem merülhetne a lét szükségszerű történetiségének problémája. Persze ez nem szünteti meg azt, hogy — a szervetlen lét területén — sok folyamat megfordítható, ami máris arra utal, hogy nem juthatunk el a valódi problémához, ha közvetlennek fogjuk fel ezt az összefüggést. Az idő pusztán elvont irreverzibilitásából ugyanis még meghatározott fizikai folyamatok irreverzibilitása sem vezethető le közvetlenül. Ezek léteznek, de konkrét anyagi folyamatokból és viszonylatokból kell megérteni őket; persze az időben játszódnak le, de — ugyanilyen törvényszerűséggel — a reverzibilis folyamatok is ezt teszik. Annak a hérakleitoszi mondásnak a mély részigazsága, amely szerint nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba, szintén az anyag szakadatlan mozgásán alapul, azon az alapvető ontológiai tényen, hogy a mozgás és az anyag ugyanannak a szubsztancialitás-viszonynak két oldala, két mozzanata; és ezt a zseniális részigaz-

* A szerző „Marx ontológiai alapelvei"-kéziratának 1—2. fejezete a „Magyar Filozófiai Szemle" 1973/3—4. számában jelent meg.

A hivatkozásoknál ezúttal is minden esetben híven megtartottuk a szerző eredeti munka-utalásait. Kiegészítésül — a magyar olvasó használatára — a lábjegyzeteknél szögletes zárójelek között feltüntetjük az idézet lelőhelyét a használatos magyar kiadásokban. Ott, ahol a szerző eredeti hivatkozása ma már nehezebben hozzáférhető szövegkiadásokra utal, kikerestük és megadjuk az idézet helyét a megfelelő újabb más nyelvű kiadások szerint is.

Rövidítések: MEGA = K. Marx/Fr. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von D. Rjazanov (1931 után: W. V. Adoratskij). Marx—Engels Verlag, Frankfurt—Berlin (1933 után: Moskau). 1927—1935. MEW = Marx/Engels/Werke. Dietz Verlag, Berlin. 1957—1971. MEM = Marx/Engels/Művei. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest. 1957—.

A Szerkesztő

ságot csak oly módon lehet dialektikusan helyesbíteni, hogy magában a szubsztancialitásban (mint mozgó kontinuitásban) fedezzük fel az alapelvet; az itt kifejtett tényállás szempontjából mindegy, hogy maga Hérakleitosz látta-e ezt az összefüggést.

Nem véletlenül folyamodtunk a szubsztancia kifejezéshez. A XIX. század eleje óta a filozófiában olyan mozgás megy végbe, amely ki akarja küszöbölni a filozófiából a szubsztanciát. Nem annyira Hegelre gondolunk itt, hiszen az a törekvése, hogy a szubsztanciát szubjektummá változtassa át, végső soron nem kiküszöbölni akarja a filozófiából a szubsztancia fogalmát, hanem csak mozgásban, történelmien, az emberi nem szubjektumához kapcsolódva akarja felfogni ezt, bármily problematikus is ez a törekvés önmagában véve. Ennek a koncepciójának nem is volt széles és tartós utóhatása. Csak az újkantianizmus és a pozitivizmus oldja fel — ismeretelméleti beállítottsággal — a szubsztancia fogalmát; a szubsztancia- és a funkciófogalom Cassirer-féle szembeállítása a pozitivizmus és a neopozitivizmus programjának is megfelel. Ezek a tendenciák láthatólag az új — főként természettudományos — ismeretek vívmányaira támaszkodnak, és ezért gyakran van igazuk, amikor a régi szubsztancia-felfogásokat — a vulgármaterializmusét, a biológiai vitalizmusét stb. — bírálják. De a kérdés lényegét mégis szem elől tévesztik. A szubsztancia mint a változásban való megmaradás ontológiai elve elveszti ugyan régi értelmét, és már nem kizárólagos ellentéte a kifejlésnek, de megújult és elmélyült érvényességet szerez, mivel a megmaradót a valóság reális komplexusaiban folyamatosan megőrződő, megújuló, kibontakozó tényezőnek fogják fel, s mivel a folyamatosság mint a komplexus benső mozgásformájának folyamatossága az elvont-statikus megmaradást a kifejlésen belül meglevő konkrét megmaradássá változtatja át. Ez már a szervetlen lét komplexusaira is érvényes, és a szervezetben és társadalomban a reprodukció elvévé emelkedik. Ha ily módon az eddig statikus szubsztancia-fogalom dinamikussá változik át, ha a jelenségvilágot az egyes-egyedüli szubsztancia kedvéért lefokozó fogalom az egymástól oly végletesen különböző dinamikus komplexusok szubsztancialitásává válik, akkor ez az átváltozás a tudomány minden új vívmányát jelezheti filozófiailag, egyszersmind azonban messzire űzheti a puszta szubjektivizmus, relativizmus stb. minden fajtáját. Ebből azonban az is következik — és ennek jelenlegi problémánk szempontjából döntő jelentősége van —, hogy a szubsztancia-fogalom többé már nincs kizárólagos ellentétben a történetiséggel, mint ez a legpregnánsabban Spinozánál látható. Ellenkezőleg: a megmaradásban való folyamatosság mint a mozgó komplexusok lételve ontológiailag hajlik a történetiséghez mint magának a létnek az elvéhez.

De a mozgás örökléte sem elegendő ahhoz, hogy meghatározzuk a történetiség specifikus konkrétságát. A legáltalánosabb formában kifejezve: a történetiség nemcsak általában vett mozgást tartalmaz, hanem a változás meghatározott irányát is, olyan irányt, amely meghatározott komplexusok — önmagukban és más komplexusokhoz való viszonyukban bekövetkező — minőségi változásaiban nyilvánul meg. Néhány előzetes megjegyzést kell itt rögtön tennünk, hogy elhatároljuk az eredeti és igazi ontológiai felfogást azoktól a tévutaktól, amelyeken a korábbi, többnyire metafizikának nevezett ontológia járt. Más összefüggésekben beszéltünk már röviden arról, hogy a fejlődésnek (és a továbbfejlődésnek) semmi köze — etikai, kulturális, esztétikai stb. értelemben vett — értékeléséhez. Az ilyen értékelések ontológiai szükségszerűséggel a társadalmi lét keretei között, a társadalmi lét folyamán

jönnek létre, és speciális, fontos feladat lesz, hogy pontosan meghatározzuk ontológiai érvényüket, vagyis maguknak az értékeknek az ontológiai objektivitását. (Ez csak e fejezet későbbi összefüggéseiben, valóban konkrétan pedig csak az etikában történhet meg.) Ezeknek az értékeléseknek, hogy átmenetileg csak ezekről, és ne magukról az értékekről beszéljünk, az itt tárgyalt, egészen általános értelemben vett történetiség ontológiájához még akkor sincs közük, ha elismerjük, hogy társadalmi eredetük szükségszerű, és hatásuk jelentős. Az irányt, az ütemet stb. is a közvetlenségtől megszabadított, egészen általános értelemben kell felfognunk. Ha a fejlődés ontológiai birodalmából egy esetleg évmilliárdokat igénybe vevő asztronómiai fejlődést kapcsolnak ki, akkor ugyanazt a hibát követhetik el, mint amikor egy csak órákig vagy percekig létező élőlénynél nem akarják tudomásul venni a fejlődést. Ez azonban az elutasításnak még kezdetleges, könnyen legyőzhető, lényegileg antropomorfizáló módja. A valóság tudományos megragadása szempontjából azonban sokkal veszélyesebb, ha a fejlődés fogalmát ontológiailag megalapozatlan módon általánosítják, kiterjesztik vagy beszűkítik, korlátozzák. Különösen hangsúlyoznunk kell itt az „ontológiai" kifejezést. Némely fontos esetben ugyanis a mindennapi tapasztalat „intentio rectá"-ja felmutathatja a fejlődés kétségbevonhatatlan tényeit, jóval mielőtt ezek tudományosan megalapozhatók volnának, a legjelentősebb példa erre nyilván a fajok filogenetikus fejlődése, amelyet a tenyésztők gyakorlata jóval azelőtt ismert, mielőtt még akár csak megkísérelték volna e fejlődés tudományos megragadását. De ennek az „intentio rectá"-nak, mint ezt N. Hartmann bírálatában hangsúlyoztuk, még irányadó bizonyosságot sem tulajdoníthatunk. Szilárdan áll egy közvetlen, de kétségbevonhatatlan valóság talaján, s így megelőzheti, olykor ontológiailag helyesbítheti is a tudományos megismerést, de éppen mert a mindennapok intenciója, gyakran áthatják s így el is torzítják a mindennapok szükségképpen kialakult előítéletei. Már a közvetlenség szempontjából túl gyors vagy túl lassú tempójú fejlődés említett elutasítása is ebben az irányban hat. De még fontosabb, hogy a legkülönfélébb antropomorf elképzeléseket, amelyek a munkafolyamat megengedhetetlen általánosításából fakadnak, a tulajdonképpeni fejlődés kritériumaivá emelik. Főként arról van itt szó, hogy közvetlenül vagy közvetve teleológiai jelleget tulajdonítanak olyan mozgáskomplexusoknak, amelyek ontológiai szempontból nem teleológiai jellegűek. Ezeket a pusztán feltételezett, nem létező teleológiai tételezéseket, amelyek természetszerűen transzcendens, vallásos stb. jellegűek, alapelvekké emelik, és ezeknek kellene dönteniük arról, hogy vajon végbement-e valamely fejlődés, és milyen jellegű ez ontológiai lényegét tekintve. Itt nem szállhatunk vitába az ilyen felfogások különböző következményeivel. Elég azt hangsúlyoznunk, hogy fejtegetéseink nemcsak a szervetlen és a szerves természetben, hanem a társadalomban is elutasítják a teleológia minden általánosított formáját, és érvényességi körét az emberi-társadalmi cselekvés egyedi aktusaira korlátozzák, amelyeknek legpregnánsabb formája, modellje a munka.

De magának a munkának a ténye és következményei teljességgel sajátos struktúrát alakítanak ki a társadalmi létben. Mert noha valamely teleológiai tételezés minden terméke kauzálisan jön létre és kauzálisan hat, olyannyira, hogy teleológiai eredete látszólag kihuny kihatásaiban, mégis megvan az a csak társadalmilag létező sajátosságuk, hogy nemcsak ők maguk alternatív jellegűek, hanem kihatásaik is, amennyiben embereket érintenek, alternatívákat váltanak ki. Bármilyen mindennapi-felszínes is az ilyen alternatíva, köz-

vetlenül bármilyen csekély következményekkel jár is, mégis igazi alternatíva, mert mindig magában rejti annak lehetőségét is, hogy átalakító módon visszahasson a szubjektumára. A magasabbrendű állatvilág látszólag analógiát kínál ehhez — például, hogy vajon egy oroszlán melyik antilopra veti magát —, de ennek éppen ontológiailag nincs semmi köze az igazi alternatívához, mert egy ilyen „választás" tisztán biológiai marad és nem idézhet elő benső változásokat; létrejöttének folyamatai tehát a biológiai lét szintjén pusztán epifenomenálisak. A társadalmi alternatíva viszont, bármilyen mélyen gyökerezzék is a biológiai szférában, mint a táplálkozás vagy a szexualitás esetében, mégsincs bezárva erre a területre, hanem mindig magában foglalja az imént jelzett reális lehetőséget a választó szubjektum megváltoztatására. Természetesen — ontológiai értelemben — itt is fejlődés megy végbe, amelyben az alternatíva aktusának szintén megvan az a tendenciája, hogy visszaszorítsa társadalmilag a természeti korlátokat.

Ezzel elérkeztünk a társadalmi léten belüli objektív fejlődés egyik alapvető tényéhez. De hogy itt is helyes következtetésekre jussunk, újból és újból magukhoz a tényekhez, viszonylataikhoz és struktúráikhoz kell visszanyúlnunk, és egyetlen fellelt egyedi konstellációt sem szabad kritikátlanul másfajta tényállások sémájának elfogadnunk. Főként attól kell óvakodnunk, hogy voluntarista vagy szubjektivista módon értelmezzük az alternatíva elkerülhetetlenségét a társadalmi gyakorlaton belül. Az itt szükséges irányt talán a leginkább a marxizmus egyik központi kategóriájának, az értéknek a rövid elemzése adhatja meg. Láttuk, hogy az érték mint a használati érték és a csereérték egysége gazdaságilag magában foglalja a társadalmilag szükséges munka tételezését is. És az emberiség gazdasági fejlődésének vizsgálata egészen világosan mutatja, hogy a társadalmiság kibontakozásával, a természeti korlátok visszaszorításával párhuzamosan egyrészt szakadatlanul és folyvást fokozódó ütemben növekszik a megalkotott értékek mennyisége, másrészt éppilyen szakadatlanul csökken az előállításukhoz társadalmilag szükséges munka. Gazdaságilag ez annyit jelent, hogy az értékek összegének növekedésével egyidőben állandóan csökken az egyes termékek értéke. Ezzel adva van egy olyan fejlődési irány, amely a termelés növekvő társadalmiságát nem egyszerűen a termékek növekedésében fejezi ki, hanem egyúttal az előállításukhoz társadalmilag szükséges munka csökkenésében is.[1] Itt kétségkívül egy a társadalmi léten belül végbemenő objektív és szükségszerű fejlődésről van szó, amelynek ontológiai objektivitása független marad mind az ezt ténylegesen előidéző egyedi aktusok intencióitól, mind pedig az összes értékeléstől, amelyet az emberek a legkülönfélébb nézőpontokról, a legkülönfélébb indítékok alapján e fejlődésről kimondanak. Tehát a társadalmi lét benső fejlődési tendenciájának egyik objektív ontológiai tényével állunk szemben.

Az ilyen fejlődés objektivitásának, az emberek magatartásától való teljes függetlenségének megállapítása a gazdasági értéknek és kibontakozása tendenciáinak fontos ontológiai sajátossága. Ezt az objektivitást tehát rögzíteni kell, noha — vagy mert — ezzel magát az ontológiai jelenséget még távolról sem fejtettük ki tökéletesen. Korántsem véletlen, hogy ezt — csaknem minden nyelven — értéknek nevezik. Ugyanis az a tudattól független, társadalmilag

[1] Világos, hogy a szabadidőnek az egész emberi kultúra szempontjából oly döntő kategóriája a legszorosabban összefügg ezzel a fejlődési tendenciával. Csak művünk második részében térhetünk rá erre.

reális, objektív viszony, amelyet itt az „érték" műszóval jelölünk, ennek az objektivitásának a csorbítása nélkül — végső soron, persze csak végső soron — egyúttal mindazoknak a társadalmi viszonyoknak az ontológiai alapja is, amelyeket értékeknek szoktunk nevezni, és így azoknak a társadalmi érvényű magatartásmódoknak is, amelyeket értékeléseknek hívunk. A társadalmilag objektív létnek és objektív megalapozottságú értékviszonynak ez a dialektikus egysége abban a tényben gyökeredzik, hogy mindezek az objektív viszonylatok, folyamatok stb. az őket megvalósító emberi-egyedi aktusok intencióitól függetlenül őrződnek meg és hatnak ugyan, de csak ezek megvalósulásaiként jönnek létre és csak úgy fejlődhetnek tovább, ha visszahatnak további emberi-egyedi aktusokra. Ha a társadalmi lét sajátosságát meg akarjuk érteni, akkor meg kell értenünk és rögzítenünk kell ezt a kettősséget: hogy a speciális képződmények és folyamatok egyidejűleg függőek és függetlenek azoktól az egyedi aktusoktól, amelyek közvetlenül előidézik és továbbviszik őket. A társadalmi lét félremagyarázásai többnyire abból fakadtak, hogy egyetlenné vagy abszolút uralkodóvá fújták fel valamelyik tényezőt, holott ezek csak kölcsönhatásukban reálisak. Marx ezt mondja: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják."[2] Ezen a helyen Marx főként a hagyományok hatásával foglalkozik. Világos azonban, hogy a „körülményeket" filozófiailag egészen általános értelemben fogja fel. Nincsenek ugyanis nem-konkrét alternatívák; ezek sohasem választhatók el (legtágabb értelemben vett) hic et nuncjuktól. De éppen e konkrétság miatt, amely az egyes embernek és cselekvése társadalmi körülményeinek szétválaszthatatlan együttműködéséből fakad, minden egyes alternatív aktus egy sor olyan általános társadalmi meghatározást tartalmaz, amely a belőle eredő tett folytán — a tudatos szándékoktól függetlenül — továbbfejlődik és hasonló szerkezetű új alternatívákat idéz elő, olyan oksági láncolatokat hoz létre, amelyeknek törvényszerűségei szükségképpen túlhaladnak az alternatívák intencióin. A társadalmi lét objektív törvényszerűségei tehát elválaszthatatlanul kapcsolódnak alternatív jellegű egyedi aktusokhoz, egyúttal azonban ettől független társadalmi szigorral rendelkeznek.

Ez a függetlenség azonban ismét dialektikus. Pregnánsan nyilatkozik ez meg a jelenség és a lényeg dialektikájában (itt persze állandóan szem előtt kell tartanunk, hogy a materialista dialektika a jelenségben valami létezőt lát, nem pedig mintegy a lét ellentétét). Az alternatíva egyedének, szubjektumának dialektikus kölcsönös vonatkozása az általánoshoz, a társadalmilag törvényszerűhöz sokrétűbb és tarkább jelenségsort alkot, éppen mert a társadalmi lényeg csak az elvileg egyéniesített emberek közegében nyilatkozhat meg. (Azokról a specifikus problémákról, amelyek ebből a tényállásból fakadnak, csak művünk második részének tárgyilag differenciáltabb összefüggései közt beszélhetünk behatóbban.) Itt még csak a társadalmi lét egy másik olyan szerkezeti problémájára kell röviden utalnunk, amely a lényeg—jelenség—lényeg-viszonynak erre a sajátosságára meghatározó befolyást gyakorol: az egész és a rész reflexiós viszonyára. A szervetlen természetben fennálló általános ontológiai helyzet már a szerves természet területén minőségi változáson

[2] Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. [Hrsg.: D. Rjazanov. Verlag für Literatur und Politik] Wien—Berlin, 1927. p. 21. — [MEW, Band 8., p. 115. — K. Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM, 8. k., p. 105]

megy át; felmerülhettek, véleményünk szerint megokolatlan, kételyek azzal kapcsolatban, hogy vajon például az állatok szervei felfoghatók-e részeknek. Mindenesetre olyan specifikációval és differenciálódással, önálló élettel, olyan — persze igen viszonylagos — önállósággal rendelkeznek, amely a szervetlen világban nem fordulhat elő. De mivel csak az össz-szervezetben betöltött funkciójukban és e funkciójuk következtében létezhetnek, és termelhetik újra viszonylagos önállóságukat, mégis, ontológiailag fejlettebb fokon, megvalósították a résznek az egészhez fűződő reflexiós viszonyát. A társadalmi létben még inkább ez a helyzet: ami a biológiai létben — legalábbis első közvetlenségében — egész volt, a magát újratermelő organizmus itt résszé válik, a társadalom egészén belül. Az önállóság fokozódása nyilvánvaló, mert biológiai értelemben minden ember szükségképpen egész. Az ontológiai probléma azonban abban áll, hogy éppen ez az önállóság válik a társadalmi értelemben vett részjelleg hordozójává: az ember, amennyiben ember és nemcsak tisztán biológiai élőlény, ami a valóságban sohasem fordul elő, végső soron — noha persze más létokokból kifolyólag és ezért másféleképpen — éppúgy nem oldható el konkrét társadalmi totalitásától, mint a szerv a biológiai totalitástól. A különbség abban rejlik, hogy a szerv létezése elválaszthatatlan attól a szervezettől, amelyhez tartozik, de a társadalom esetében ez az elválaszthatatlan összefüggés — minél fejlettebb a társadalmiság, annál inkább — csak az általában vett társadalomra vonatkozik és konkrétan nagy variációkat tesz lehetővé. A természeti korlátok itt is visszaszorultak, mert a primitív ember számára még halálos ítélettel volt egyenlő, ha kitaszították társadalmából. Az emberi élet növekvő társadalmisága mindenesetre sok egyénben olyan illúziót kelt, mintha független volna általában a társadalomtól, mintha elszigetelt atomként létezne. Már a fiatal Marx is tiltakozott a radikális ifjúhegeliánusok ilyen nézetei ellen.[3] Másutt pedig az egyének önállóság-illúzióit abból vezeti le, hogy a kapitalista társadalomban a renddel, a kaszttal stb. ellentétben „az életfeltételek véletlenszerűek az egyén szempontjából", tehát ismét abból, hogy a fejlettebb társadalmiságok specifikus öntörvényűsége megerősödött, visszaszorultak a természeti korlátok.[4]

Ez a tárgyilag szükséges kitérő visszavezet bennünket ahhoz, hogy az értékproblémát a társadalmilag szükséges munka változásával összefüggésben jobban megértsük. Az össz-összefüggésnek csak egyik oldala az, ami az általánosan felfogott értéktörvényben mint az árutermeléshez társadalmilag szükséges munkaidő mennyiségi csökkenése nyilvánul meg; kiegészíti ezt, hogy az embernek mint egyedi lénynek a képességei fejlődnek. Marx az úgynevezett „Nyers-fogalmazvány"-ban így fejti ki ezt a kétoldali összetartozóságot: az érték vagy az általa képviselt gazdagság „minden formában dologi alakban jelenik meg, akár olyan tárgy, akár olyan tárgy közvetítette viszony, amely az egyénen kívül és esetleg az egyén mellett fekszik... In fact azonban, ha a bornírt polgári formát lehántjuk, mi más a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemleges csere által létrehozott egyetemlegessége? Az ember uralmának teljes kifejlődése a természet erői, vagyis mind az úgynevezett természet, mind pedig saját ter-

[3] MEGA, I. 2., p. 296 [MEW, Band 2., p. 127 f. — Marx/Engels: A szent család. VI. fejezet c) pont. MEM, 2. k., p. 119].

[4] Ebd., I. 5., p. 65 f. [MEW, Band 3., p. 76. — Marx/Engels: A német ideológia. I. Feuerbach. MEM. 3. k., p. 64 alapján].

mészete felett? Alkotói adottságainak abszolút kimunkálása, amihez nincs más előfeltétel, mint a megelőző történelmi fejlődés, amely ennek a fejlődésnek a totalitását, vagyis minden emberi erőnek mint olyannak a fejlődését nem egy *eleve megadott* mércéhez mérve öncéllá teszi? ahol az ember nem valami meghatározottságban termelődik újra, hanem totalitását termeli? Nem arra törekszik, hogy az maradjon, amivé kifejlett, hanem a kifejlés abszolút mozgásában van?"[5] Világos, hogy itt lényegileg objektív fejlődéssel van dolgunk, de egyúttal az is éppilyen világos, hogy az itt létrejövő, kibontakozó tény, az emberi képességek és szükségletek kifejlődése minden értéknek és az érték objektivitásának objektív alapja. Értékről csak a társadalmi léten belül beszélhetünk; a szervetlen és a szerves létben végbemenő fejlődés kitermelheti ugyan e létek fejlettebb formáit, de tisztán verbális eljárás volna, ha értéknek jelölnék azt, ami kibontakozott. A társadalmi lét fejlődése viszont ontológiailag primér formájában, a gazdaság (a munka) területén előidézte az emberi képességek továbbfejlődését, és csak ezért juthatott eredménye, mint az emberi nem öntevékenységének eredménye, objektív létezésével együtt, ettől elválaszthatatlanul értékjelleghez.

Ha ugyanis bármilyen tetszés szerinti értéket végső ontológiai alapja szerint vizsgálunk, akkor az erre irányuló intenció feltétlenül az emberi képességek kibontakozásában leli meg adekvát tárgyát, és úgy fogja találni, hogy ez magának az emberi tevékenységnek az eredménye. Tisztán ontológiai értelemben tulajdonítunk itt a munkának és az emberek ígylétére gyakorolt — közvetlen vagy közvetett — következményeinek elsőbbséget más tevékenységi formákhoz képest. Vagyis a munka főként genetikusan kiindulópontja az ember emberréválásának, képességei kialakulásának és itt sohasem feledhetjük el az ember uralmát önmaga fölött. Nagyon hosszú időn át továbbra is a munka e fejlődés egyetlen területe, és az ember összes többi tevékenységi formái, amelyek a különböző értékekhez kapcsolódnak, csak akkor mutatkozhatnak önállóaknak, ha a munka már viszonylag magas szintet ért el. Nem vizsgáljuk itt, hogy mennyiben kapcsolódnak később is a munkához, jelenleg csak ez az ontológiai elsőbbség a fontos, amelynek, mint ezt mindig ismételnünk kell, semmi köze sincs az értékhierarchiához. Kizárólag arról van szó, hogy az emberinek a birodalmát éppen az alkotja, ami, emberileg szólva, a munkában, a munka útján jön létre, és ezen a szférán alapulnak, közvetlenül vagy közvetve, az összes értékek.

De az ontológiai összefüggésnek ez a megállapítása a mi problémánkat sem meríti ki. Nem véletlenül utaltunk nyomatékosan utolsó kitérőnkben a társadalmi létben megvalósuló jelenség—lényeg-viszonyra. Az értékkérdés ugyanis sokkal egyszerűbb volna, ha éppen ez a viszony nem fölöttébb paradox, ellentmondásos módon nyilvánulna meg, már ezzel is jelezve, hogy a társadalmi lét egyik középponti, fölöttébb tipikus és jellegzetes viszonyával van dolgunk. Az imént idézett helyhez közvetlenül kapcsolódva Marx e komplexus kapitalista megjelenésmódját a következőképpen írja le: „A polgári gazdaságtanban — és a termelés ennek megfelelő korszakában — az emberi bensőnek ez

[5] Grundrisse, p. 387 [K. Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857—1858. Marx—Engels—Lenin—Institut, Moskau, 1939—1941, valamint ua. Dietz Verlag, Berlin, 1953. — K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). MEM, 46/I. k., p. 367].

a teljes kidolgozása teljes kiürülésnek, ez az egyetemes tárgyiasodás totális elidegenedésnek mutatkozik, és minden meghatározott egyoldalú cél lerombolása oda vezet, hogy az öncélt egy teljesen külsődleges célnak áldozzák fel."[6] Ha a jelenségnek és a lényegnek ezt a viszonyát egyrészt az érték és a gazdagság összekapcsolásában, másrészt az emberi képességek kifejlődésében helyesen akarjuk megérteni (mint láttuk, ez a két tényező elválaszthatatlanul egybeforrt komplexust alkot), akkor abból kell kiindulnunk, hogy a jelenség nemcsak éppolyan társadalmi létező, mint a lényeg, hanem ugyanaz a társadalmi szükségszerűség hordozza is őket, és mindketten e társadalmi-történelmi komplexus egymástól elválaszthatatlan alkotóelemei.

Ezen az egységen belül azonban fölöttébb fontos létkülönbségek támadnak köztük, amelyek lét-ellentétekké fokozódhatnak. Magában az értéktörvényben az az egyedi aktusokból szintetizált általánosság dominál, amely meghatározza a társadalmi fejlődés fajtáját, irányát, ütemét stb. Ez ellen az egyes ember csak úgy lázadhat, hogy ellenkezik, sőt lázadása nagyon könnyen Don Quijote-szerű groteszk karikatúrába csaphat át. Ez persze nem zárja ki a forradalmi átalakulásokat, amelyek a maguk részéről szintén megszámlálhatatlanul sok egyedi aktus szintézisei, ezek azonban az egészből indulnak ki és az egészre irányulnak. A forradalmak természetesen határesetek, amelyek nemcsak a tömegek akcióit feltételezik, hanem valami benső problematikát is az objektív fejlődési tendenciákon belül. De — éppen ennek az objektív szférának a szemszögéből — olyan fontos esetek is adódnak, amikor az esetleg tömegessé fokozódó ellenállás minőségi struktúra- és mozgásváltozásokat idézhet elő ebben a szférában. Gondoljunk arra, hogy a relatív értéktöbblet, amelynek benső sajátossága sokkal társadalmibb, mint az abszolúté, a munkásosztály ellenállásának következtében jött létre, tehát nem egyszerűen a kapitalista gazdaság benső hajtóerőinek benső dialektikája folytán, hanem az osztályharc eredményeképpen. Itt magasabb minőségbe átcsapva valósul meg a társadalmi létnek az a már hangsúlyozott ontológiai ténye, hogy a munkaidőnek csak maximuma és minimuma van „tisztán gazdaságilag" meghatározva, de mindenkori konkrét állását a harc és az erőszak dönti el.

Az itt leírt jelenségvilág viszont sokkal közvetlenebbül és egyenlőtlenebbül avatkozik be az egyes emberek személyes életébe; a kiüresedés, az elidegenedés stb. sokkal intimebben kapcsolódik az egyes emberek egyéni jellemvonásaihoz, sőt gyakran szorosabban függ az — itt lehetséges — egyéni döntésektől, tettektől stb., mint az emberi képességek általános fejlődése, amely többnyire az egyének háta mögött, társadalmi értelemben öntudatlanul megy végbe. Itt nem foglalkozhatunk behatóan ennek az egységesen-kétarcú folyamatnak a — később tárgyalandó — részleteivel, annyit azonban máris megállapíthatunk, hogy a jelenség-szféra sokkal nagyobb objektív mozgásteret kínál az egyéni cselekvés számára, mint a lényeg szférája, és hogy hatása kevésbé sűrű, kevésbé kényszerítő, mint emezé. A jelenség-szférának ez a viszonylag fellazított volta olyan állásfoglalások, magatartásmódok lehetőségét tárja fel benne, amelyek a maguk módján — természetesen többnyire igen távoli, bonyolult, rejtett közvetítéseken keresztül — visszahathatnak a társadalmi-történelmi össz-történésre.

Ezt a kérdést is csak konkrétabb fokon tárgyalhatjuk részletesen. Itt az ilyen ismeretszerű és közvetlen cselekvésbe átmenő állásfoglalásoknak néhány

[6] Ebd. [Uo.]

típusára utalhatunk röviden, de máris hangsúlyoznunk kell, hogy a differenciálódás bizonyos tipológiát mutat ugyan, ám ez a történelmi fejlődés különböző fázisaiban a mindenkori gazdasági formáció struktúrájának, növekedési tendenciáinak megfelelően nagyon különböző jellegű lehet. Az imént idézett, egymást kiegészítő helyekhez fűzött záró megjegyzéseiben Marx a lényeg és jelenség egységében felfogott összfolyamat megítélésével és értékelésével foglalkozik. Ezért hangsúlyozza itt is az összfolyamat ontológiai elsőbbségét; Marx elméletileg mindig bírálja a fejletlenebb múlt mindenféle romantikus istenítését, azt, hogy ezt a múltat gazdaságilag vagy történetfilozófiailag objektíve magasabb fejlődési fokok ellen játsszák ki. De itt is, ahol ezt nagyon határozottan teszi, utal az általunk jelzett ellentmondásosságra: „Ezért egyrészt a gyermekes régi világ magasabbrendűnek látszik. Másrészt az is mindenben, ahol zárt alakot, formát és adott elhatárolást keresnek. Kielégülés ez bornírt álláspontón; a modern viszont kielégítetlenül hagy, vagy ahol önmagában kielégültnek látszik, ott *közönséges.*"[7] Már az a tény is, hogy a kapitalizmuson belüli kielégülést Marx közönségesnek nevezi, azt mutatja, hogy az összfolyamaton belül mindig középpontinak tartja ugyan az objektív elem társadalmi-történelmi ontológiai elsőbbségét, egyúttal azonban sohasem felejti el, hogy az egész ilyen tagadhatatlan progresszivitásának megjelenésmódja — más szinten, de ugyancsak objektíve — teljességgel ellentétes viszonyban is állhat ezzel az egésszel, amiből más — szintén objektív megalapozottságú — ítéletek és cselekvések fakadhatnak. Aki figyelmesen követi az eredeti felhalmozás kifejtését, amelyről már beszéltünk, az lépten-nyomon találkozni fog ezzel az ellentétességgel.

Engels a „Filozófia nyomorúságá"-hoz írott késői bevezetésében élesen fogalmazza meg ugyanezt az ontológiai álláspontot. Ricardónak azokról a radikális követőiről beszél, akik Ricardo értéktöbblet-elméletéből közvetlenül szocialista következtetéseket vontak le, amelyek, mint Engels helyesen megjegyzi, „gazdaságtani szempontból formailag helytelenek"; ezzel azt az ellentétet hangsúlyozza, amely az ő moralizáló érvelésük és Marx gazdasági érvelése között áll fenn. A morális problémának, mondja Engels, „egyelőre" semmi köze sincs a gazdaságtanhoz, de azután így fejezi be kritikáját: „De ami gazdaságtani szempontból formailag helytelen, az azért még világtörténelmileg helyes lehet", és utal arra, hogy a gazdaságtani struktúrák és tendenciák általános morális elítélése tartalmazhatja — gazdasági — tarthatatlanságukat is. „A formális gazdasági helytelenség mögött tehát nagyon is igaz gazdasági tartalom rejtőzhet."[8] Módszertanilag nagyon hasonló módon tárgyalja Engels az őskommunizmus felbomlását is. Itt is főként azt hangsúlyozza, hogy a társadalmi lét ontológiájának álláspontjáról elsődleges mozzanat e felbomlás szükségszerűsége és haladó volta, de rögtön hozzáfűzi, hogy a gazdasági lényegnek ez az előrehaladása „eleve lesüllyedésnek" látszik, „bűnbeesésnek a régi nemzetségi társadalom egyszerű erkölcsi magaslatairól. A legalantasabb érdekek — aljas kapzsiság, durva élvhajhászás, piszkos zsugoriság, a köztulajdon haszonleső megrablása — szentelik fel az új, civilizált osztálytársadalmat; a leggyalázatosabb eszközök — lopás, erőszaktétel, alattomosság, árulás —

[7] Ebd., p. 387 f. [MEM, 46/I. k., p. 367 és köv.]

[8] Engels: Vorwort zu „Das Elend der Philosophie", in der Ausgabe [J. H. W. Dietz] Stuttgart, 1919. p. IX. f. [MEW, Band 21., p. 178. — Fr. Engels: Előszó [a „Filozófia nyomorúsága" 1885-ös német kiadásához]. MEM, 4. k., p. 554.]

aknázzák alá és buktatják meg a régi osztálynélküli nemzetségi társadalmat."[9] És maga a történelem bizonyítja, hogy itt nem csupán morális értékítéletről, valami — bizonyos körülmények között — pusztán szubjektív dologról van szó, hanem, akárcsak a korábban említett esetekben, olyan reakciókról, amelyek társadalmi hatalommá is növekedhettek. Világosan látható ez, ha az „aranykor" kiirthatatlan mítoszára és arra gondolunk, hogy miként hatott ez sok eretnekmozgalomtól kezdve egészen Rousseau-ig, és Rousseau-nak a radikális jakobinusokra gyakorolt hatásáig. Ez a történelmi szükségszerűség a formációk tisztán objektív változásában is igazolódik. Míg az őskommunizmus felbomlása mint antik rabszolgaság, továbbá mint feudalizmus és kapitalizmus a gazdasági-társadalmi haladás elvének bizonyul, addig az eredeti közösségek megmaradása az „ázsiai termelési módokban" a stagnáció elvévé válik; ez azonban, mellesleg megjegyezve, korántsem produkált kevesebb borzalmat és megvetendő dolgot, mint az európai feltörekvő vonulat. A példákat vég nélkül szaporíthatnánk, erre azonban nincs szükség, mivel, reméljük, már kielégítően megvilágítottuk az objektív fejlődés és a belőle szükségképpen létrejövő ellentétes értékformák ilyen ellentmondásos összefüggésének legfontosabb mozzanatait. Ezt a problémakört csak akkor boncolhatjuk tovább, ha a társadalom ontológiai történetiségének elemzése során rátérünk az egyenlőtlen fejlődés Marx számára oly fontos kérdésére. Mindaz, amiről itt beszéltünk, csak része ennek a marxizmus szempontjából központi jelentőségű kérdéskomplexusnak.

Az eddigi, mégoly ideiglenes és tökéletlen fejtegetések máris nagyon fontos és alapvető tényeket világítanak meg: azt, hogy az olyan vonatkozási formák, mint a fejlődés, a haladás stb. a komplexusoknak elemeikkel szembeni ontológiai elsőbbségéhez kapcsolódnak. A történelem csak komplexus lehet, mert olyan konkrét szerkezeti elemei, mint amilyen a struktúra, a struktúraváltozás, az irány stb., csak komplexusokon belül lehetségesek. Amíg az atomot elementáris, oszthatatlan létezőnek fogták fel, nemcsak maga az atom, hanem az ilyen entitások együttes hatása is szükségképpen elvileg történelmietlen maradt; csak azóta beszélhetünk az atomban valódi folyamatokról, amióta a modern fizika felfedezte, hogy az atom dinamikus komplexus. A megismerés a szervetlen világ teljes területén hasonló helyzetben van: amikor Kant és Laplace elméleteiben felmerül valamiféle asztronómiai történetiség, akkor ennek — mindegy, mennyire tudatosították ezt módszertanilag — az a felismerés az alapja, hogy a naprendszer a maga alkotóelemeivel: komplexus, és ennek mozgásai, változásai stb. határozzák meg az „elemek" létét és kifejlését, nem pedig megfordítva; éppígy a Földet mint komplexust kell megismerni, hogy létszerű megalapozottsághoz jusson az a tudás, amelyet geológiának nevezünk. A szerves lét területén még nyilvánvalóbb ez a tényállás; a sejt például mint „elem" sohasem játszhatta módszertanilag azt a szerepet, amelyet a szervetlen világban az atom, mert maga is komplexus. A szerves lényeknek már keletkezése és elmúlása is szükségképpen kicsiben lezajló történelmi folyamatnak bizonyul, és Lamarck és Darwin óta a fajok filogenetikus fejlődése már nagystílű történelmi folyamatként jelenik meg. Magától érte-

[9] Engels: Ursprung der Familie etc. [Hrsg.: Ladislaus Rudas. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau—Leningrad, 1934. p. 86 f. [MEW, Band 21., p. 97. — Fr. Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. III. Az irokéz nemzetség. MEM, 21. k., pp. 88—89.]

tődik, hogy a társadalmi lét szintjén még magasabban bontakozik ki a történelem, mégpedig abban a mértékben, ahogy a társadalmi kategóriák mindinkább eluralkodnak a pusztán szerves-természeti kategóriák fölött. Teljes mértékben történelemnek fogható fel például a fajfenntartás fejlődése a sejtosztódástól a magasabbrendű állatok szexuális életéig, de első pillantásra nyilvánvaló, hogy az emberi szexualitás története, a házassággal, az erotikával stb., társadalmi meghatározottságaink komplexusából meríti összehasonlíthatatlan fensőbbségét, gazdagságát, differenciáltságát, árnyaltságát, azt a képességét, hogy minőségileg újat hozzon létre.

Ebben ennek az új létmódnak az ontológiai sajátossága nyilatkozik meg. A komplexus mint a történetiség általános alapja továbbra is megmarad, de a komplexusok jellege radikálisan megváltozik. Legelőször emlékeztetünk a komplexusok elhatárolásában mutatkozó labilitásra, ami a természeti korlátok visszaszorulásának közvetlen következménye. Bármilyen jelentősen különböznek is stabilitásban a szervetlen és a szerves komplexusok, megvan az a döntő közös jellemvonásuk, hogy egyszer s mindenkorra természetileg adottak, vagyis valamennyi komplexus, a maga történeti fejlődésével, csak addig létezik, amíg megőrzi történetileg adott formáját, és csupán ezen az adottságon belül mozoghat; a magasabb szervezetek születése és halála világosan kifejezi az átváltozásnak ezt a korlátját. A társadalmi élet komplexusainak viszont, mihelyt felülkerekedtek természetiségükön, önmagukat reprodukáló létük van ugyan, de ez — ismét fokozódó mértékben — meghaladja az eredetileg adott állapot egyszerű reprodukcióját; a bővített újratermelés elé állíthatnak ugyan a termelési viszonyok társadalmi korlátokat, ezek azonban minőségileg különböznek attól a megrekedéstől, lehanyatlástól és végtől, amelyet a szerves természetben az öregedés és a halál képvisel. Két vagy több törzs egyesülhet, egy törzs kettéágazhat stb., és az újonnan létrejövő komplexusok ismét teljes értékű komplexusokként reprodukálódnak. Természetesen le is tűnhetnek törzsek, nemzetek stb., ennek a folyamatnak azonban semmi köze sincs a szerves életben bekövetkező halálhoz; még teljes kiirtásuk is társadalmi aktus. De normális körülmények közt a szétágazásokból, egyesülésekből, hódításokból stb. olyan új komplexusok keletkeznek, amelyek a reprodukció új vagy módosított folyamatait új struktúrájukból és ennek dinamikus lehetőségeiből bontakoztatják ki.

Ennek a teljesen új helyzetnek fontos előfeltétele — erre korábban utaltunk már —, hogy az ember csak társadalomban létezhet ugyan, de ennek — léttörténetileg — nem kell feltétlenül azonosnak lennie azzal, amelyhez születése révén, természetileg tartozik. Az ember persze természetileg biológiai komplexus, és így rendelkezik a szerves lét minden tulajdonságával (a születéssel, a növekedéssel, az öregedéssel, a halállal). De bármennyire megszüntethetetlen is a létnek ez a szervessége, az ember biológiai létét is túlnyomórészt és fokozódó mértékben a társadalom határozza meg. Amikor a modern biológusok ki akarják dolgozni az ember és az állat közti különbséget, és — mint például Portmann — utalnak arra, hogy a gyermek lassan fejlődik ki és sokáig gyámoltalan és képtelen arra a fajtaszerű önállóságra, amely a fiatal állatokra röviddel születésük után jellemző, akkor az ilyen sajátosságokat az ember biológiai tulajdonságainak akarják feltüntetni. Első pillantásra ez talán némiképpen meggyőzőnek látszik. De hozzá kellene tenni, hogy az embernek ezek a biológiai sajátosságai végső soron mégis társadalmi termékek. Ha az az állatfajta, amelyből az ember kifejlődött, biológiailag akár csak hasonló jellegű lett

volna, mint ahogy Portmann az embereket leírja, akkor kétségkívül hamar elbukott volna a létért folytatott harcban. Az újszülöttek lassabb fejlődését biológiailag is csak az a — mégoly primitív, mégoly labilis — biztonság garantálhatja, amelyet a legeslegkezdetlegesebb munkára alapozott társadalom kínál. Ilyen fejlődési ütem az állatnál teljesen értelmetlen volna és ezért sohasem jöhet létre. Csak a kialakuló emberrel szemben támasztott új, nagy, társadalmiságból fakadó követelmények (egyenes járás, beszéd, munkára való alkalmasság) teszik szükségessé a fejlődésnek ezt a lassúságát, és a társadalom ennek megfelelően megteremti megvalósulásának feltételeit. Ennek a genezisnek a társadalmi jellegén mit sem változtat, hogy ez biológiailag csak sok tízezer év folyamán rögződhetett, és azon sem, hogy amikor az embereknek ez a biológiai sajátossága öröklődő tulajdonságok sorává vált, akkor már specifikus biológiai változások nélkül is folyvást tovább tolódhat ki a „kész" állapot a társadalmi lét növekvő követelményeinek parancsára. Ez a tendencia nagyon világosan megmutatkozik már akkor is, ha csak kevéssel primitívebb társadalmi formákat futólag összehasonlítunk a jelennel. E fejtegetések természetesen nem foglalkozhatnak kritikailag a biológia problémáival. Mivel azonban az ember biológiai léte a társadalmi lét ontológiájának alapvető mozzanata, és mivel a marxizmus előtti és az antimarxista gondolkodás a társadalmi kategóriáknak többnyire csak formális analógiák segítségével kieszközölhető, megengedhetetlen „biologizálásával" összezavarta a társadalmi lét megértését és helyes megragadását — e törekvések láncolata Menenius Agrippa arisztokratikusan pártos meséjétől Spenglerig, Jungig stb. terjed —, legalább egy példával utalnunk kellett az ilyen módszer tarthatatlanságára.

Mindenesetre a társadalmi folyamatok alapvető struktúrájának látszik, hogy közvetlenül az egyes ember alternatív módon determinált teleológiai tételezéseiből indulnak ki, de mivel ezek a teleológiai tételezések kauzális lefolyásúak és a társadalmi komplexusoknak és totalitásuknak ellentmondásosan egységes kauzális folyamatába torkollnak, általános törvényszerű összefüggésekre vezetnek. Az így kialakuló általános-gazdasági tendenciák tehát mindig egyedi aktusok olyan szintézisei, amelyeket maga a társadalmi mozgás hajt végre, s amelyek így olyannyira tisztán társadalmi-gazdasági jellegűek, hogy az egyes emberek többsége, anélkül, hogy szükségképpen világos tudata volna erről, tipikusan jellemző módon reagál a mindenkor tipikus körülményekre, tényállásokra, esélyekre. Az ilyen mozgások szintetizáló eredője az összfolyamat objektivitásává emelkedik. Ismeretes, hogy az egyes mozgásoknak a belőlük összeálló összfolyamathoz való ilyen viszonya alkotja annak létalapját, amit statisztikai módszernek szoktak nevezni. Bolzmann óta magától értetődik a fizikában, hogy az ilyen mozgáskomplexusokban kell látni a tulajdonképpeni jelenséget, és klasszikus felfedezése szempontjából egyre megy, hogy milyenek az egyes molekuláris mozgások, amelyeket önmagukban véve megismerhetőknek tart. Átlagtól való eltéréseikből származik az, amit a statisztikai törvényszerűségek matematikai megfogalmazásaiban szórásoknak neveznek. Ha az ilyen összefüggések vizsgálatakor az egyszerű ontológiai tényből indulunk ki, akkor tiszta abszurditásnak tűnik az a hosszú időn át uralkodó, de ma már szerencsére csak a matematikailag fetisizált neopozitivizmus különcei által képviselt nézet, amely szerint a statisztikai törvényszerűség vagy tendencialitás kizárólagos ellentétben áll a kauzalitással. A tipikus egyedi kauzális sorok tényszerű szintézise éppolyan kauzális, mint maguk ezek a sorok, még ha egyesülésük egyébként megismerhetetlen, új összefüggéseket hoz is napfényre.

Ez a jellegzetesség onnan származik, hogy a statisztikai módszer a komplexusok mozgásában nyilvánítja ki a specifikus kauzalitást.

Az itt kifejtett helyzet, nevezetesen az, hogy csak az „elemek" tipikus mozgásai jönnek számításba az összfolyamat megismerésének szempontjából, természetesen csupán a statisztikai törvényszerűség klasszikusan egyszerű esete. Itt nem mélyülhetünk el a szervetlen természet problémájában, de már a szerves természet világában nyilvánvaló, hogy általános és általánosságuk szempontjából lényegbevágó kölcsönhatások fölöttébb bonyolult képéről van gyakran szó. Ez még fokozottabb mértékben mutatkozik meg a társadalmi létben, már csak azért is, mert az ember mint a gazdasági-társadalmi összefüggések „eleme" maga is előrehaladó komplexus, amelynek önmozgásai közvetlenül gyakorlatilag lényegtelenek lehetnek ugyan a társadalmi fejlődés bizonyos törvényeinek a szempontjából, de emiatt még a társadalom összfejlődésének a szempontjából egyáltalán nem közömbösek. Ehhez járul, amit csak művünk második részében vizsgálhatunk konkrétan, hogy a társadalom nemcsak az embereket sorolja, mint sajátosan meghatározott komplexusokat, az „elemei" közé, hanem ezenkívül olyan egymást keresztező, egymásba növő, egymással harcoló stb. részkomplexusokból is áll, mint amilyenek az intézmények, az emberek (osztályok) társadalmilag determinált egyesülései, amelyek éppen létezésük különböző, különnemű dimenziói miatt döntően befolyásolhatják az összfolyamatot a maga valódi kölcsönhatásaiban. Így a totális folyamatoknak, döntő mozzanataik kölcsönhatásának megismerése szempontjából sokféle bonyodalom jön létre, amely azonban mit sem változtat az új módszernek, a komplexusok oksági összefüggésének lényegén. E bonyodalmaknak csak az a következményük, hogy e módszerek, amelyek ontológiai alapvetésükben hasonlítanak a statisztikai módszerekhez, nem dolgozhatnak minden esetben kizárólagosan vagy akár csak túlnyomórészt mennyiségi statisztikával, hanem ezt gyakran kell alátámasztaniuk, kiegészíteniük, sőt pótolniuk valóságösszefüggések minőségi elemzéseivel.

Kétségbevonhatatlan, hogy az ilyen komplexus-mozgások megismerését általában véve rendkívüli módon elősegítette matematizálásuk, sőt bizonyos, hogy az itt létrejövő mennyiségi és mennyiségileg kifejezhető összefüggések matematikai kifejezése nélkül aligha jutottunk volna el az ilyen komplexus-összefüggések egzakt megismeréséig. Ebből azonban nem következik, hogy a tényszerűség ontológiai elsőbbségét mindig és tetszés szerint lehetne matematikailag egyszerűsíteni. Más összefüggésekben utaltunk már arra, hogy a mennyiség és a minőség összetartozó reflexiós meghatározások, aminek az a szükségszerű következménye, hogy — a mindenkori dolog által — megszabott határokon belül a meghatározások tartalmi hamisítás nélkül kifejezhetők mennyiségileg is. De ez a lehetőség korántsem jelenti azt, hogy a mennyiségi és mennyiségileg kifejezhető összefüggések minden matematikailag korrekt kifejezésének igazi, valódi és fontos összefüggésekre kell bukkannia. A neopozitivizmus bírálata során már eljutottunk odáig, hogy minden matematikailag megragadott jelenséget, mindenkori ontológiai sajátossága szerint, fizikailag, biológiailag stb. kellene értelmezni ahhoz, hogy a vizsgálat elérjen a valódi jelenségekig. Ez a követelmény a statisztikai módszerre is érvényes, de különösen hangsúlyoznunk kell még azt is, hogy csak a jelentős tények rögzítéséből kiinduló matematizálás képes valódi eredmények elérésére. Anélkül, hogy itt más határterületek problémakörét érintenénk, utalnunk kell a társadalmi létnél, különösképpen a gazdaságtannál arra, hogy maga az anyag,

a saját dialektikájából kiindulva, tisztán mennyiségi kategóriákat alkot (főként a pénzt), amelyek közvetlenül a matematikai-statisztikai tárgyalás számára kész alapnak látszanak, de ha a gazdasági össz-komplexus keretein belül vizsgáljuk őket, akkor gyakran eltérítenek a leglényegesebb problémáktól, ahelyett, hogy odavezetnének hozzájuk. (Marx gyakran beszél arról, hogy a tiszta pénzkifejezés értelmetlen, fogalomnélküli, ha bonyolult gazdasági folyamatokról, például az újratermelésről van szó.) A szocialista országokban folyó vita a statisztikai módszerek mellett vagy ellen tisztára skolasztikus volt. Nevetséges volt, hogy hasznosságukat kétségbe vonták egy állítólagos marxista ortodoxia nevében, de nem volt kevésbé nevetséges, hogy a neopozitivista üresjáratot kritikátlan lelkesedéssel utánozni akarták. Ebben a kérdésben is érvényes, hogy a marxi gazdaságtan a politikai gazdaságtan bírálata, mégpedig, mint kimutattuk, ontológiai bírálata. Marx általános módszertana tartalmazza a komplexusok benső és külső mozgási törvényeinek összes elvi kérdéseit. (Gondoljunk az átlagprofitráta keletkezésére, a felhalmozásban megmutatkozó aránytörvényekre stb.) Mindig a mindenkor konkrét kérdésektől fog függni, hogy vajon átfordítható-e, és ha igen, akkor miként, mennyiben stb. fordítandó át ez az általános módszer a közvetlen matematikai statisztika formájába.

Bármilyen fontos legyen is ez a kérdés, mégis csupán a tudományos kifejezést érinti, nem pedig magát a dolgot. Ez arra a kérdéskomplexusra koncentrálódik, hogy milyenek önmagukban véve, ontológiailag az így felfedezett törvények. A polgári tudomány, különösképpen a német Ranke óta, ellentétet konstruál a törvény és a történelem között. Ez utóbbi állítólag olyan folyamat, amelynek kifejezett egyszerisége, egyedülálló volta, megismételhetetlensége stb. antinomikusan szemben áll a törvények „örök érvényességével". Mivel itt az ontológiai kérdést félretolták, az antinómia egymást kizáró szemléletmódok dualitására redukálódik és ezért mélyen tudománytalan. Ahol viszont a történelem törvényszerűsége felbukkan, mint Spenglernél vagy szelídítettebb formában Toynbeenál, ott a törvény örök, „kozmikus" jellegű, és körforgásával megszünteti a történelem folyamatosságát, végső soron magát a történelmet is. Marxnál ellenben a törvényszerűség magának a társadalmi létnek a benső immanens törvényszerű mozgása. (Utaltunk már a lét különböző fokain levő valamennyi mozgó komplexus történetiségének általános kérdéseire.) A társadalmi lét — történetileg — a szervetlen és a szerves világból emelkedett ki, és ezt az alapját ontológiai szükségszerűségből sohasem hagyhatja el. A munka az a középponti közvetítő tag, amely ezen a módon mind energikusabban haladja meg a puszta természetszerűséget, és mégis megszüntethetetlenül benne gyökeredzik: „Ezért használati értékek képzőjeként, hasznos munkaként a munka az embernek minden társadalmi formájától független létezési feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti."[10] Így alakul ki a társadalmi lét egyedül objektív és egészen általános törvényszerűsége, amely annyira „örök", mint maga a társadalmi lét, vagyis szintén történelmi törvényszerűség, amennyiben a társadalmi léttel egyidőben keletkezik, de csak addig marad hatékony, ameddig ez a lét fennáll. Minden más törvény már a társadalmi léten belül történelmi jellegű. Hogy csak a legáltalánosabbat, az

[10] Kapital, I. p. 9. [K. Marx: Das Kapital. I., 7. Auflage. O. Meissner, Hamburg, 1914. — MEW, Band 23., p. 57. — K. Marx: A tőke. I. k., MEM, 23. k., p. 48.]

értéktörvényt vegyük, Marx fő művének bevezető fejezetében kimutatta genezisét. Persze az érték már magának a munkának immanens része, amennyiben az értéktörvény a munkaidő révén magával a munkával mint az emberi képességek kibontakozásával kapcsolódik össze, de implicite már ott is megtalálható, ahol az ember még csak hasznos munkát végez, termékei még nem válnak árukká, és az áruk eladásának és vételének megszűnése után is érvényben marad implicite.[11] Kibontakozott, explikált formáját azonban csak akkor kapja meg, amikor létrejön a használati érték és a csereérték reflexiós viszonya, s ezáltal a csereérték megkapja specifikus, tisztán társadalmi, minden természeti meghatározottságtól eloldott alakját. A gazdaságtan minden más törvénye, anélkül, hogy kárt szenvedne törvényszerűsége, amely persze mint mozgó komplexusok törvénye tendencia jellegű, tisztán történelmi sajátosságú, mivel érvényre jutása és érvényben maradása bizonyos társadalmi-történelmi körülményektől függ, amelyek meglétét vagy hiányát nem vagy legalábbis nem közvetlenül maga a törvény idézi elő. A komplexus-törvényszerűségek ontológiai lényegében rejlik, hogy működésbe lépésükben szükségképpen kifejeződik azoknak az egymáshoz képest különnemű viszonyoknak, erőknek, tendenciáknak stb. a különneműsége, amelyekből maguk a komplexusok felépülnek, s amelyek kölcsönhatásban állnak a belülről hasonló jellegű és kifelé hasonlóképpen ható komplexussal. Ezért a gazdasági törvények többsége szükségképpen társadalmilag-történelmileg konkrétan körülhatárolt, történelmileg meghatározott érvényű. Ontológiai szempontból tehát a törvényszerűség és a történelmiség nem ellentétek, hanem inkább egy olyan valóság egymással szorosan összefonódó kifejezési formái, amely lényegét tekintve különböző különnemű, különneműen mozgó komplexusokból áll, és ezeket sajátságos, azonos jellegű törvényekben foglalja össze egységgé.

Ha a társadalmi lét Marx által kifejtett törvényszerűségét ebből az egyedül adekvát ontológiai szempontból vizsgáljuk, akkor semmivé foszlik valamennyi olyan előítélet, amely Marx világképének mechanikus-fatalista törvényszerűségéről és túl magasra csigázott, egyoldalú racionalizmusáról alakult ki. Maga Marx mindig következetesen valósította meg módszerében a valóságnak ezt a szemléletét. Ezt a problémakomplexust is helyesen mérlegelte elméletileg újból és újból, noha, mint sok más kérdés esetében, nem jutott hozzá, hogy nézetét rendszerezőn és lezártan papírra vesse. Az ötvenes évekből származó, töredékben maradt nagy bevezetésében, amelynek módszertani nézeteivel részletesen foglalkoztunk már, ezt írja erről a tisztára vázlatosan ránk hagyott utolsó részben: „*Ez a felfogás szükségszerű fejlődésként jelenik meg.* De jogosultsága van a véletlennek."[12] Már a véletlennek a törvények szükségszerűségén belül betöltött ilyen szerepe is csak logikai-ismeretelméleti szempontból egységes, mivel itt a véletlent — persze különböző rendszerekben különféle módokon — a szükségszerűség gondolati, esetleg kiegészítő ellentétének fogják fel. Ontológiailag nézve a véletlen, a valóság különneműségének megfelelően, rendkívül különböző módokon lép fel; lehet eltérés az átlagtól, tehát szórás a statisztikai törvényszerűségben, lehet két komplexusnak és törvényszerűségeiknek különnemű-véletlenszerű viszonya stb. Ehhez járul még, mint a tár-

[11] Ebd. pp. 43 und 45. [Ebd., p. 90 f. — Uo., p. 78 és köv.]

[12] Grundrisse, p. 30. [id. kiadás. — K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány.) Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 35. — Lásd még: MEM, 13. k., p. 175 is.]

sadalmi lét különleges ismérve, az ennek közvetlenül alapjául szolgáló egyéni teleológiai tételezések alternatív jellege. E tételezéseknél ugyanis kiküszöbölhetetlenül adva van a véletlen sokrétű szerepe.

Vegyük ismét példának a legközpontibb s egyszersmind viszonylag legegyszerűbb esetet, a munkát. Már az is megszüntethetetlen véletlenszerűséget fejez ki, hogy alapja az ember (a társadalom) és a természet anyagcseréje: egyetlen természeti tárgyban sem lehet tulajdonságainak, benső törvényszerűségeinek folytatásaképpen valami olyan törekvés, hogy mint munkaeszköz, nyersanyag stb. használható (vagy használhatatlan) legyen emberi célok számára. Természetesen minden egyes teleológiai tételezés elengedhetetlen feltétele a munkán belül, hogy a tárgynak ezeket a tulajdonságait, törvényszerűségeit megfelelően megismerjék. Ez azonban nem küszöböli ki a véletlenszerűséget a kőnek a szoborhoz, a fának az asztalhoz való viszonyából; a kő és a fa itt olyan viszonylatokba kerül, amelyek természeti létükben nemcsak nem fordulnak elő, hanem egyáltalán nem is fordulhatnak elő, amelyek tehát természeti adottságuk szempontjából szükségképpen mindig véletlenszerűek, noha — ismételjük — fontos tulajdonságaik megismerése a sikeres munka elengedhetetlen feltétele. Érdekes, hogy ezt a viszonyt a hétköznapi nyelv pontosan fejezi ki: ahol valamely természeti tárgy mint olyan az esztétikai feldolgozás alapja — így a szobrászatban, az építészetben, az iparművészetben —, az „anyaghű" („materialecht") szónak fölöttébb pontos értelme van, mivel a produktumnak még technikailag egyébként hibátlan feldolgozás esetén sem kell feltétlenül anyaghűnek lennie; ahol viszont a közeg tisztára társadalmi jellegű — a nyelv, a zene hangrendszere —, ott fel sem merülhet ez a kérdés. A munkának és természeti alapjának ezt a sokrétű összefüggését még az is fokozza, hogy a munkát és technikáját az alapjául szolgáló emberi képességek és ismeretek, tehát tisztára társadalmi tényezők határozzák meg. E két tényező együttműködése érvényesül a munka fejlődésében. Éppen az alapvető előrelépéseket, a legfontosabb technikai újításokat és persze csak később bekövetkező tudományos megokolásaikat idézi elő nagyon sokszor konkrétan a véletlen; egyszersmind nagyon gyakran egyidejűleg, egymástól függetlenül lépnek fel, különböző helyeken. A társadalmi szükségszerűség tényezője alkotja ugyan az átfogó mozzanatot, de a természet vonatkozásában a véletlenszerűség mégis megmarad. Ehhez járul még, hogy az alternatíva mint minden egyes munkaaktus jellegzetessége szintén tartalmazza a véletlenszerűség mozzanatát.

Azt sem nehéz belátni, hogy minél fejlettebb egy társadalom, minél távolabbi és szétágazóbb közvetítések kötik össze a munka teleológiai tételezési aktusait tényszerű megvalósításukkal, annál inkább növekszik ezzel párhuzamosan a véletlen szerepe. A természeti anyagnak és társadalmilag meghatározott feldolgozásának véletlen viszonya gyakran elhalványul ugyan, sőt az egészen távoli közvetítésekben látszólag el is tűnik — például a jogrendben mint közvetítő mozzanatban —, de az egyes alternatívákkal járó véletlenszerűség növekszik; mégpedig minél elágazóbbak ezek az alternatívák, minél távolabb esnek magától a munkától, minél inkább szolgál arra a tartalmuk, hogy az embereket egy közvetítő aktus segítségével további közvetítésre bírja, annál inkább tapasztalható ez a növekedés. Az itt adódó konkrét problémákat csak magának a munkának az elemzésekor tárgyalhatjuk konkrétan. Itt csupán azt kell ehhez hozzáfűznünk, hogy a társadalomban történelmileg szükségszerűen létrejövő közvetítő erők (intézmények, ideológiák stb.) minél fej-

lettebbekké válnak, és ennek megfelelően minél immanensebben tökéletesbednek, annál inkább jutnak benső önállósághoz, amely – a gazdasági törvényszerűségektől való végső függőségük csorbítatlanul hagyásával – szakadatlanul hat a gyakorlatban és ezzel fokozza a véletlenszerűségekkel megterhelt összefüggések mennyiségét és minőségét.[13] Ez a nyers vázlat csak nagyon tökéletlenül jelezheti a véletlen széles mozgásterét a gazdaság általános és objektív törvényeinek működtetésében; hiszen ezek a törvények a társadalmi fejlődésnek még számos más területét is átfogják.

Ezzel még távolról sem érkeztünk el a középponti kérdéshez. Ha most az osztályharccal akarunk röviden foglalkozni, akkor jelenlegi problémánkra kell szorítkoznunk. Mivel az osztályharc a társadalmi gyakorlatban mindig ugyanazon társadalmi valóság gazdasági törvényszerűségének és gazdaságon kívüli tényezőinek szintézise, itt kizárólag azon múlik minden, hogy a véletlen mozzanatai beavatkoznak-e és mennyire avatkoznak be a gazdasági törvények működésébe. Különböző helyeken utaltunk már arra, hogy maga a gazdaság teremti meg és rendezi el a gazdaságon kívüli erők mozgásterét. (A munkaidő meghatározása harc révén, relatív értéktöbblet mint az osztályharc terméke, eredeti akkumuláció, az elosztás bizonyos formái stb.) A gazdaságnak és a gazdaságon kívüli erőszaknak ebben az összefüggésében, ebben a kölcsönhatásában főként két dologról van szó: először is a gazdasági törvények végső soron, olykor az adott osztálymegmozdulásokat kudarcra kárhoztató kerülőutakon, de mégis érvényesülnek; a gazdasági formációk egymásutánjának és egymásból való kifejlődésének, az osztályharc bennük lehetséges fajtáinak nagy, alapvető tendenciáit szigorúan meghatározzák a gazdaság általános törvényei. Másodszor azonban ez a meghatározottság nem terjedhet ki adekvát módon a folyamat részleteiig, egyedi konfliktusaiig. A véletlenszerűségek már vázolt nagy és sokoldalú mozgástere nemcsak az egyes alternatívák és összeütközések eldöntését befolyásolja, hanem sokkal mélyebben avatkozik bele az összfolyamatba, mivel az általános gazdasági törvények érvényesülése – alapvető jellegük módosulása nélkül – nagyon különböző, sőt ellentétes utakon haladhat, amelyek sajátossága azután visszahat az osztályharcra, ami ismét befolyásolja az általános gazdasági törvények megvalósulási módját stb. stb. Gondoljunk például arra, hogy a kapitalizmus létrejötte Angliában és Franciaországban egészen másképpen hatott a két ország agrárviszonyaira; ebből a polgári forradalmak egészen különböző lefolyási formái következtek, és ezek a maguk részéről közrejátszottak abban, hogy a két ország kapitalizmusában különböző struktúra-formák fejlődjenek ki.[14]

Az ontológiai elemzés tehát a logika és az ismeretelmélet számára paradoxnak látszó helyzetet eredményez, amely, ameddig a logika és az ismeretelmélet talaján állva vizsgáljuk, megoldhatatlannak látszó antinómiákra vezethet és

[13] Vgl. Engels an Schmidt, 27. Okt. 1890. Marx/Engels, Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: W. V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR] Moskau—Leningrad, 1934. p. 380 [MEW, Band 37., pp. 488—495. — Engels Schmidthez, 1890. október 27-én. Marx/Engels, Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. pp. 494—501.

[14] Vgl. Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850, herausgegeben von Fr. Mehring. [J. H. W. Dietz] Stuttgart, 1913. III. p. 408 f. (Aufsatz über Guizot). [Rezension in der Neuen Rheinischen Zeitung, Zweites Heft, Februar 1850, über Guizot: Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi? MEW, Band 7., pp. 207—212. — Marx cikke Guizot könyvéről a Neue Rheinische Zeitung 1850 februári második füzetében. MEM, 7. k., pp. 201—206.]

vezetett, míg ontológiai szemszögből a társadalmi lét kölcsönhatásainak és kölcsönös vonatkozásainak ezek az adott formái minden további nehézség nélkül megérthetőek. A nehézség a törvényszerűség és a racionalitás logikai-ismeretelméleti megragadásából fakad. Ontológiai szempontból a törvényszerűség egyszerűen csak azt jelenti, hogy egy létező komplexuson belül, illetve két vagy több létező komplexus kölcsönös viszonyában meghatározott feltételek tényszerű megléte szükségképpen, noha csak tendenciálisan meghatározott következményekkel jár. Ha az embereknek sikerül megfigyelniük egy ilyen összefüggést, és gondolatilag rögzíteni tudják szükségszerű megismételhetőségének körülményeit, akkor ezt az összefüggést racionálisnak nevezik. Ha sok ilyen összefüggés rögződik, ami már viszonylag korán megtörténik, akkor lassan gondolati apparátus alakul ki ezek megragadására és lehető legegzaktabb gondolati kifejezésére. Itt még csak jelzésszerűen sem beszélhetünk erről a fejlődésről. Csak azt kell megjegyeznünk, hogy minél egzaktabban fejlődik ki ez a gondolati apparátus — főként a matematika, a geometria és a logika —, minél sikeresebben működik sok egyedi esetben, annál erőteljesebb hajlam támad arra, hogy extrapolációk segítségével a valóság tényeitől független, általános, sőt a tényeknek törvényt szabó jelentőséget tulajdonítsanak ennek az apparátusnak. (Ne feledjük el: gondolati struktúrájában már az is hasonlított némiképpen az extrapolációhoz, hogy mágikus rítusokat, formulákat stb. analógiák segítségével általánosítva alkalmaztak egészen más jelenségcsoportokra.) Így fejlődik ki az a soha teljesen meg nem valósítható törekvés, hogy az egész valóságot, a természetet és a társadalmat egyaránt egységes racionális összefüggésben fogják fel, és e törekvés mindenkori gyakorlati megvalósíthatatlanságát csupán a mindenkori tudás tökéletlenségének számlájára írják.

A tényszerű összefüggések és folyamatok törvényszerűségének ilyen — logikai-ismeretelméleti — megragadásából fakad az a világkép, amelyet racionálisnak szoktak nevezni, és amely különböző korszakokban számos jelentős és befolyásos filozófiában öltött testet. Bármiképpen fogalmaznak is meg egy ilyen mindent átfogó racionalitást, ez ellentmond minden lét azon ontológiai alapjának, amelyet megpróbáltunk szemügyre venni: a valóság különnemű struktúrájának, amelyből nemcsak az következik, hogy a véletlen végső soron kiküszöbölhetetlen valamely komplexus mozzanatainak kölcsönös vonatkozásaiból és a komplexusok egymással kapcsolatos vonatkozásaiból, hanem az is, hogy az egyszerűen adott (gyakran — mint az állandó mennyiségek esetében — tovább nem racionalizálható) tényállások megszüntethetetlen kapcsolatban vannak bizonyos összefüggéseknek ilyen viszonyokból származó, konkrét racionalitásával. Arra is utaltunk, hogy a létsajátosságnak ez a fajtája a létfokok bonyolultabbá válásával párhuzamosan szükségképpen állandóan erősödik. Emellett még csak meg sem említettünk egy filozófiatörténetileg fölöttébb fontos problémát, a lét racionalitásának összekapcsolását az emberi élet értelmességével vagy értelmetlenségével, mivel ezt módszertanilag csak az etika keretein belül lehet megfelelően tárgyalni. Itt csupán annyit jegyzünk meg, hogy ezt a kérdést még felvetni is csak úgy lehet, ha leszögezzük, hogy ontológiailag minden természeti lét teljesen semleges az értelem kérdésével szemben. A társadalmi lét szempontjából azért sokkal bonyolultabb ez a kérdés, mert a lét törvényei objektív-ontológiai lényegüket tekintve szintén teljesen semlegesek ugyan az értelmes élet problémájával szemben, de mivel ezek a törvények, mint már kimutattuk, objektív kibontakozásuk során elválaszthatat-

lanul összekapcsolódtak az emberi képességek kibontakozásával, olyan fontos kölcsönös vonatkozások jönnek létre itt, amelyek messze meghaladják a közvetlen társadalmi cselekvést, s amelyek a maguk konkrétságában – s az ettől való eltérés torzításokra és hamisításokra vezet — szintén csak az etikában tárgyalhatók. Itt annál is inkább elegendő, ha csak utalunk erre az – ideiglenesen — figyelmen kívül hagyott problémakörre, mivel a valódi etikának mindenképp el kell ismernie az általánosságban vett társadalmi lét törvényszerűségének ontológiai semlegességét, sőt tulajdonképpeni kategóriáit csak a társadalmi lét azon bonyolult kétarcúságának alapján lehet megtalálni és tisztázni, amelyet az értéktörvény elemzésekor jeleztünk.

E kérdés logikai-ismeretelméleti túlfeszítéseinek további fontos mozzanata az a kísérlet, hogy a felismert racionalitást összekapcsolják előre való kiszámíthatóságával: a „savoir pour prévoir"-t tekintik a racionálisan adekvát valóságismeret kritériumának. Itt természetesen főként az asztronómia számított modellnek; de már a szervetlen természetben is akadnak komplexusok – az időjárás megjósolhatósága —, amelyek erről az álláspontról sokkal problematikusabbak, és ha ez ma messzemenőkig a pontos alapok és sokrétű megfigyelések hiányára vezethető is vissza, akkor sem oszlik el a kétely, hogy vajon valaha is elérhető lesz-e itt az asztronómia pontos előre-kiszámíthatósága. A biológiában és főként az orvostudományban mint alkalmazott biológiában bekapcsolódik itt, mint előreláthatatlan véletlenszerűségek mozgástere, minden egyes organizmus sokkal konkrétabb és létszerűen meghatározóbb egyedisége. Még ha itt is beszámítjuk a ma meglevő akadályok jövendőbeli leküzdését, akkor sem szűnik meg — és bennünket itt ez foglalkoztat – a társadalmi lét már vázolt, minőségileg magasabbrendű bonyolultsága. Természetesen ez sem zárja ki azt, hogy konkrét egyedi esetekben, korlátozott területen, rövid távon lehetséges az előrelátás; minden munka, minden társadalmi gyakorlat ezen alapul, és a neopozitivista manipulációs elmélet, amikor erre szorítkozik és minden ontológiai kérdésfeltevést kikapcsol, bebeszélheti magának, hogy valami tudományosan megalapozott racionalizmushoz érkezett el így. Ezt a nézetet bíráltuk már, és még egyszer visszatérünk rá a munka elemzésekor. Most a törvények általános racionalitásáról van szó és arról, hogy miként lehet belőlük meggyőző és konkrét következtetéseket levonni az egyedi esetekre vonatkozóan, és hogyan emelhető gondolatilag a társadalmi lét a maga totalitásában és részleteiben zárt, racionális összefüggéssé. A felvilágosodás képviselőit és ezek utódait ilyen nézetek töltötték el, és az irracionalista visszahatás a francia forradalom óta főként ilyen felfogásmódokkal vitázik. Ez persze azt jelenti, hogy az ellenkező, sokkal hamisabb végletbe esnek. Az irracionalizmus ugyanis ontológiailag egyáltalán nincs megalapozva. Láttuk, hogy ellenlábasaik logikai-ismeretelméleti extrapolációkkal haladnak túl az ontológiai realitáson, az irráció azonban még csak nem is extrapoláció, hanem csupán valami reális kérdéstől való tisztára gondolati visszariadás szubjektív kivetítődése, ahol is e kérdés megoldhatatlansága a szubjektum számára az irracionalisztikus válasz megtévesztő alakját ölti fel.

A post festum racionalitásnak a tudomány és főként a társadalomtudomány szempontjából fölöttébb jelentős ténye mutatja, mennyire egy irreális antinómia varázskörében forog ontológiailag a metafizikusan extrapoláló egyetemleges racionalizmus és ellenpólusa, a mindenféle fajta irracionalizmus. A történelemtudomány gyakorlata spontánul mindig is ilyen módszerrel dolgozott, itt azonban nemcsak az a fontos, hogy egyszerűen megállapítsuk ezt a tényt,

hanem főként, hogy megmutassuk azt a létsajátosságot, amelyen ontológiailag alapul. Minden irracionalista értelmezés kinyilvánítja itt tökéletes semmisségét: a cselekvés lényegéhez tartozik ugyanis — mind az egyes emberek, mind pedig valamely társadalmi csoport esetében —, hogy nem teljesen áttekinthető helyzetekben is döntéseket kell hozni és nekik megfelelően cselekedni is kell. Mindkét esetben megmutatkozik utólag — és teljesen mindegy itt, hogy ez az „utólag" napokat vagy évszázadokat jelent-e —, hogy valamely történés, amely közvetlenül áttekinthetetlennek, sőt teljesen értelmetlennek látszott, az ezt létrehozó okok szövevényének utólagos megismerése során maradéktalanul beilleszkedik a történelem szükségszerű, oksági törvények által meghatározott lefolyásába. Az így létrejövő racionalitás természetesen szükségképpen nagymértékben különbözik a filozófiai racionalizmus axiomatikájától, azáltal, hogy a törvényszerűségek nagyon rejtett utakon érvényesülnek, és ezek nagy szerepet juttatnak a véletleneknek, de mivel a törvényeknek és a valóságos tényeknek (reális komplexusoknak és ezek reális összefüggéseinek) létszerű kapcsolata érthetővé válik, kirajzolódik az a racionalitás, amely csakugyan benne rejlik a valódi történésekben. Ez a racionalisztikus elképzelésektől és a hozzájuk kapcsolódó elvárásoktól való eltérés természetesen független attól, hogy az események megcsúfolják vagy felülmúlják-e ezeket a várakozásokat: az eltérések a társadalmi lét objektivitásának igazi érvényesülései. Lenin, jellemző módon éppen a forradalommal kapcsolatban, plasztikus képet ad erről a tényállásról: „A történelem, különösképpen a forradalom története, mindig tartalmasabb, sokrétűbb, sokoldalúbb, elevenebb, ‚ravaszabb' volt, mint ahogy ezt a legjobb pártok, a leghaladóbb osztályok legosztálytudatosabb élcsapatai elképzelik."[15] A történelem menetének erre a „ravaszságára" kell az emberek cselekvésének felkészülnie; ez ésszerű és törvényszerű, tehát racionális ravaszság, de egészen más a struktúrája, mint amilyennek a filozófiai racionalizmus szokta feltüntetni.

Ezzel visszatérünk kiindulópontunkhoz: a dialektikus megismerésnek Marxnál pusztán közelítő jellege van, mégpedig azért, mert a valóság a komplexusok végtelen kölcsönhatásából áll, amelyek bensőleg és külsőleg egyaránt különböző viszonylatokba kerülnek egymással, s amelyek maguk is gyakran olyan különnemű tényezők mozgó szintézisei, amelyeknek végtelenül sok hatékony mozzanatuk lehet. A megismerés közelítő jellege ezért nem elsődlegesen ismeretelméleti jellegű, noha természetesen megtalálható az ismeretelméletben is, hanem ez inkább a lét ontológiai meghatározottságának ismeretszerű visszfénye: az objektíve hatékony tényezők végtelenségét és különneműségét és e tényállás fontos következményeit tükrözi vissza, azt ugyanis, hogy a törvények a valóságban csak tendenciákként, a szükségszerűségek pedig csak az ellentétesen ható erők zűrzavarában, csak végtelenül sok véletlen közvetítésével érvényesülhetnek. A társadalmi létnek ebből a struktúrájából korántsem következik, hogy ezt nem lehet, vagy akár csak leszűkítve lehet megismerni. Mint kimutattuk, teljességgel lehetséges volt a gazdaságtan általános mozgástörvényeinek feltárása, és az is, hogy segítségükkel nemcsak tényszerűen,

[15] Lenin, Sämtliche Werke, Band XXV., [Verlag für Literatur und Politik] Wien—Berlin, 1930. p. 284 — [Der „linke Radikalismus", die Kinderkrankheit des Kommunismus. Werke, Band 31. Dietz, Berlin, 1959. pp. 82—83. — „Baloldaliság" — a kommunizmus gyermekbetegsége, X. Néhány következtetés. Művek, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. p. 87.]

hanem a fogalom szintjére emelve is megismerhessük a társadalmi fejlődés általános vonalát. Már az érték problémakörével kapcsolatban is megállapítottuk, hogy a törvény pontos és meghatározott megismerésével állunk szemben. Ez nem csökken, hanem inkább még erőteljesebb hangsúlyt kap, ha történelmi mozgásában vizsgáljuk a társadalmi létet. A korábbi formációk fejlődésének és az egyik formáció másikba való átmenetének megismerése természetesen post festum megismerés. Ez is összefügg a társadalmi létben lezajló minőségi változásokkal: a gazdaságtan tudománya (és benső kritikája) csak akkor fejlődhetett ki, amikor már a tisztára társadalmi kategóriák mint „a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások" uralkodó hatalomra jutottak a társadalom életében, amikor tehát már megismerték azoknak a tisztán gazdasági viszonylatoknak a kölcsönös vonatkozását, amelyek a társadalom mozgásirányát, tempóját stb. túlnyomórészt szabályozzák. Csak ez a helyzet tette lehetővé (és ez kudarcra kárhoztatott még egy olyan zsenit is, mint amilyen Arisztotelész volt, bármilyen mélyen pillantott is be fontos kérdésekbe), hogy felállítsák a gazdaságtan általános törvényeit. Ez persze csak általános formában lehetséges. Amikor például Marx a gazdasági válságok feltételeit kutatja, fölöttébb általános szerkezeti elemzésre szorítkozik: „A válság lehetősége, amennyiben a metamorfózis egyszerű formájában mutatkozik meg, csak abból keletkezik tehát, hogy a formakülönbségek — a fázisok —, amelyeken mozgása során keresztülfut, először is szükségképpen egymást kiegészítő formák és fázisok, másodszor is a folyamatnak és a formáknak e bensőleg szükségszerű összetartozás ellenére egymáshoz képest közönyösen létező, időben és térben széteső, egymástól szétválasztható és szétválasztott független részei." Ebből következik, hogy a válság nem más, „mint hogy erőszakosan érvényre jut a termelőfolyamat egymással szemben önállósuló fázisainak egysége".[16] Ezzel megkaptuk a válságok egyik döntő lényeges meghatározását, de balga illúzió volna, ha azt képzelnénk, hogy most már éppúgy előre lehet látni az egyes válságok kitörésének időpontját, mint ahogy a newtoni asztronómia alapján előre fel lehet rajzolni a bolygók mozgását. (Ezen a módszertani kérdésen mit sem változtat, hogy a válságok jellege azóta sok szempontból megváltozott, és sikeres elhárító rendszabályok váltak lehetségessé velük szemben. Ez pusztán azt a feladatot állítja a sztálinizmustól megszabaduló marxisták elé, hogy az új jelenségeket a marxista módszerrel megfelelően elemezzék.)

A lényegnek és a jelenségnek a lét szféráján belül történő, már vázolt marxi szétválasztása ismét csak lehetővé teszi, hogy fogalmilag megragadjuk a valóság fölöttébb bonyolult és egymáshoz képest különnemű jelenségeit, és ez bizonyos körülmények közt még az egyéni életnek és gyakorlatának területére is vonatkozhat. A fentről lefelé vezető út persze azzal a veszéllyel jár, hogy mechanikusan túlbecsülik az általános törvények közvetlen érvényét, és túlontúl direkt alkalmazásukkal erőszakot tesznek a tényeken; a lentről felfelé vezető út pedig annak az eszme nélküli prakticizmusnak a veszélyével jár, amely vakon megy el amellett, hogy még az egyes emberek mindennapi életét is mennyire általános törvények direkt és indirekt behatásai határozzák meg. A marxi módszer általános jellemzésekor utaltunk arra, hogy amikor Marx

[16] Marx: Theorien über den Mehrwert, II/2., 4. Auflage [J. H. W. Dietz] Stuttgart, 1921. p. 279 f. und 282. — [MEW, Band 26/2., pp. 508—509 und 510. — K. Marx: Értéktöbblet-elméletek. Második rész, 17. fejezet, 10. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1961. pp. 475—476.]

már a címben, „A politikai gazdaságtan bírálatá"-ban programszerűen megfogalmazta alapvető törekvését, ebben kifejezte a módszernek legalábbis egyik döntő alapelvét, azt, hogy szakadatlanul mindig megújuló módon ontológiai bírálatnak kell alávetni a tényeket, összefüggéseiket és törvényszerűségeiket is, konkrét alkalmazásukkal együtt. Ez érvényes a megismerés itt tárgyalt útjaira, a felülről lefelé vezetőre csakúgy, mint az alulról fölfelé irányulóra. Nem elég, ha általános ismereteink vannak a társadalmi lét korábban jelzett struktúrájáról, amely meghatározza ezeket az utakat, irányukat, elágazásaikat stb. Amilyen elengedhetetlennek tartja Marx, mint láttuk, a megismerés folyamatának szempontjából az absztrakciókat és az általánosításokat, éppolyan nélkülözhetetlennek látja a konkrét komplexusok és összefüggések specifikációját. A specifikáció itt annyit jelent, hogy meg kell vizsgálni, milyen eredményekre vezetnek bizonyos törvények, konkretizálásuk, módosulásuk, tendenciává válásuk, meghatározott kihatásaik meghatározott konkrét körülmények között meghatározott konkrét komplexusokra nézve. A megismerés az ilyen tárgyakhoz csak úgy férkőzhet hozzá, ha felderíti minden egyes tárgykomplexus különös vonásait. Ezért mondja Marx egy olyan központi fontosságú komplexusnak a megismeréséről, mint amilyen az egyenlőtlen fejlődés: „A nehézség csak ezeknek az ellentmondásoknak az általános felfogásában áll. Mihelyt specifikáljuk, már meg is magyaráztuk őket."[17] E megállapítás jelentősége messze meghaladja indítékát, noha, mint látni fogjuk, bizonyára nem véletlen, hogy Marx éppen az egyenlőtlen fejlődés alkalmából mondta ki. Ebben ugyanis kifejeződik a nézőpontoknak a társadalmi lét marxi ontológiája szempontjából oly döntő kettőssége, amelynek mégis egységet kell alkotnia: az általánosan törvényszerű és a különös fejlődési tendenciáknak elemzéssel szétválasztható, de ontológiailag felbonthatatlan egységét. Az egy komplexuson belül vagy több komplexus viszonylataiban szereplő különnemű folyamatok ontológiai összetartozása alkotja — mindig fenntartással végrehajtható — gondolati szétválasztásuk létszerű alapját. Ontológiailag tehát az a fontos, hogy valamely jelenségkomplexus éppígylétét azokkal az általános törvényszerűségekkel összefüggésben értsük meg, amelyektől függ és amelyektől egyúttal látszólag eltér.

Ez a módszer ezért tertium datur-t jelent a racionalizmus és az empirizmus filozófiatörténetileg oly elhasznált antinómiáihoz képest. Az éppígylétre mint különnemű mozzanatok szintézisére való irányultság ugyanis megszünteti a túlnyomórészt ismeretelméleti beállítottságú racionalizmus és empirizmus fetisizáló tendenciáit. A ráció fetisizálódásáról beszéltünk már; a történetiség megfelelő megismerése szempontjából ez azzal a veszéllyel jár, hogy a történelmi lefolyást túlontúl közvetlenül emelik a fogalomnak (egy elvonatkoztató módon eltorzított fogalomnak) a szintjére, és ezzel nemcsak fontos fázisok és szakaszok éppígylétét nem veszik figyelembe, hanem az összfolyamatnak — túlracionalizálása révén — túldeterminált egyenesvonalúságot tulajdonítanak, s így ez fatalisztikus, sőt teleológiai jelleget ölthet. A szintén ismeretelméleti megalapozottságú empirisztikus fetisizálás, mint Hegel szellemesen mondja, „a dolgok iránti szokásos gyengédséget"[18] idéz elő, s ez kioltja mély ellent-

[17] Grundrisse, p. 30 [K. Marx: Nyersfogalmazvány MEM, 13. k., p. 175 alapján. Lásd még: MEM, 46/I. k., p. 35 is.]

[18] Helyeslőleg idézi Lenin, Aus dem philosophischen Nachlass. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1932] p. 50. — [W. I. Lenin: Philosophische Hefte,

mondásaikat, az alapvető törvényszerűségekkel való összefüggésüket, és az éppígylét annak a tárgyiasító-megmerevítő fetisizálásnak esik zsákmányul, amely szükségképpen mindig fellép, amikor valamely folyamat eredményeit csak végérvényes-kész formájában szemlélik, nem pedig egyúttal valódi, ellentmondásos eredetükben is. A valóság eszmenélküli-közvetlen „egyszeriséggé" vagy „egyedülállósággá" fetisizálódik, amely ezért nagyon könnyen irracionalisztikus mítossá fokozódhat. Mindkét esetben gondolatilag figyelmen kívül hagynak olyan alapvető ontológiai kategória-viszonylatokat, mint a jelenség—lényeg és az egyediség—különösség—általánosság, és a valóság ilymódon feszültségnélküli-leegyszerűsítő és ezért torzítóan mértéktelen egyneműsítés áldozata lesz. Feltűnő, ha nem is meglepő, hogy a marxizmustól való eltérések módszereikben többnyire e két út egyikén haladnak és polgári értelemben ismét helyreállítják azt a hamis antinómiát, amelyet a marxizmus felszámolt már. Nem foglalkozhatunk részletesebben ezzel a kérdéssel, csak azt jegyezzük meg, hogy a szektás dogmatizmus többnyire a ráció fetisizálásának útját választja, a marxizmus opportunista revíziói viszont legtöbbször az empirista fetisizálás felé hajlanak. (Természetesen a legkülönfélébb keverékformákkal is találkozhatunk itt.)

A történetiségnek és az igazi racionális törvényszerűségnek ezt az összefolyamatban megvalósuló ontológiai szétválaszthatatlanságát a marxizmusról szólva túlontúl gyakran, sőt mondhatnánk: rendszerint félreértik. A filozófiai-racionalisztikus haladáskoncepció Hegelnél öltött testet a legvarázslatosabban, és nagyon kézenfekvő volt, hogy ezt — materialistára átfordítva és a gazdasági tényezők illő uralma alatt — átvigyék a marxizmusba, hogy újfajta történetfilozófiát csináljanak belőle. Maga Marx mindig tiltakozott módszerének ilyen felfogása ellen. Így a legvilágosabban az „Otyecsesztvennije Zapiszki" című orosz folyóirat szerkesztőségéhez írott levelében (1877 végén), amelyben szót emelt az eredeti felhalmozásról szóló elméletének megengedhetetlen filozófiai általánosítása ellen, az ellen, mintha ennek nyugat-európai fejlődése megváltoztathatatlan törvény volna, amely logikailag eleve kényszerítő módon érvényes Oroszországra is. Marx nem vitatja, hogy törvényszerűséget állapított meg a gazdasági fejlődésben, olyan tendenciát, amely meghatározott körülmények között szükségképpen érvényesül: „Ez minden. De kritikusomnak ez kevés. A nyugat-európai kapitalizmus létrejöttéről szóló történelmi vázlatomat erőnek erejével át kell alakítania valamiféle történelemfilozófiai elméletté, a fejlődés általános útjáról, amelyet minden népnek végzetszerűen meg kell tennie, bármilyenek is a történelmi körülményei, hogy végül eljusson ahhoz a gazdasági alakulathoz, amely a társadalmi munka termelőerőinek legnagyobb fokú fellendítésével biztosítja az ember mindenoldalú fejlődését. De elnézését kérem. (Ezzel egyszerre hoz túl sok tisztességet és túl sok csúfságot a fejemre.)"[19]

Werke, Band 38. Dietz, Berlin, 1964. p. 125. — Helyeslően idézi Lenin: Filozófiai füzetek. Művek [Kossuth Könykiadó] Budapest, 1961. 38. k., p. 118. — Összes Művek, Kossuth Könyvkiadó [Budapest], 1972. 29. k., p. 111.]

[19] Marx, Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: W. V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau—Leningrad, 1934. p. 291. — [MEW, Band 19., p. 111. — K. Marx: Levél az „Otyecsesztvennije Zapiszki" szerkesztőségének, francia nyelven. Az el nem küldött levél szövegét első ízben 1886-ban tették közzé, orosz nyelven. MEM, 19. k., p. 112 alapján. Lásd még: Marx/Engels, Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. pp. 369—372.]

Marx tiltakozása az ellen, hogy történelmi módszerét történetfilozófiailag általánosítsák, a legszorosabban összefügg fiatalkori Hegel-bírálatával. Korábban megfigyelhettük már, hogy mindig fellépett Hegel ellen, amikor ez a valóság reális összefüggéseit logikailag szükségszerű gondolatsorokká változtatta át. Ez természetesen elsősorban a hegeli filozófiai idealizmus bírálata, egyúttal azonban — ami sem ennek az idealizmusnak a jellegétől, sem pedig marxista bírálatától nem választható el — a történetfilozófia logikai megalapozásainak kritikája is. A korszakoknak, a bennük szereplő személyeknek az egymásutánja (legvilágosabban a filozófia történetében) ilyenkor módszertani szükségszerűséggel a logikai kategóriák egymásutánjából következik. Marxnál azonban ezek sohasem a szellem megtestesülései a szubsztancia szubjektumhoz vezető útján, hanem egyszerűen „a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások", amelyeket azokon a komplexusokon belül kell a maguk valójában ontológiailag megérteni, amelyeken belül léteznek és hatnak. Hogy jelen vannak-e vagy eltűnnek az őket létrehozó folyamatok, és hogy törvényszerű racionalitással és ezért önálló logikával is rendelkeznek, az megismerésük fontos módszertani eszköze, de nem létük valódi alapja, mint Hegelnél. Ha elhanyagoljuk Marxnak ezt a módszertanilag döntő Hegel-kritikáját, akkor — az összes előjelek materialistára való átfordítása ellenére — fennmarad Hegel logikára támaszkodó építménye, akkor továbbra is megmarad a marxizmusban egy le-nem-győzött hegeli rendszer-motívum, és az összfolyamat ontológiai-kritikai történetisége hegeli értelemben vett logicisztikus történetfilozófiaként jelenik meg.

Nem kell példákat felsorolnunk annak tisztázásához, hogy a marxizmus értelmezésében hemzsegnek a hegeli történetfilozófia ilyen maradványai, és hogy ezek olykor — a materializmus ellenére — a szocializmus logikailag közvetített teleológiai szükségszerűségéig fokozódhatnak. Mindazok után, amit eddig kifejtettünk és rövidesen ki fogunk fejteni, aligha kellene fellépnünk ilyen nézetek ellen, ha Engelst is nem ejtette volna alkalomadtán fogságba a történelem hegeli logizálásának ez a bűvölete. Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához" című művéről szólva egy ízben felveti a „történelmi vagy logikai" módszertani dilemmáját. Döntése így hangzik: „Így tehát csakis a logikai tárgyalásmód volt a helyénvaló. Ez azonban valójában nem más, mint a történelmi tárgyalásmód, csak a történelmi formából és a zavaró véletlenszerűségekből kivetkőztetve. Amivel ez a történelem kezdődik, ugyanazzal kell a gondolatmenetnek is kezdődni, és további menete sem lesz egyéb, mint a történelmi lefolyás tükörképe, elvont és elméletileg következetes formában; helyesbített tükörkép, de olyan törvények szerint helyesbített, melyeket maga a valóságos történelmi lefolyás nyújt, mivel minden mozzanat azon a fejlődési ponton vehető szemügyre, amelyen teljesen beérett, klasszikussá vált."[20] Mivel nemsokára behatóan foglalkozunk majd a klasszikusság marxi felfogásával, itt csak azt a záró megjegyzést bíráljuk, ahol Engels ezeket a csak totális komplexusokra alkalmazható kategóriákat egyedi mozzanatok tulajdonságának fogja fel, ellentétben a saját későbbi koncepciójával, amelyről szintén részletesen beszélünk majd a maga helyén. A döntő ellentét Marx felfogásával

[20] Marx, Ausgewählte Schriften [in zwei Bänden. Red.: W. V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR] Moskau—Leningrad, 1934. I., p. 371 f. — [MEW, Band 13., p. 475. — Fr. Engels tanulmánya a „Das Volk" 1859. augusztus 6. és 20-i számában. MEM, 13. k., p. 466 alapján.]

szemben a „logikai tárgyalásmód" elsőbbségében rejlik, amelyet Engels itt a történelmi tárgyalásmóddal azonosnak tételez, „csak a történelmi formából és a zavaró véletlenszerűségekből kivetkőztetve". A történelem kivetkőzik történelmi formájából: ebben rejlik mindenekelőtt Engels visszanyúlása Hegelre. Hegel filozófiájában lehetséges volt ez; mivel a történelem, az egész valóság csak a logika megvalósulásának látszott, a rendszer megszabadíthatta a történelmi eseménysort történelmi formájától és visszavezethette ismét tulajdonképpeni lényegéhez, a logikai formához. Marx számára — és másutt Engels számára is — a történelmiség az anyag mozgásának tovább már nem redukálható ontológiai sajátossága, különösen, ha — mint itt — kizárólag a társadalmi létről van szó. E lét legáltalánosabb törvényeit logikailag is meg lehet ragadni, de nem lehet ezeket a logikára visszavezetni vagy redukálni. Már a „zavaró véletlenszerűségek" kifejezés is azt jelzi, hogy itt ez történik; ontológiailag a véletlen is nagyon könnyen hordozhat lényeges tendenciát, nem törődve azzal, hogy a véletlent tisztán logikailag „zavarónak" fogják fel.

E fejtegetésnek nem feladata, hogy részletesen vitázzon az engelsi felfogással. Csak a marxi felfogással való ellentétét akartuk röviden megvilágítani. Marx a „Nyersfogalmazvány"-hoz írott bevezetésében mindenekelőtt abból indul ki, hogy az egyes kategóriák történelmi helyét csak történelmi konkrétságukban, a mindenkori formáció által számukra felvázolt történelmi sajátosságukban lehet megérteni, és sohasem pusztán logikai jellegzetességeik segítségével, például annak alapján, hogy egyszerűek vagy fejlettek-e. Marx hangsúlyozza, hogy „az egyszerű kategóriák olyan viszonyok kifejezői, amelyekben a kifejletlenebb konkrét realizálódhatott, anélkül, hogy már tételezte volna azt a sokoldalúbb vonatkozást vagy viszonyt, amely a konkrétabb kategóriában szellemileg kifejeződik; míg a kifejlettebb konkrét ugyanezt a kategóriát mint alárendelt viszonyt megtartja".[21] Ez a helyzet például a pénzzel: „Enynyiben felelne meg az elvont gondolkodás menete, amely a legegyszerűbbtől emelkedik fel az összetettig, a valóságos történelmi folyamatnak." De Marx egyúttal arra is rámutat, hogy a gazdaságnak lehetnek olyan nagyon fejletlen formái, amelyekben mégis „a gazdaság legmagasabb formái, például a kooperáció, a munka fejlett megosztása stb. megvannak anélkül, hogy bármilyen pénz léteznék bennük, például Peruban".[22] Ha most szemügyre veszünk egy olyan középponti kategóriát, mint amilyen a munka, akkor ez a helyzet: „A munka egészen egyszerű kategóriának látszik. Ebben az általánosságban — mint általában vett munka — a képzete is ősrégi. Mégis, gazdaságilag ebben az egyszerűségben felfogva, a ‚munka' éppolyan modern kategória, mint azok a viszonyok, amelyek létrehozzák ezt az egyszerű elvonatkoztatást."[23] Ebből a tartalmas szövegből könnyen hozhatnánk fel még további példákat, de itt csak a módszertani végkövetkeztetést idézzük: „A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete. A kategóriák, amelyek viszonyait kifejezik, és tagozódásának megértése egyúttal betekintést nyújtanak mindazoknak a letűnt társadalmi formáknak a tagozódásába és termelési viszonyaiba, amelyeknek romjaiból és elemeiből felépült, s amelyeknek részben még le nem küzdött maradványai továbbtengődnek benne, és az, ami azokban tisztán jelzésszerűen volt meg, kialakult jelentéssé fejlődött

[21] Grundrisse, p. 23. — [K. Marx: Nyersfogalmazvány. MEM, 13. k., p. 168; vagy: MEM, 46/I. k., p. 28.]
[22] Ebd. — [Uo.]
[23] Ebd., p. 24. — [Uo., p. 169; vagy: 46/I. k., p. 29.]

stb. Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket viszont az alacsonyabbrendű állatfajoknál csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt ismerjük már. A polgári gazdaság ilymódon az antik stb. gazdaság kulcsát nyújtja."[24] Itt is megerősítve látjuk tehát azt, amit korábban kifejtettünk, az összfejlődés fő tendenciáinak ontológiai szükségszerűségét, amelynek egy post festum megismerés van mellérendelve.

Ebből két dolog következik. Először az, hogy noha racionálisan értendő meg ez a szükségszerűség, de csak post festum, tehát szigorúan el kell utasítani minden olyan racionalisztikus túlzást, amely a tisztán logikai szükségszerűségre vezet. Az antik társadalom létszükségszerűséggel alakul ki, és éppilyen létszükségszerűséggel váltja fel a feudalizmus stb., de nem lehet azt mondani, hogy a rabszolgatársadalomból logikusan-racionálisan „következik" a jobbágyság. Az ilyen post festum végrehajtott elemzésekből és megállapításokból természetesen más analóg fejlődésekre vonatkozóan is lehet következtetéseket levonni, ahogy általános jövőbeli tendenciákra is következtethetünk az eddig általánosan megismertekből. De azonnal meghamisítjuk ezt az ontológiai szükségszerűséget, ha logikailag megalapozott „történetfilozófiát" akarunk csinálni belőle. Másodszor is ez a létstruktúra csak – viszonylagos – totalitásokat alkotó konkrét mozgó komplexusok esetében lehetséges ontológiailag. Az „elemeknek" (egyedi kategóriáknak) a maguk teljességein kívül, amelyekben valóban szerepelnek, önmagukban véve nincs saját történetiségük. Amennyiben résztotalitások, — viszonylag — önállóan és öntörvényűen mozgó komplexusok, létük lezajlásának folyamata szintén történelmi. Ilyen minden egyes ember élete, vagy azoknak a képződményeknek, komplexusoknak stb. a létezése, amelyek valamely társadalmon belül viszonylag önálló létformákként alakulnak ki, mint például egy osztály fejlődése stb. Mivel azonban az itt működő önmozgás csak azzal a komplexussal kölcsönhatásban mehet végbe reálisan, amelyhez tartozik, ez az önállóság viszonylagos, a különböző strukturális és történelmi esetekben fölöttébb különböző jellegű. Ennek a helyzetnek a dialektikájával foglalkozunk még az egyenlőtlen fejlődés tárgyalásakor. Itt meg kell elégednünk ezzel az utalással.

Most még csak az a feladatunk, hogy néhány különösen pregnáns esetben vázoljuk a gazdaság általános törvényszerűségeinek viszonyát a társadalmi-történelmi lefolyás összfolyamatához. Ilyen pregnáns eset az, amit Marx valamely fejlődési szakasz „klasszikusságának" szokott nevezni. Talán a legpregnánsabb az a meghatározása, amely szerint a kapitalizmus angliai fejlődése: klasszikus. Marx itt világosan kimondja e meghatározás módszertani alapját. Fizikusokra hivatkozik, akik ott tanulmányozzák a természeti folyamatokat, ahol ezek „legjellegzetesebb formájukban és zavaró befolyásoktól legkevésbé elhomályosítva" jelennek meg, és ezt a gondolatot következetesen kiterjeszti, azt hangsúlyozva, hogy milyen fontos a kísérlet, amely segít megvalósítani „a folyamat tiszta lefolyását biztosító" feltételeket; mármost nyilvánvalóan a társadalmi lét lényegéhez tartozik, hogy elvileg, ontológiailag lehetetlen benne a természettudományos értelemben vett kísérletezés, a történelmiségnek, mint e lét alapjának és mozgásformájának specifikus uralma miatt. Ha most magában a valóságban akarják vizsgálni az általános gazdasági törvények lehető legtisztább működését, akkor meg kell találni azokat a tör-

[24] Ebd., p. 25. — [Uo. p. 171; vagy: 46/I. k. pp. 30—31.]

ténelmi fejlődésszakaszokat, amelyekben a körülmények különös kegye megteremti a társadalmi komplexusoknak és viszonylataiknak azokat az alakzatait, amelyek ezeket az általános törvényeket magas fokon, idegen tényezőktől zavartalanul kibontakoztatják. Ilyen megfontolásokból kiindulva mondja Marx Angliáról, hogy a kapitalista fejlődés „klasszikus hona mind ez ideig Anglia".[25] Ennél a meghatározásnál különösen hangsúlyoznunk kell a „mind ez ideig"-ben kifejeződő megszorítást. Arra utal, hogy valamely gazdasági fejlődési szakasz klasszikussága merőben történelmi jellegzetesség: a társadalmi szerkezetnek és fejlődésének egymáshoz képest különnemű tényezői véletlenül ilyen vagy olyan körülményeket és feltételeket idéznek elő. Ha itt a „véletlenül" kifejezést használjuk, akkor ismét emlékeztetnünk kell e kategória ontológiai, objektív és szigorúan okságilag determinált jellegére. Mivel működése főként társadalmi komplexusok viszonylatainak különneműségén alapul, érvényrejutásának módját csak post festum lehet szigorúan megokoltnak, szükségszerűnek és ésszerűnek felfogni. És a különnemű komplexusok kölcsönös vonatkozásában, amelyeknek súlya, átütő ereje, arányai stb. szakadatlan változásoknak vannak alávetve, az így létrejövő oksági kölcsönhatások éppúgy elvezethetnek a klasszikusságtól, mint ahogy előidézték ezt. Az ilyen tényállások történelmi jellege ezért főként abban fejeződik ki, hogy a klasszicitás nem képvisel „örök" típust, hanem egy meghatározott formációnak, sőt talán egyik meghatározott szakaszának lehető legtisztább megjelenésmódja. Tehát igaz ugyan, hogy Marx az angol fejlődést, múltját és jelenét mondja klasszikusnak, de ez korántsem zárja ki, hogy ma például jogos eljárás, ha az amerikai formát ismerjük el klasszikusnak.

Egy sokkal korábbi és kezdetlegesebb formációnak, az antik polisz létrejöttének és fejlődésének engelsi elemzése nagyon alkalmas arra, hogy még konkrétabban világítsa meg ezt a helyzetet. Engels Athént tekinti e formáció klasszikus megtestesülésének: „Athén kínálja a legtisztább, legklasszikusabb formát: az állam itt közvetlenül és túlnyomórészt azokból az osztálytörvényekből fakad, amelyek magán a nemzetségi társadalmon belül fejlődnek ki." Másutt pedig így fejti ki ezt a fejlődési formát: „Az állam keletkezése az athénieknél az általában vett államalkotás különösen tipikus mintája, mert egyrészt teljesen tisztán, külső vagy belső erőszaktétel beavatkozása nélkül megy végbe . . . és mert másrészt a formailag nagyon fejlett államot, a demokratikus köztársaságot közvetlenül a nemzetségi társadalomból bontja ki."[26] E fejletlen formáció lényegének megfelelően Engels azt hangsúlyozza, hogy az athéni állam belső társadalmi erők kölcsönhatásából jött létre, és nem, mint e kor legtöbb állama, külső hódítás és leigázás útján. Ezzel rögtön hangsúlyozza azt is, hogy ezen a fokon a meghatározó gazdasági-társadalmi erők kihatásaiban megnyilvánuló tisztán társadalmi immanencia még teljességgel a véletlenszerűszerencsés egyedi esetekhez tartozott. A gazdasági szerkezet, a gazdasági fejlődési tendenciák és lehetőségek álláspontjáról nézve arról az általános szemszögből már megvitatott kérdésről van szó, hogy mi a termelés viszonya az elosztáshoz abban a tág, általános értelemben, ahogyan Marx leírta. A klasz-

[25] Das Kapital [Id. kiad.] I., p. VI. — [MEW, Band 23., p. 12. — A tőke. I. k., MEM, 23. k., p. 6.]

[26] Ursprung [Id. kiad.], p. 165 und 110. [Fr. Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Kapitel IX. bzw. V. MEW, Band 21., pp. 164, 116. — Fr. Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. IX., ill. V. fejezet. MEM, 21. k., p. 149 és 107.]

szikus fejlődés tehát azon alapul, hogy vajon egy meghatározott terület termelőerői egy meghatározott fokon rendelkeznek-e azzal a belső erővel, hogy az elosztási viszonyokat szándékuknak megfelelően gazdaságilag elrendezzék, vagy külső, túlnyomórészt gazdaságon kívüli erőszakot kellett bekapcsolniuk ahhoz, hogy érvényesítsék a gazdaságilag szükségszerűvé vált állapotot. Világos, hogy a görög városállam esetében, amellyel Engels foglalkozik, az ilyen nem-klasszikus fejlődés leggyakoribb esete az idegen hódítás volt. Az ilyen tisztára belső erőket mozgósító fejlődés természetesen korántsem zárja ki az erőszak mindenféle alkalmazását; hiszen maga Engels is beszél arról, hogy milyen jelentőségük volt az osztályharcoknak Athén klasszikus fejlődésében, de minőségi különbség, hogy az erőszak a belső gazdasági erők által kormányzott fejlődés mozzanata és megvalósítási szerve-e, vagy pedig az elosztási viszonyok közvetlen átrétegzésének segítségével teljesen új feltételeket teremt a gazdaság számára. Jellemző, hogy Marx a „Tőké"-ben, ahol az angliai kapitalista fejlődést klasszikusnak mutatja, nem erőszakos keletkezésével, az eredeti tőkefelhalmozással, az elosztási viszonyok erőszakos átrétegzésével, a kapitalizmus számára nélkülözhetetlen „szabad" munkások előállításával kezdi meg elemzését, hanem csak azután tér rá erre a valódi genezisre, miután átfogóan kifejtette a klasszikusan megnyilvánuló gazdasági törvényszerűségeket, és eközben nem mulasztja el, hogy megjegyezze: „Amikor a dolgok a szokásos mederben folynak, a munkást rá lehet bízni a ‚termelés természeti törvényeire', azaz a tőkétől való függőségére, amely magukból a termelés feltételeiből ered, és amelyet e feltételek biztosítanak és tesznek örökössé. Másként van ez a tőkés termelés történelmi keletkezésénél."[27] Anglia mint a kapitalizmus klasszikus országa, csak az eredeti felhalmozás után és ennek következtében válik klasszikussá.

Ha helyesen akarjuk felfogni a klasszikus fejlődésnek ezt a marxi fogalmát, akkor itt is meg kell állapítanunk teljességgel értékmentes objektivitását. Egyszerűen azt a fejlődést nevezi Marx klasszikusnak, amelyben az ezt végső soron meghatározó gazdasági erők tisztábban, áttekinthetőbben, zavartalanabbul, egyenesvonalúbban stb. fejeződnek ki, mint másutt. Pusztán az athéni fejlődés ilyen értelemben vett klasszicitásából sohasem lehetne más poliszképződményekkel szembeni fölényét direkt módon „levezetni", annál kevésbé, mivel ilyen fölény ténylegesen csak bizonyos korokban, bizonyos területeken volt meg. Nem-klasszikusan létrejött képződmények éppolyan életképesek stb. lehetnek, mint a klasszikusan kialakultak, sőt némely tekintetben még felül is múlhatják ezeket. Ilyen értékmérőnek tehát a klasszikus és a nem-klasszikus ellentéte nem túl sokat ér. De annál többet ér a megismerés szempontjából, mint a viszonylag tisztán működő gazdasági törvényszerűségnek magában a valóságban adott „modell"-je. Marx az ilyen ismeretek lényegéről és határairól ezt mondja: „Az egyik nemzet tanulhat és tanuljon a másiktól. Egy társadalom, még ha nyomára jött is mozgása természeti törvényeinek — és e mű végső célja a modern társadalom gazdasági mozgástörvényeinek a feltárása —, természetes fejlődési fázisokat sem át nem ugorhat, sem rendeletileg el nem tüntethet. De megrövidítheti és enyhítheti a szülési fájdalmakat."[28] Ennek a marxi intelemnek, amelyet persze fölöttébb ritkán hasz-

[27] Das Kapital [Id. kiad.] I. p. 703. — [K. Marx: Das Kapital. Band I., VII. Abschnitt, 24. Kapitel. MEW, Band 23, p. 765. — K. Marx: A tőke, 1. k., VII. fejezet. A tőke felhalmozási folyamata, 24. Az úgynevezett eredeti felhalmozás. MEM, 23. k., p. 690.]

[28] Ebd., p. VIII. — [Ebd., MEW, Band 23., pp. 15—16. — Uo., MEM, 23. k., p. 9.]

nosítottak, nagy gyakorlati jelentősége van, és ha helyesen akarjuk követni, akkor éppen a klasszikusság sajátossága játszik fontos szerepet. Vegyünk egy olyan hevesen vitatott kérdést, mint amilyen a szocializmus fejlődése a Szovjetunióban. Ma már nem vitás, hogy ismételten, a legkülönbözőbb területeken, kétségbevonhatatlanul bebizonyította életképességét. De éppolyan biztos, hogy nem egy klasszikus fejlődés terméke volt. Amikor Marx a maga idejében abból indult ki, hogy a szocialista forradalom először a fejlett kapitalista országokban fog győzni, akkor ismét a termelés és az elosztás imént jelzett viszonyára gondolt. A szocializmusra való átmenet kétségtelenül ilyen tekintetben is fontos átrétegzésekkel járhat, de a magas fejlettségű kapitalista országokban a lakosság elosztása már megfelel egy fejlett társadalmi termelés követelményeinek, míg az elmaradott országok csak e folyamat elején vagy közepén állhatnak. Lenin, az ilyen felismeréseknek megfelelően, teljességgel tisztában volt azzal, hogy az oroszországi szocialista forradalomnak ebben a marxista értelemben nem lehetett klasszikus jellege. Amikor például „‚Baloldaliság', a kommunizmus gyermekbetegsége" című könyvében a szovjet forradalom nemzetközi jelentőségéről beszél, félreérthetetlen világossággal hangsúlyozza magának ennek a ténynek a nemzetközi súlyát és nem-klasszikus jellegének sok mozzanatát: „Természetesen nagyon súlyos hiba volna, ha eltúloznánk és forradalmunk néhány alapvonásán túlra kiterjesztenénk ezt az igazságot. Az is hiba volna, ha nem vennénk figyelembe, hogy a proletárforradalom győzelme után, még ha csak *egyetlen* előrehaladott országban következne is be, minden valószínűség szerint hirtelen fellendülésre kerül sor, és Oroszország kisvártatva nem példaszerű, hanem ismét visszamaradott ország lesz (a szocializmus és a szovjetrendszer értelmében)." Másutt visszatér ugyanerre a problémára, és ezt mondja: „. . . Oroszországban az 1917-es konkrét, történelmileg rendkívül sajátságos szituációban könnyű volt a szocialista forradalmat megkezdeni, viszont itt nehezebb lesz e forradalmat *folytatni* és végigvinni, mint az európai országokban."[29] E fejtegetéseknek nem lehet feladatuk, hogy akár csak jelzésszerűen-vázlatosan vázolják vagy akár bírálják a szovjet kormány egyes cselekedeteit. Csak arra kell utalnunk, hogy míg Lenin a hadikommunizmusban a körülmények által kikényszerített szükségrendszabályt látott, míg a NEP-et egy különös helyzet által előidézett átmeneti formának tekintette, addig Sztálin a szocialista fejlődés minden fajtája számára általános példaképszerűséget tulajdonított minden olyan kísérletének, amely egy kapitalisztikusan elmaradott ország lakosságának megoszlását akarta erőszakosan átrétegezni. Ezzel — ellentétben Leninnel — a Szovjetunióban lezajló fejlődést klasszikusnak nyilvánította. Így hát, ameddig ez a felfogás uralkodik, lehetetlenné vált, hogy a szovjet fejlődés fontos tapasztalatait elméletileg helyesen és ezért termékenyen hasznosítsák, mivel valamennyi lépés helyességét vagy helytelen voltát csak egy nem-klasszikus fejlődés keretein belül lehet megfelelően megítélni. A „klasszikusság" kinyilvánítása betemette ennek a szocializmus felé vezető, nemzetközileg oly jelentős útnak a vizsgálatát, és a belső reformokról szóló valamennyi vitát stb. vakvágányokra tolta.

Talán még fontosabb a marxizmus történetelmélete szempontjából a már említett egyenlőtlen fejlődés. A „Nyersfogalmazvány"-hoz írott bevezetésének

[29] Lenin, Sämtliche Werke, Band XXV. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1930] pp. 203 und 250. — [V. ö.: Werke, Band 31., Dietz, Berlin, 1959. pp. 5—6., und 49. — „Baloldaliság" — a kommunizmus gyermekbetegsége. Művek, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. pp. 5—6., és 52.]

végén található töredékes megjegyzéseiben Marx főként az „egyenlőtlen fejlődés"-sel foglalkozik, amely a gazdasági fejlődésnek és fontos társadalmi objektivációknak — a jognak és főként a művészetnek — a viszonyában mutatkozik meg. Rögtön hangsúlyoz itt egy olyan döntő ontológiai-módszertani mozzanatot, amelynek az ilyen problémák megvitatásakor a középpontban kell állnia: a haladás fogalmát. Ezt mondja: „Egyáltalán a haladás fogalmát nem szabad a szokásos elvonatkoztatásban felfogni."[30] Elsősorban arról van itt szó, hogy szakítani kell a túlontúl általános haladásfogalom elvontságával; ez a fogalom végső soron az abszolút módon általánosító ráció logikailag-ismeretelméletileg extrapoláló, racionalisztikus alkalmazása a történelmi lefolyásra. Megfigyelhettük már a lényeg és a jelenség tárgyalásakor, hogy az objektív gazdasági haladás, Marx felfogása szerint, miként idézhet elő konkrét szükségszerűséggel az emberi képességek általános kibontakozásában – persze ideiglenesen — visszaesést, torzulást stb. Itt is az egyenlőtlen fejlődés egyik fontos esetével van dolgunk, amelyet Marx módszertanilag csak implicite, nem pedig kifejezetten idetartozó problémaként tárgyalt. Itt is arról van szó, hogy az emberi képességek egyenlőtlenül fejlődnek, annak következtében, hogy a társadalmi lét kategóriái gazdasági okokból mind társadalmibbakká válnak. Közvetlenül itt mindig minőségi változásokról van szó: egy őskori vadász megfigyelőképessége közvetlenül össze sem hasonlítható egy mai kísérletező természetkutató megfigyelőképességével. Az elvonatkoztatóan elszigetelt részterületek vizsgálatakor a megfigyelőképesség növekedéseinek és csökkeneséseinek bonyolult szembenállásai derülnek ki, így hát egészen bizonyos, hogy minden egyes haladással egyidőben más tekintetben szükségképpen visszalépésekre kerül sor. A filozófiai romantikából kiinduló kultúrkritika többnyire ezekből a — kétségkívül meglevő — visszalépésekből szokott kiindulni, és az innen nyert mércékkel vitatja az általában vett haladás meglétét. Másrészt mindinkább kialakul egy vulgarizált-leegyszerűsítő haladáskoncepció, amely tisztára a fejlődés valamiféle már számszerűsített végeredményére támaszkodik (a termelőerők növekedésére, az ismeretek mennyiségi elterjedésére stb.), és ezen az alapon általános haladást nyilvánít ki. Mindkét esetben az összfolyamat — gyakran persze fontos — mozzanatait, de pusztán egyes mozzanatokat tágítanak ki egyedülálló kritériumokká; már csak ezért is szükségképpen elkerülik a kérdések magvát, sőt mindezeknek a módszereknek a nem-jogosulatlan bírálata is felkeltheti e kérdések megválaszolhatatlanságának látszatát.

Azt lehetne talán ezzel szemben felhozni, hogy itt pusztán a jelenség és a lényeg viszonyában megnyilvánuló ellentmondásossággal van dolgunk, amely nem tudja döntően befolyásolni a lényeg objektíve szükségszerű előrehaladását. Ez azonban felszínes ellenvetés volna, noha igaz, hogy — végső soron — a társadalmi lét ontológiai fejlődésvonala mindezeken az ellentmondásokon keresztül mégis érvényesül. Mivel azonban ez a haladás elválaszthatatlanul kapcsolódik az emberi képességek haladásához, a tisztára objektív, kategoriális haladás álláspontjáról sem lehet közömbös, hogy megfelelő vagy eltorzított jelenségvilágot hoz-e létre. De még ezzel sem intéztük el távolról sem a kérdést. Tudjuk: e lét lehető legfejlettebb társadalmisága felé tartó mozgás emberi akciókból tevődik össze, és noha az emberek egyes alternatív

[30] Grundrisse, p. 29. — [MEM, 13. k., p. 174; vagy: Nyersfogalmazvány, MEM 46/I. k., p. 34.]

döntései a teljesség folyamán nem vezetnek az egyénileg szándékolt eredményekre, ennek az együttesnek a végeredménye mégsem lehet teljesen független az ilyen egyedi aktusoktól. Ezt a viszonyt a maga általánosságában nagyon óvatosan kell megfogalmazni, mert az alternatív módon megalapozott egyedi aktusok és az összmozgás imént említett dinamikus viszonya a történelemben nagyon sokrétűnek bizonyul; ez a különböző formációkban és különösképpen különböző fejlődési és átmeneti szakaszaikban különböző. Itt természetesen még csak kísérletet sem tehetünk arra, hogy e viszony számtalan változatát akár csak jelezzük is. Elég, ha arra utalunk, hogy egyrészt a forradalmi átmeneti szituációkban az embercsoportok állásfoglalásainak (amelyek természetesen az egyedi döntések szintézisei) objektíve sokkal nyomósabb a jelentősége, mint valamely formáció nyugodt-konszolidált fejlődésének idején. Ebből természetszerűen következik, hogy forradalmi időkben az egyedi döntések társadalmi súlya is növekszik. Lenin helyesen írta le a történelem ilyen fordulópontjainak társadalmi lényegét: „Csak ha az *‚alsó rétegek'* nem *akarják* a régi rendet és a ‚felső rétegek' sem *tudnak* a *régi módon* élni — csak ekkor győzhet a forradalom."[31] Másrészt éppen az egyenlőtlen fejlődés álláspontjáról hozzá kell fűznünk ehhez, hogy nemcsak pontosan megkülönböztethetők minden forradalmi átalakulás objektív és szubjektív tényezői, hanem — ez a megkülönböztethetőség objektív alapja — e tényezők korántsem futnak szükségképpen párhuzamosan, hanem, bonyolult társadalmi meghatározásaiknak megfelelően, különböző irányaik, tempóik, intenzitásaik, tudatossági fokaik stb. lehetnek. Így hát ontológiailag jól megokolt tény, hogy adódhatnak olyan objektíve forradalmi szituációk, amelyek megoldatlanok maradnak, mert a szubjektív tényező érettsége nem megfelelő, mint ahogy lehetségesek olyan népfelkelések, amelyeknek nem felelnek meg objektív válságmozzanatok. Nem szorul részletes magyarázatra, hogy ez a tényállás az egyenlőtlen társadalmi-történelmi fejlődés fontos mozzanata. Gondoljunk csak a szubjektív tényező kétszeri kudarcára a modern Németországban (1848-ban és 1918-ban).

„Bevezetése" módszertani megjegyzéseiben Marx nem említi meg az imént jelzett problémát, ami azonban nem szól az ellen, hogy ez módszere szerint az egyenlőtlen fejlődés kérdéskomplexusához tartozik. Ott speciális, egyébként sohasem tárgyalt, a dialektikátlan beállítottság szemszögéből paradoxnak látszó tényállásokat helyezett a középpontba, és említés nélkül hagyta azt, amit magától értetődőnek látott.[32] Ugyanez a helyzet azzal a rövid utalással, amelyet most szándékozunk megtenni az általános gazdasági fejlődés egyenlőtlenségével kapcsolatban. Lapos közhely, hogy feltételei különbözőek a különböző országokban. Az egyenlőtlenség azonban a valóságban gyakran meglepő, sőt lenyűgözően forradalmasító szerepet játszik. Hogy egy túlontúl ismert példát idézzünk: gondoljunk csak arra, hogy Amerika felfedezése és az összes kereskedelmi útvonal ilymódon létrejött átrendeződése Európa egész gazdasági egyensúlyát forradalmian átalakította. Az itt a döntő, hogy a gazdaság fejlődése újból és újból, mondhatnánk: folyamatosan új helyzeteket teremt, ame-

[31] Lenin, Sämtliche Werke, Band XXV. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1930] p. 272 f. — [Vö.: Werke, Band 31., Dietz, Berlin, 1959. p. 71. — „Baloldaliság" — a kommunizmus gyermekbetegsége. IX. A „baloldali" kommunizmus Angliában. Művek, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. p. 75.]

[32] Ez a probléma, különösen Németországra vonatkoztatva, ismételten felbukkan Marx ifjúkori írásaiban, pl. MEGA, I. 1/1., p. 616. — [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. MEW, Band 1., p. 386. — A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. MEM, 1. k., p. 386.]

lyekben a résztvevő embercsoportok (a törzsektől egészen a nemzetekig) objektíve és szubjektíve egyaránt nagyon különböző képességekkel rendelkeznek e helyzetek megvalósítására, feldolgozására, elősegítésére stb. Ez szükségképpen újból és újból felborítja viszonylagos, nagyon gyakran igen kényes egyensúlyukat; az egyik felemelkedése és a másik bukása gyakran teljesen más külsőt kölcsönöz az összfejlődésnek.[33]

A gazdasági életnek ezek az elemi tényei, amelyeknek feltételei között sok minden szerepel, a földrajzi helyzettől[34] a lakosság benső megoszlásáig, s amelyeknek mozgalmassága vagy megmerevedése stb. döntő jelentőséget biztosíthat egy adott helyzet különböző mozzanatainak, már a társadalmiság, a gazdasági termelés keletkezése óta létszerűen megvannak. De mivel ez a tényállás lényegileg a társadalmi léthez tartozik, aktuálisan csak a természeti korlátok visszaszorulásával, a társadalmi struktúrának és mozgatóerőinek mind tisztábban társadalmivá válásával párhuzamosan valósul meg. Ez a tendencia a gazdasági területek valóságos gazdasági összefonódottságával együtt fokozódik. Róma és Kína egészen különböző gazdasági fejlődésen ment keresztül, mivel azonban szinte egyáltalán nem befolyásolták egymást, ezt a különbözőséget aligha sorolhatjuk az egyenlőtlen fejlődéshez, legfeljebb — hegeliánus módon — azt mondhatnánk, hogy az egyenlőtlen fejlődés akkoriban már magában véve megvolt, de nem valósíthatta meg tulajdonképpeni magáértvalóságát. Így hát az első valóban társadalmi termelés, a kapitalista, egyben az első alkalmas terület az egyenlőtlen fejlődés igazi kibontakozására is. Már csak azért is ez a helyzet, mert a gazdasági összekapcsoltság a mind nagyobb és gazdaságilag sokrétűbben strukturált területekből mind gazdagabb és egymásba fonódottabb gazdasági viszonylatok rendszerét alkotja meg, amelynek területén belül a helyi különbözőségek — mind pozitív, mind negatív értelemben — mind könnyebben és intenzívebben befolyásolhatják az összfejlődés irányát. Az egyenlőtlenségre törő tendencia erejét még tovább fokozza, hogy a gazdasági fejlődés tempójának ilyen különbözőségei újból és újból politikai-katonai területre csapnak át. Lenin tehát teljes joggal tekintette ezt a kérdést az imperialista korszakról adott elemzése középpontjának.[35] Az egyenlőtlen fejlődésben kifejeződik minden egyes komplexus tényezőinek és a komplexusok egymáshoz való viszonyának ontológiai különneműsége; minél fejlettebb, minél társadalmibb a gazdaság, annál erőteljesebben szorulnak háttérbe a természeti elemek különneműségei, s annál tisztábban fejlődnek a társadalmiság

[33] Magától értetődik, hogy az egyenlőtlenségnek mindezek a tényezői csak post festum érthetők meg racionálisan, de ez korántsem szünteti meg az egyenlőtlenséget. Japán a többi elmaradott országhoz képest meglepően gyorsan kapitalizálódott, és ez utólag könnyen megmagyarázható feudális szerkezetéből, szemben például Kína és India ázsiai termelési viszonyaival. De a megismerés szempontjából szükség volt erre az esetre, hogy megítélhessük a maga gazdasági ésszerűségében, milyen különösen kedvező a felbomló feudális társadalom a kapitalizmusra való átmenet számára.

[34] A földrajzi helyzet, magától értetődően, szintén természeti alap, de a történelmi fejlődés folyamán végső soron túlnyomórészt társadalmi meghatározássá válik. Lényegileg a termelőerők fejlődési szintje határozza meg például, hogy egy tenger elválaszt vagy összeköt-e két világot. Minél fejlettebbek a termelőerők, annál inkább szorulnak vissza itt is a természeti korlátok.

[35] Lenin, Sämtliche Werke. Band XIX. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1930] p. 200 f. — [Werke, Band 22., Dietz, Berlin, 1960. p. 300 u. f. — Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka, IX., Az imperializmus bírálata. Művek, 22. k., Szikra, Budapest, 1951. p. 306 és köv. — Összes Művek, 27. k., Kossuth Könyvkiadó [Budapest] 1971. p. 394 és köv.]

irányába. Ez a folyamat azonban csak a természetszerűséget szünteti meg, nem pedig magát a különneműségeket. Ezeknek az összáramlat egységében kell ugyan szintetizálódniuk — mégpedig minél erőteljesebben bontakoznak ki a társadalmi kategóriák, annál inkább —, de eredeti különnemű jellegük továbbra is megmarad ezen a szintézisen belül, és — az összfolyamat általános törvényszerűségein belül — egyenlőtlen fejlődési tendenciákat idéz elő. Ezek tehát magának a gazdaságnak a területén nem ellentétei az általános törvényszerűségnek, még kevésbé jelentik az összfolyamat történelmi „egyedülállóságát", sőt mi több: irracionalitását, hanem inkább ennek az összfolyamatnak szükségszerű, a társadalmi lét sajátosságából fakadó megjelenésmódjai.

Így valamivel közelebbről vizsgálhatjuk meg az egyenlőtlen fejlődés kérdéseit, amelyekkel maga Marx is foglalkozott módszertanilag. Elsősorban a művészetről van itt szó, de Marx azt is megemlíti, mégpedig különös nyomatékkal, mint „tulajdonképpeni nehéz pontot", „hogy a termelési viszonyok mint jogviszonyok hogyan indulnak egyenlőtlen fejlődésnek".[36] Sajnos ezekben a töredékes feljegyzésekben még csak jelzések sem találhatók arról, hogy miként képzelte el itt Marx a módszertani megoldást. Szerencsénkre Lassallenak a „Szerzett jogok rendszeré"-ről („System der erworbenen Rechte") írott levélbeli bírálatában ismét rátért erre a kérdésre, és Engels is hátrahagyott Conrad Schmidthez írott egyik levelében néhány idevágó megjegyzést. Az egyenlőtlen fejlődés lehetősége itt a kifejlett társadalmi munkamegosztás alapján jön létre. Mindaddig, ameddig az emberek társadalmi együttműködésének és együttélésének problémáit lényegileg az ős-erkölcs (Sitte) rendezi, mindaddig, ameddig ők maguk képesek még arra, hogy spontánul kialakuló és könnyen áttekinthető szükségleteiket különös apparátus nélkül rendezzék (család és házi rabszolgák, igazságszolgáltatás a közvetlen demokráciákban), fel sem merül az a probléma, hogy a jogi szféra önálló a gazdaságihoz képest. Csak a társadalmi szerkezet magasabb foka, az osztálydifferenciálódás és az osztályantagonizmus kialakulása teszi szükségszerűvé, hogy önálló szervezeteket, intézményeket stb. alkossanak az emberek egymás közti gazdasági, társadalmi stb. érintkezésének szabályozására. Mihelyt kialakulnak ilyen szférák, működésük saját teleológiai tételezéseiknek a terméke, amelyeket a társadalomnak (a benne mindenkor mérvadó rétegeknek) az elemi életfeltételei határoznak ugyan meg, de, éppen ezért, szükségképpen különneműek hozzájuk képest. Ebben társadalmi szempontból semmi új sincs; a munka elemzésekor részletesen fogunk foglalkozni azokkal az ontológiailag szükségszerű különneműségekkel, amelyek minden teleológiai tételezésben, már a cél és az eszköz között is, szükségképpen megvannak. A társadalomnak mint konkrét totalitásnak a szintjén hasonló, de még bonyolultabb szerkezetű viszony áll fenn gazdaság és jog között. Mindenekelőtt a különneműség még kiélezettebb. Ezúttal ugyanis nem csupán egy és ugyanazon teleológiai tételezésen belüli különneműségről van szó, hanem két különböző teleológiai tételezési rendszer különneműségéről is. Hiszen a jog még jellegzetesebb módon tételezés, mint a gazdaság szférája és aktusai, mivel csak viszonylag fejlett társadalomban jön létre az uralmi viszonyok tudatosan rendszeres rögzítése, az emberek gazdasági érintkezésének szabályozása végett stb. Már ebből is következik, hogy e teleológiai tételezés kiindulópontja a gazdaságihoz képest szükségképpen radikálisan

[36] Grundrisse, p. 30. — [MEM, 13. k., p. 174.; vagy: Nyersfogalmazvány, Bevezetés, MEM, 46/I. k., pp. 34—35.]

különnemű jellegű. A gazdasággal ellentétben egyáltalán nem anyagilag új dolgok létrehozására törekszik, hanem ellenkezőleg, ezt az egész világot létezőnek feltételezi, és olyan kötelező elrendezési elveket próbál ebbe a világba beépíteni, amilyeneket a gazdaság a maga immanens spontaneitásából nem bontakoztathatott volna ki.

Itt sem lehet feladatunk, hogy e két társadalmi tételezési mód különneműségét konkrétan kifejtsük. A gazdasági formációk és az általuk létrehívott jogrendszerek olyan nagymértékben különböznek egymástól, hogy e probléma túl messzire vezetne kérdésfeltevésünktől. Csak általánosságában akartuk kimutatni ezt a különneműséget, hogy így jobban megérthessük ezen a területen az egyenlőtlen fejlődés marxi felfogását. Marx a Lassalle-nak írott említett levélben mindenekelőtt arra mutat rá, hogy „bizonyos tulajdonviszonyok *jogi* elképzelése, bármennyire belőlük nő is ki, másrészt ismét csak nem vág és nem is vághat ezekkel egybe".[37] Eddigi megjegyzéseink rámutattak már arra, hogy valamely egybevágóság Marx által hangsúlyozott lehetetlenségét nem szabad ismeretelméleti értelemben felfognunk. Hiszen ilyen megközelítés esetén az inkongruencia puszta hiányosság volna, és megállapítása egyben felszólítás volna arra, hogy találjuk meg vagy állítsuk elő a képzetek kongruenciáját; Marx ellenben olyan társadalomontológiai szituációra gondol, amelyben elvileg lehetetlen az ilyen egybevágóság, mivel ez a szituáció az általános társadalmi gyakorlat megjelenésmódja, amely éppen az ilyen inkongruencia alapján tud csak egyáltalán — jól vagy rosszul, mikor hogyan — működni. Marx innen egyenesen átmegy az egyenlőtlen fejlődésre. Megmutatja ugyanis, hogy a történelmi fejlődés kontinuitásának folyamán azok a kísérletek, amelyek valami jogi jelenséget akartak gondolatilag megragadni és a gyakorlatba átültetni, újból és újból a régebbi korok intézményeihez és ezek értelmezéseihez nyúltak vissza, és nem is tehettek mást. Ezeket azonban olyan módon fogadták be és alkalmazták, amely semmiképp sem felel meg a hagyomány eredeti értelmének, s amely eredménynek tünteti fel e hagyomány félreértését. Ezért mondja Marx látszólag paradox módon Lassalle-lal szemben: „Bebizonyítottad, hogy a római végrendelet elsajátítása eredetileg ... félreértésen alapul. De ebből korántsem következik, hogy a végrendelet a maga *modern* formájában ... a *félreértett* római végrendelet. Ebben az esetben azt lehetne mondani, hogy valamely régebbi korszak minden vívmánya, amelyet egy későbbi korszak elsajátít ... a *félreértett régi*... Éppen a félreértett forma az általános és a társadalom bizonyos fejlődési fokán általános use-ra alkalmazható."[38] Itt még világosabb, hogy a félreértést éppoly kevéssé szabad ismeretelméletileg értelmezni, mint korábban az inkongruenciát. Mindenkor egy meghatározott társadalmi szükségletről és ennek szándékoltan mindenkor optimális kielégítéséről van szó, olyan teleológiai tételezés segítségével, amelynek feltételeit imént vázoltuk. Ez a tételezés még fokozottabban alternatív megalapozottságú, mint a gazdasági aktusok, mivel a cél és az eszköz itt még

[37] Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx. [F. Lassalle: Nachgelassene Briefe und Schriften (hrsg. von G. Meyer). Deutsche Verlagsanstalt] Stuttgart—Berlin, 1922. Band III., p. 375. — [Marx an Ferdinand Lassalle, 22. Juli. 1861. MEW, Band 30., p. 614] — Engels' Brief vgl. Marx/Engels, Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: W. V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau—Leningrad, 1934] p. 380. — [Engels an Conrad Schmidt am 27. Oktober 1890. MEW, Band 37., pp. 488—495 (különösen p. 491). — Engels levele C. Schmidthez, 1890. október 27-én. Marx/Engels, Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. pp. 494—501.]

[38] Ebd. — [Marx an Ferd. Lassalle. MEW, Band 30., pp. 614—615.]

viszonylag sincs a maga anyagi közvetlenségében adva, és mivel gyakorlativá válásához egy sajátos egynemű közeg megalkotása szükséges, mert csak ennek alapján lehet eleget tenni a társadalmi megbízatásnak.

Ebből továbbá az következik — és ez még inkább kiélezi ezt a helyzetet —, hogy a társadalmi megbízatás rendszerint olyan beteljesedési rendszert követel, amelynek kritériumai, legalábbis formálisan, nem vehetők magából a megbízatásból, sem ennek anyagi alapjaiból, hanem saját, benső, immanens beteljesedési kritériumokkal kell rendelkeznie. Ez a mi esetünkben azt jelenti, hogy az emberek társadalmi érintkezésének jogi rendjéhez az előírások stb. specifikus, jogilag egyneműsített gondolati rendszerére van szükség, amelynek elvi felépítése a képzeletvilágnak és a gazdasági valóságnak Marx által megállapított „inkongruenciáján" alapul. Ebben szintén a társadalmi fejlődés egyik alapvető szerkezeti ténye fejeződik ki, amelyet a munka tárgyalásakor legegyszerűbb és legelemibb meghatározásaiban fogunk elemezni: valamely teleológiai tételezés eszközei — megszabott határok között, amelyeket mindjárt meghúzunk — saját, immanens dialektikus összefüggéssel rendelkeznek, és ennek benső beteljesedése egyik legfontosabb mozzanata annak, hogy a tételezés megvalósításában sikeresen tevékenykedhetnek. A társadalmi élet legkülönfélébb eszközeinek és közvetítéseinek tehát olyanoknak kell lenniük, hogy kialakítsák magukban ezt az immanens beteljesedést, amely a jog területén is formális-egyneműsítő jellegű. Mindazonáltal ez — bármilyen fontos is szerepe az összfolyamatban, és bármilyen fontos ezért adekvát megértése is — a reális tényállásnak csak egyik oldala. Éppilyen biztos ugyanis, hogy nem minden immanens beteljesedés érheti el a társadalmi hatékonyságnak ugyanazt a fokát. Az ilyen rendezési szisztéma formális zártsága inkongruens viszonyban áll ugyan a rendezendő anyaggal mint ennek visszatükröződése, mégis bizonyos időszerűen lényeges mozzanatait gondolatilag és gyakorlatilag helyesen kell megragadnia ahhoz, hogy egyáltalán gyakorolhassa rendező funkcióját. Ez a kritérium két különnemű mozzanatot egyesít magában, nevezetesen egy anyagszerűen materialista és egy teleologikus mozzanatot. A munkánál ez a technológiai és a gazdasági mozzanatok szükségszerű egyesüléseként jelenik meg, a jogban pedig mint a jogszolgáltatás politikai-társadalmi célkitűzéséhez való viszonyban rejlő immanens jogi koherencia és következetesség. Ebben a teleológiai tételezésben már az is gondolati szakadásra vezet, amit gyakran a jog-keletkezés és jogrendszer dualitásának fogalmaznak meg, azzal a csattanóval, hogy a jog létrejötte nem jogi jellegű. Ez a szakadás olyan erőteljesnek látszik, hogy a jogi formalizmus jelentős képviselője, Kelsen, a törvényhozást alkalomadtán egyenesen „misztériumnak" nevezte.[39] Ehhez járul még, hogy

[39] H. Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre [J. C. B. Mohr, Tübingen] 1911. p. 411. [Vö.: Hans Kelsen: „Az államelmélet alapvonalai" c. rövid összefoglalással. Ford.: Moór Gyula. Szegedi Tudományos Könyvtár, III. k., Szeged, 1927. p. 10.] — Ezt az inkongruenciát, amely természetszerűleg az olyan szélsőséges esetekben mutatkozik meg a legvilágosabban, mint amilyenek a forradalmak, Kant kevésbé paradox módon úgy fejezi ki, hogy a forradalom minden fennálló jogszerűséget tagad ugyan, de a győzelmes forradalmaknak teljes jogi érvényességre lehet és kell igényt tartaniuk (Kant: Die Metaphysik der Sitten [Das Staatrecht, §. 49] Philosophische Bibliothek, [F. Meiner], Leipzig, 1907. pp. 144 u. f.). — Nem tartozik ide, hogy ezt a modern jogfelfogást hosszú időn át megelőzte az úgynevezett ellenállási jog, amelynek utórezgései még Fichténél, sőt Lassalle-nál is megtalálhatók. A jog genezisében és érvényességében megnyilatkozó társadalmi dualitást és különneműséget ez csak megjelenésében változtatja meg, nem pedig ontológiai lényegében, annál is inkább, mivel ez az ellentmondás magában az ellenállási jogban is jogi külsőt ölt, persze más formákban, mint a modern jogban.

a jog-keletkezés teleológiai tételezése szükségképpen különnemű társadalmi erők (az osztályok) harcának eredménye, akár végsőkig vívják ezt a harcot, akár osztálykompromisszumot kötnek.

Ha most visszatérünk a Marx által idézett, történelmileg fölöttébb fontos esetre, az aktualizáltan elfogadott régi problémájára, akkor világosan láthatjuk, hogy szükségképpen milyen bonyolult belső „előtörténete" van minden ilyen tételezésnek, mennyi alternatívára kell — különböző szinteken — választ adni, mielőtt egy egységes-egynemű működésre szánt jogrendszer megvalósítható. Csak ebből a helyzetből érthető meg a maga társadalmi jelentőségében a múltra való visszanyúlás Marx által tárgyalt esete, és az úgynevezett félreértés marxi felfogása. A múlt átértelmezését elsődlegesen a jelen szükségletei váltják ki; az ismeretszerűen objektív azonosság vagy konvergencia semmiképp sem lehet a kiválasztás vagy elutasítás döntő indítéka, hanem ez az indíték a konkrét, meglevő körülmények közti időszerű alkalmazhatóság a konkrét társadalmi érdekek harcában résztvevő egyik tényező nézőpontjából. Hogy tehát egy ilyen folyamat magának a gazdaságnak a fejlődéséhez képest szükségképpen egyenlőtlen úton megy végbe, az a társadalmi fejlődés szerkezeti alapjainak szükségszerű következménye. A történeti folyamat megengedhetetlen logicisztikus racionalizálásával és egységesítésével szükségképpen szembe kellett állítani az ilyen egyenlőtlenséget, de egyúttal állást kell foglalnunk minden olyan felfogás ellen is, amely ezért — empirisztikusan vagy irracionalisztikusan — tagad minden törvényszerűséget. Az egyenlőtlen fejlődés, a különnemű tényezők bonyolult szintézisei ellenére — ontológiai értelemben — mégis törvényszerű. Ezen a sajátos törvényszerűségen, az összfolyamatra vonatkoztatva, mit sem változtat, hogy egyes alternatív döntések esetleg egyszerűen hamisak vagy ártanak a fejlődésnek.[40] A fejlődés egyenlőtlensége „csupán" annyit jelent, hogy a társadalmi lét mozgásának általános irányvonala, minden kategória, vonatkozás és viszony növekvő társadalmisága nem bontakozhat ki egyenesvonalúan, valamiféle racionális „logikának" megfelelően, hanem részint csak kerülőutakon (még zsákutcákat is maga mögött hagyva), részint pedig úgy, hogy az egyes komplexusok, amelyeknek egyesült mozgása az összfolyamatot alkotja, egymással szükségképpen a meg-nemfelelés ilyen viszonyában vannak. De ezek a törvényszerű összfejlődés általános vonalától való eltérések kivétel nélkül ontológiailag szükségszerű tényállásokon alapulnak. Ha ezeket megfelelően vizsgálják és feltárják, akkor minden egyes ilyen eltérés törvényszerűsége és szükségszerűsége napvilágra bukkan. Korábban idéztük már Marx döntő módszertani intelmét az ilyen elemzésekre vonatkozóan: „A nehézség csak ezeknek az ellentmondásoknak az általános felfogásában áll. Mihelyt specifikáljuk, már meg is magyaráztuk őket."[41]

A második probléma, amelyet Marx itt mint egyenlőtlen fejlődést tárgyal, a művészet. Ha hűek akarunk lenni a felfogásához, akkor rögtön hangsúlyoznunk kell: az egyenlőtlenség feltételei minőségileg és radikálisan különböznek

[40] Korábban idézett levelében Engels utal arra, hogy minden állami döntésben van ilyen lehetőség a gazdaságot illetően, és helyesen mutatja meg, hogy esetlegesen hibás döntések nagy károkat okozhatnak, amelyek azonban mégsem képesek arra, hogy a gazdasági fejlődés fővonalát döntően megváltoztassák. — Ausgewählte Briefe [Id. kiad.] p. 379. [Engels an Conrad Schmidt, am 27. Oktober 1890. MEW. Band 37. p. 490.— Engels C. Schmidthez. 1890. október 27-én. Marx/Engels, Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. pp. 494—501.]

[41] Grundrisse, p. 30 [MEM, 13. k., p. 175 alapján. Lásd még: Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 35.]

az eddig elemzett jognál található egyenlőtlenségektől. Ez a megállapítás teljességgel megfelel Marx imént másodszor idézett módszertani utalásának. Itt ismét azokat a társadalmi tényezőket kell konkrétan kidolgozni, amelyek a művészet fejlődésének különös jelenségét mint egyenlőtlent határozzák meg. Marx a most vizsgált töredékes feljegyzésekben annak a társadalomnak a konkrét sajátosságából indul ki, amelynek talaján az éppen vizsgált műalkotás létrejön. Itt azonnal — mondhatnánk: eleve — szakít két olyan előítélettel, amely úgynevezett követőinél módszerének állandó kompromittálására vezetett: először azzal a nézettel, mintha a műalkotás genezise — hiszen a műalkotás a felépítményhez tartozik — egyszerűen és közvetlenül levezethető volna a gazdasági alapból. Marx ezzel szemben, itt természetesen szándékosan fölöttébb lerövidített módon, az össztársadalomból indul ki, az ideológiai tendenciákat is ideértve, sőt ezek Homérosz idézett példájában különösen nyomatékos hangsúlyt kapnak, mivel Homérosz művészetét Marx elválaszthatatlan kapcsolatba hozza a görög mitológiával, és nyomatékosan hangsúlyozza, hogy Homérosz művei más mitológia történelmi miliőjében vagy akár egy más mitológiai korszakban nem jöhettek volna létre. Marxon kívül bárki másnak azt vetnék minden bizonnyal szemére a vulgarizátorok, hogy elhanyagolta a gazdasági alapot. De Marxról nyilván elhiszik, hogy a „mitologizáló viszonylatok" társadalmi létét a kor gazdasági struktúrája által meghatározottnak fogta fel. Marx azonban sokkal többre gondol, mint hogy csupán védekezzen a vulgarizálás ellen. A művészetet egyrészt a társadalmi viszonyok totalitására vonatkoztatja, másrészt látja, hogy egy műalkotás, egy művész, egy műfaj intenciója nem irányulhat minden társadalmi viszony extenzív totalitására, hanem itt objektív szükségszerűséggel választás történik, amennyiben a totalitás meghatározott mozzanatai uralkodó jelentőségűek egy meghatározott művészi tételezés szempontjából, így Homérosznál uralkodó jelentőségű a görög mitológia meghatározott formája.

Másodszor a genezis felmutatásakor nem az alap és a felépítmény (itt: művészet) közti oksági kapcsolatról van szó. Az okozati összefüggés természetesen mindig megvan, de a genezis marxista fogalma szempontjából döntő jelentőségű, hogy vajon kedvező vagy kedvezőtlen volt-e a meghatározottságnak ez a módja valamely művészet létrejöttének szempontjából.[42] A most vizsgált vázlatban Marx közvetlenül az egyenlőtlen fejlődést veszi célba. Általánosan ismert és elismert tényből indul ki: „A művészet esetében ismeretes, hogy meghatározott virágzási korszakai korántsem állnak arányban a társadalom általános fejlődésével, tehát a társadalom szervezetének anyagi alapzatával, mintegy csontvázával sem." Homéroszra és Shakespeare-re is utalva megállapítja, „hogy a művészet területén belül még bizonyos jelentős megformálások is a művészi fejlődésnek csak fejletlen fokán lehetségesek". És így fejezi be fejtegetéseit: „Ha ez a helyzet magának a művészetnek a területén belül a különböző műfajok viszonyában, akkor már kevésbé feltűnő, hogy ez a helyzet a művészet egész területének a társadalom általános fejlődéséhez való viszonyában is."[43] Ebből következik a már kétszer idézett tétel e kérdés

[42] Vgl. Theorien über den Mehrwert [Aus dem nachgelassenen Manuskript „Zur Kritik der Politischen Ökonomie" von Karl Marx herausgegeben von Karl Kautsky] I., 3. Auflage. [J. H. W. Dietz] Stuttgart, 1919. p. 382. — [MEW, Band 26/1. p. 257. — K. Marx: Értéktöbblet-elméletek, Első rész. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1958. p. 249.]

[43] Grundrisse, p. 30. [MEM, 13. k., p. 175 alapján. Lásd még: Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM 46/1. k., p. 35.]

általános megragadásának problematikájáról, a specifikáció általános termékenységéről.

Az egyenlőtlen fejlődés tehát Marx szemében kétségtelen tény, és a tudománynak az a feladata, hogy feltételeit, okait stb. tisztázza. Általános módszertani szempontból Marx már ezekben a töredékes feljegyzéseiben is megtette az első döntő lépést, mivel — a társadalom teljes totalitásának keretén belül — utal arra, hogy minden egyes műfaj, különös sajátossága következtében, különös viszonyban áll e totalitás meghatározott mozzanataival, amelynek formái és tartalmai konkrétan és döntően befolyásolják különös fejlődését. Ismételjük: ez csak a társadalmi fejlődésnek, mindenkori stádiumának, mindenkori uralkodó tendenciáinak stb. általános keretei között játszódhat le. De mivel mindezeknél a mozzanatoknál és különösképpen azoknál, amelyekkel az illető műfaj speciális és bensőséges kapcsolatban van, benső szükségszerűséggel felmerül kedvező vagy kedvezőtlen voltuk kérdése, a művészet puszta létezésével egyidejűleg adva van fejlődésének egyenlőtlensége is. Ebből a szempontból a jelenség konkrét magyarázatán túlmenően is jelentős módszertanilag, hogy Marx a görög mitológiát a homéroszi eposzok létrejöttének szempontjából döntő tényezőnek mondta. Ezzel ugyanis jellemezte azt a specifikus társadalmi jelenséget, amelynek megléte vagy hiánya, tartalma és formája mind az eposz létrejöttének, mind pedig fejlődésének szempontjából döntően jelentős, mint a társadalmi környezet kedvező vagy kedvezőtlen volta. (Gondoljunk a mitológia szerepére Vergiliusnál és a későbbi műeposzban, valamint például a Kelet epikus jellegű költeményeire.) Marxnak ez a módszertani ösztönzése sajnos kevés visszhangra talált követőinek körében; még Plehanov vagy Mehring is túlnyomórészt elvont szociológiai szempontból tárgyalta a művészet jelenségeit, és a sztálinizmusban tisztán mechanikus egyenlősdi jön létre, és teljes közöny mutatkozik a műfajok önálló és egyenlőtlen fejlődése iránt. Módszertani okokból kell emlékeztessek itt a saját munkámra: megpróbáltam például kimutatni, hogy miként vezetett, a Marx által itt jelzett okokból, ugyanaz a kapitalista fejlődés a zene addig sohasem ismert fellendülésére, míg az építőművészet számára egy folyvást súlyosbodó, mind nehezebben megoldható problematika forrásává vált.[44]

A társadalmi lét ontológiai lényegéhez tartozik, hogy minden benne fellépő irányzat, tendencia stb. egyéni, alternatív jellegű aktusokból áll össze. A művészetben, ahol tekintetbe jövő objektivációinak túlnyomó többsége már közvetlenül egyéni aktusok terméke, ez az általános struktúra szükségképpen specifikus jelentőségre jut, vagyis az egyenlőtlen fejlődés törvénye itt még mélyebben és döntőbben avatkozik bele magukba az egyedi aktusokba. Ennek a jelenségnek az általános ontológiai alapja ismert és elismert. Már Hegel is megvizsgálta azt a tényt, hogy az emberek cselekedetei más eredményre vezetnek, mint amit szubjektíve célul tűztek maguk elé, hogy tehát — nagyon durva általánosságban — az emberek rendszerint hamis tudattal csinálják a történelmüket. A marxizmus fejlődése folyamán ezt a megállapítást lényegileg polemikus politikai eszközzé redukálták: segítségével leplezték le az ellenfelet, túlnyomórészt ismeretelméleti megalapozottsággal megbírálva őt, amiért ideológiája nem fedi tetteit. Nem akarunk itt behatóan foglalkozni azzal, hogy mikor, hol és mennyiben felel meg ez a gyakorlat Marx tulajdon-

[44] G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen. Luchterhand, Neuwied—Berlin, 1963. 2. Halbband, pp. 375 ff. und 448 ff. [Az esztétikum sajátossága, II. k., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. pp. 348 és köv., és 416 és köv.]

képpeni koncepciójának, csak arra utalunk itt ismét, hogy ő maga sohasem csupán ismeretelméletileg, hanem mindig ontológiailag vizsgálta ezt a kérdést. Ebből következik, hogy nemcsak az ilyen meg-nem-felelések negatív következményeit leplezte le kritikailag — ezt nagyon gyakran megcselekedte —, hanem olyan fontos esetekre is utalt, amelyekben világtörténetileg szükséges és ezért termékeny ideológiai „öncsalások" is adódtak, amelyek az embereket számukra különben elérhetetlen nagy tettekhez segíthették.[45]

Igaz ugyan, hogy a most vizsgált jelenségnek az általános „hamis tudat" az ontológiai alapja, de lényegesen meghaladja ezt. Itt ugyanis azon múlik minden, hogy valamely művész, aki osztja kora, nemzete és osztálya „hamis tudatát", bizonyos körülmények között, amikor művészi gyakorlata szembesül a valósággal, kitörhet előítéleteinek világából, és a valóságot igazi és mély sajátosságának megfelelően, helyesen ragadhatja meg; természetesen: csak megteheti ezt bizonyos körülmények között, de nem kell megtennie. Marx már fiatal korában megfigyelte ezt a jelenséget. Eugène Sue-t bírálva rátér regényének egyik sikeres alakjára és ezt mondja: Sue „felülemelkedett szűk világnézete látóhatárán. Arculcsapta a burzsoázia előítéleteit".[46] Évtizedekkel később Engels részletesebben és pontosabban fogalmazza meg ezt az ideologikus viszonyt Mary Harknessnek írott levelében: „A realizmus, amelyről én beszélek, még a szerző nézetei ellenére is megnyilatkozhat." És miután Balzacnál elemezte ezt a jelenséget, így foglalja össze nézeteit: „hogy Balzac ilymódon saját osztályrokonszenve és politikai elfogultsága ellen kényszerült cselekedni, hogy kedves nemesei bukásának szükségszerűségét *látta*, s őket különb sorsra érdemtelen embereknek festi, és hogy a jövő igazi embereit ott *látta*, ahol az akkori időkben kizárólag találhatók voltak — ezt a realizmus egyik legnagyobb diadalának és az öreg Balzac egyik legnagyszerűbb vonásának tekintem."[47]

Itt nem foglalkozhatunk behatóbban azzal, hogy mi ennek a megállapításnak a jelentősége a művészetnek és történetének a megértése szempontjából. Különböző tanulmányokban próbáltam ezt alkalmazni és konkretizálni. Arra sem kell sok szót vesztegetni, hogy a „sztálinizmus monolitikus ideológiája" számára a művészetek egyenlőtlen fejlődésének egész marxi elmélete az undor tárgya volt és maradt. De lényeges problémánk szempontjából még röviden meg kell jegyeznünk, hogy ez dialektikus értelemben jelentősen konkretizálja és elmélyíti Marx helyes felfogását arról, hogy valamely korszak kedvező vagy kedvezőtlen a művészet (és bizonyos műfajok) számára. Megmutatkozik ugyanis, hogy ezen belül — bármilyen pontosan differenciálják is a korszak kedvező vagy kedvezőtlen voltát az egyes műfajok vonatkozásában — a művészet és

[45] Brumaire [K. Marx: Der achtzehnte Brumaire, id. kiad.], p. 21 f. — [K. Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. MEW, Band 8., p. 115 f. — Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM, 8. k., p. 105 és köv.]

[46] MEGA, I. 3., p. 348. — [Marx/Engels: Die heilige Familie. VIII. Kapitel, b.) Fleur de Marie. MEW, Band 2., p. 181. — Marx/Engels: A szent család. VIII/b. MEM, 2. k., p. 169.]

[47] Marx/Engels, Über Kunst und Literatur (herausgegeben von M. Lifschitz). [Henschel] Berlin, 1948. p. 105 f. [Vgl.: Engels an Margaret Harkness, Anfang April, 1888. MEW, Band 37., pp. 43—44. — Marx/Engels, Művészetről, irodalomról. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1966. p. 162. — Lásd még: Marx/Engels, Művészet, irodalom. [Kiválasztotta és elrendezte M. A. Lifsic.] Ford.: Gáspár Endre. Lukács György előszavával. Szikra, Budapest, 1946. Engels levele Margaret Harknesshez 1888 április elejéről. Eredetije angol. pp. 59—61. — Marx/Engels, Válogatott Művek, 2. k., Kossuth Könyvkiadó [Budapest] 1963. p. 472.]

az egyes művészek számára még adódhatnak, és valóban adódnak is további egyéni alternatívák. Így az egyenlőtlen fejlődés magasabb dialektikus szinten jelenik meg, mivel kedvezőtlen korszakban is létrejöhetnek jelentős műalkotások. Ez persze nem szünteti meg magának a kedvezőtlenségnek a tényét — az ilyen kísérlet vulgarizáló egyszerűsítésekre vezetne —, hanem csak arra derít fényt, hogy az egyenlőtlen fejlődésen belül további fejlődés lehetséges, magasabb hatványon. (Ebből természetszerűleg következik, hogy a körülmények kedvező volta nem biztosíthatja a művészet felvirágzását.)

Bármilyen töredékes is ez a fejtegetés — töredékesnek is kell lennie, ha nem akar alkalmatlanul elébe vágni azoknak a kérdéseknek, amelyeket csak művünk második részében, sőt csak az etikában tárgyalhatunk megfelelően —, nem zárhatjuk le anélkül, hogy legalább fel ne vessük a társadalmi lét általános fejlődésének egyik ontológiai problémáját, amelyben kifejezésre jut mind társadalmiságának, mind pedig az ebben rejlő objektív haladásnak egy új oldala: az emberi nem problémájára utalunk. Marx már fiatal korában elutasította a Feuerbach-féle statikus-természetszerű értelmezést, amely kizárja a totalitás szemléletét. Hatodik Feuerbach-tézisében azt írja, hogy Feuerbach hamis alapkoncepciója miatt kénytelen „1. elvonatkoztatni a történelmi lefolyástól, a vallásos lelkületet magáértvalóan rögzíteni és egy elvont — *elszigetelt* — emberi egyént feltételezni; 2. a lényeg ezért csak mint ‚emberi nem', mint belső, néma, a sok egyént *természetileg* összekapcsoló általánosság fogható fel."[48] A Feuerbachnál létrejövő hamis végletek tehát egyrészt az elszigetelt, elvont egyén, másrészt az emberi nem természeti némasága.

Ezzel ismét a társadalmi lét sajátosságának középpontjában találjuk magunkat. Közhely, hogy a szerves élet nemeket hoz létre. Végső soron csak nemeket termel ki, mert a nemeket reálisan és közvetlenül megvalósító egyedi példányok keletkeznek és elmúlnak, és csak a nem őrzi meg magát állandónak ebben a változásban — már ameddig önmagát megőrzi. Az egyedi példány és a nem között eközben létrejövő viszony tisztára természeti, teljesen független minden tudattól, minden tudatszerű objektivációtól: a nem az egyedi példányokban valósul meg, és ezek a nemet valósítják meg életfolyamatukban. Magától értetődik, hogy a nemnek nem lehet tudata; éppígy magától értetődik, hogy a természeti egyedi példányban nem alakulhat ki nembeli tudat. Mégpedig nem azért, mert a magasabbrendű állatoknak nincs tudatuk; ezt a tapasztalat és a tudomány régóta megcáfolta. Inkább azért van ez így, mert életének valódi termelése és újratermelése nem teremt számára olyan viszonylatokat, amelyekben és amelyek segítségével objektíve kifejeződhetne a példány és a nem kettős egysége. Világos, hogy ez a döntő mozzanat csak a munka lehet, természetesen mindazokkal a következményeivel együtt, amelyeket az embereknek környezetükkel, a természettel és embertársaikkal kapcsolatos magatartásukban előidéz. A fiatal Marx ismételten kifejti ezt a különbséget az állat és az ember között, és mindig a munkából és következményeiből indul ki. Így például a „Német ideológiá"-ban rámutat arra, hogy a nyelv az emberek egymás közti érintkezésének szükségletéből jött létre, és ezt mondja az állatról: „Ahol viszony létezik, ott az számomra létezik, az állat nem ‚*viszonyul*' semmihez és egyáltalán nem viszonyul. Az állat számára másokhoz való vi-

[48] MEGA, I. 5., p. 535. — [MEW, Band 3., p. 7. — Tézisek Feuerbachról 6. MEM, 3. k., p. 9.]

szonya nem viszonyként létezik."[49] A „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban, ahol az emberek közti csere következményeit vizsgálja, rámutat arra, hogy csak ezáltal válik az emberek különbözősége a társadalmi érintkezés fontos és értékes mozzanatává. Ezzel szemben az állatoknál ez a helyzet: „Egy állatfaj különböző alfajainak különös tulajdonságai természettől fogva élesebbek, mint az emberi adottság és tevékenység különbözősége. De mert az állatok nem képesek *cserélni*, semelyik állategyednek sincs hasznára egy ugyanazon fajtához tartozó, de különböző fajú állat megkülönböztetett tulajdonsága. Az állatok nem képesek összetenni speciesük megkülönböztetett tulajdonságait; semmivel sem képesek hozzájárulni speciesük *közösségi* előnyéhez és kényelméhez."[50] Ilyen és hasonló különbségek adnak nagyon konkrét és differenciált tartalmat annak a kijelentésnek, hogy a nemnek mint pusztán biológiai-életszerű viszonynak csak néma általánossága lehet.

Első pillantásra úgy látszik, mintha az a Feuerbachhal szemben felhozott kiegészítő kifogás, amely szerint ő csak az elszigetelt embert vizsgálja, és nem a konkrét (társadalmi) embert, nem ugyanabból a tényállásból következne. Ez azonban csak látszat, noha Marxnak ez az ellenvetése nem hátrafelé, az állatok pusztán biológiai nembeli lényével való összehasonlítása felé fordul, hanem előre, egy igen fejlett munkamegosztással rendelkező társadalom felé, amelyben tudatszerűen elveszhet az egyes egyének kapcsolata nembeli lényükkel. Ezt a viszonyt rendszerint a munka teremti meg. Marx szintén a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban mondja: „Éppen a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul csak az ember valóban *nembeli lénynek*. Ez a termelés az ő munkálkodó nembeli élete. Általa jelenik meg a természet az *ő* műveként és az ő valóságaként. A munka tárgya ezért *az ember nembeli életének tárgyiasulása:* amikor magát nemcsak — mint a tudatban — intellektuálisan, hanem munkálkodva, valóban megkettőzi és ennélfogva önmagát egy általa teremtett világban szemléli."[51] És e mű másik helyén levonja a következtetéseket az eddig kifejtettekből: „Az egyén *maga* a *társadalmi lény*. Életnyilvánítása — ha nem jelenik is meg egy *közösségi*, másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában — ezért *maga* a *társadalmi élet* kinyilvánítása és igazolása."[52] Amit elszigetelt individuumnak szoktak nevezni, az az ember alapvetően objektív és szubjektív társadalmiságán belül megnyilvánuló különös tudati állapoton alapul. Nem Marx találta ki azt a tételt, azt az ontológiai álláspontot, amely szerint az ember, amennyiben ember, társadalmi lény, és hogy életének minden tettében, bárhogy tükröződik is ez a tudatában, mindig és kivétel nélkül önmagát és ezzel egyidőben az emberi nem mindenkori fejlődési fokát valósítja meg, a legkülönfélébb formákban és ellentmondásos módon. Arisztotelésztől Goethéig és Hegelig ismételten és nagyon konkrét eltökéltséggel hangsúlyozták ezt az alapvető igazságot; elég talán, ha Goethe egyik utolsó beszélgetésére utalunk, amelyben Soret-val szemben a legnagyobb nyomatékkal hangsúlyozta, saját élettapasztalatai alapján, hogy az egyén és a társa-

[49] Ebd., p. 20. — [MEW, Band 3., p. 20. — Marx/Engels: A német ideológia, I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 31.]
[50] MEGA, I. 3., p. 142. — [MEW, Ergänzungsband I., p. 560. — K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1962., p. 92 alapján.]
[51] Ebd., p. 88 f. — [Ebd., p. 517. — Uo., p. 50 alapján.]
[52] Ebd., p. 117. — [Ebd., p. 538. — Uo., pp. 70—71.]

dalom kölcsönös vonatkozása minden tetszőleges életmegnyilvánulásban abszolúte elkerülhetetlen.[53]

Kultúrtörténeti tény, hogy a legalábbis viszonylag fejlett társadalmakban, különösképpen a válságkorszakokban, egyes egyénekben olyan képzetek keletkezhetnek, mintha az ember és a társadalom valamennyi viszonylatát pusztán külsődlegesen, másodlagosan, utólagosan, esetleg művi úton állították volna elő. Ez az elképzelés a kereszténység első évszázadainak remetéitől Heidegger „belevetettség"-tanáig, úgyszólván kiirthatatlan szerepet játszik a gondolkodás történetében. A klasszikus robinzonádoktól egészen addig a jelenségig, amelyet az egzisztencializmus bírálatakor a dekadencia robinzonádjának neveztem, ez a felfogás mindmáig uralkodik a polgári ideológia tekintélyes részén; sőt, Kierkegaard modernre áthangszerelt keresztény hagyományaira, Husserl fenomenológiájának állítólagos egzaktságára támaszkodva álontológiai alapvetéshez is jut: eszerint ugyanis az elszigetelt egyén az emberi világban az ontológiailag eredendő és mindent megalapozó tényező. A „lényeglátás" természetesen lehetővé teszi, hogy innen vezessék le az ember minden viszonylatát, minden társadalmi kapcsolatát, és mindezt az elszigetelt egyén alkotásának, és ezért tőle visszavonhatónak gondolják el. És e módszer lényegének megfelel — hiszen ez „zárójelbe teszi" a valóságot —, hogy az ontológiailag elsődlegesen adottnak és ezen adottság szubjektív reflexeinek különbségét elmossa, a következményt alapnak tüntesse fel, és megfordítva. Ez azonban nem érinti az alapvető tényeket. Shaw például tréfásan ábrázolta első vígjátékaiban, hogy a járadéktulajdonosok milyen „szabadnak", társadalmilag milyen „determinálatlannak" képzelik magukat, és milyen megrázkódtatásszerűen emlékezteti őket a valóság arra, hogy mennyire töményen társadalmiak voltak „függetlenségük" alapjai. A „Nyersfogalmazvány"-ban, az eredeti robinzonádokat bírálva Marx foglalkozik ezzel az előítélettel: „Minél mélyebben megyünk vissza a történelemben, annál inkább mutatkozik az egyén, ennélfogva a termelő egyén is, önállótlannak, egy nagyobb egészhez tartozónak: először még egészen természetesen a családban és a törzzsé kiszélesedett családban; később a törzsek ellentétéből és összeolvadásából létrejövő különböző formájú közösségekben. Csak a XVIII. században, a ‚polgári társadalomban' lépnek fel az egyes emberrel szemben a társadalmi összefüggés különböző formái az ember magáncéljait szolgáló puszta eszközökként, külsődleges szükségszerűségként. De az a korszak, amely létrehozza ezt az álláspontot, az egyedüllevő egyes ember álláspontját, éppen az eddig legfejlettebb társadalmi (erről az álláspontról általános) viszonyok korszaka. Az ember a szó legszorosabb értelmében ‚ζῷον πολιτικόν', nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban tud eljutni az egyedülléthez."[54] Marx az elszigetelt egyén bebeszélt, pusztán tudatszerű, nem ontológiai jellegével mindig a társadalomelmélet nagy kérdéseit tekintetbe véve vitázik. Végső soron arról van szó, hogy nem az egyének „építik fel" a társadalmat, hanem ellenkezőleg, ők jönnek létre a társadalomból, e társadalom fejlődéséből, hogy tehát — megismételjük, amit már gyakran hangsúlyoztunk — mindig a reális komplexusnak van ontológiai elsőbbsége

[53] Gespräch mit Soret, 17. Februar 1832. Goethes Gespräche mit Eckermann. Insel Verlag [Leipzig, 1923. pp. 703—704. — Goethe beszélgetése Soret-vel, 1832. február 17-én. J. P. Eckermann: Beszélgetések Goethével (Válogatás). Szerk.: Turóczi-Trostler József. Művelt Nép, Budapest, 1956. pp. 178—179.]

[54] Grundrisse, p. 6. — [MEM, 13. k., 152 alapján; Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 12.]

alkotóelemeivel szemben. A „Szent család"-ban Marx hasonló irányvonalat képvisel, amikor azzal a baloldali hegeliánus (és általában liberális) nézettel vitázik, amely szerint az elszigetelt egyén az az „atom", amelynek tömegét az állam „összetartja". Ellenkezőleg, az állam először csak a társadalom alapján épül fel és az „atomok" ebben léteznek és hatnak, mindig a társadalom valódi sajátosságainak feltételei közt.[55]

Ha most ezt a látszatproblémát magunk mögött hagyva visszatérünk az egyén és a nem igazi viszonyához, akkor láthatjuk, hogy a nembeliség az egyénben mindig azoktól a valódi viszonyoktól elválaszthatatlanul valósul meg, amelyekben az egyén a saját létezését termeli és újratermeli, tehát e megvalósulás elválaszthatatlan magának az egyéniségnek a kibontakozásától. Ez azonban az egész probléma szempontjából döntő szerkezeti és történelmi következményekkel jár. Az egyedi állatnak fajtájához való „néma" viszonyában ez a fajta tiszta magábanvaló marad, és ennek megfelelően mindig önmagára vonatkozik, az egyedi példányokban is tiszta és elvont formában valósul meg; az egyedi példány magatartása megmarad az ilyen nembeliségben (Gattungsmässigkeit), ameddig csak a fajta (Gattung) filogenetikailag megőrződik. Mivel azonban az ember viszonyát az emberi nemhez (Menschengattung) eleve olyan társadalmi kategóriák formálják és közvetítik, mint amilyen a munka, a nyelv, a csere, az érintkezés stb., és mivel elvileg sohasem lehet „néma", hanem csak a tudatszerűen ható viszonyokban és vonatkozásokban valósíthatja meg magát, a kezdetben szintén csak önmagában létező emberi nemen belül konkrét részmegvalósulásokra kerül sor, amelyek éppen konkrét részlegességük és partikularitásuk folytán a nembeli tudat fejlődésében elfoglalják ennek a magábanvalónak a helyét. Arról van tehát szó, hogy az ember biológiailag természetszerűen általános nembelisége, amely önmagában létezik és mint ilyen magábanvaló szükségképpen megszüntethetetlenül meg is marad, csak úgy valósulhat meg mint emberi nem, hogy az éppen létező társadalmi komplexusok, éppen konkrét részlegességükben és partikularitásukban, mindig oda hatnak, hogy az ilyen társadalom tagjai legyőzik a nembeli lényeg „némaságát", olymódon, hogy e komplexus keretei között, mint e komplexus tagjai tudatosítják nembeliségüket. E viszony alapvető objektív ellentmondása abban nyilvánul meg, hogy a nem tudatosodása ebben a részlegességben és partikularitásban szükségképpen többé-kevésbé teljesen eltakarja, vagy legalábbis egészen a háttérbe szorítja az általános nembeli lényeget. Ahogy a specifikus emberi tudat csak az emberek társadalmi aktivitásával összefüggésben, ennek az aktivitásnak a következtében alakulhat ki (munka és nyelv), úgy az emberi nemmé fejlődő tudatos összetartozás konkrét együttélésükből és együttműködésükből fakad. Ennek azonban az a következménye, hogy maga az emberiség semmiképp sem léphet fel először nemként, hanem pusztán az a mindenkori konkrét emberközösség teheti meg ezt, amelyben a szóban forgó emberek élnek, dolgoznak, és amelyben egymással konkrét kapcsolatban állnak. Az ember nembeli tudata már csak ezért is a legkülönfélébb nagyságrendeket és fokozatokat mutatja a még csaknem természetileg összekapcsolt törzsektől a nagy nemzetekig.

Ennek az alapjelenségnek a rögzítésével azonban még korántsem fejtettük ki ezt az ellentmondásosságot. Mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk,

[55] MEGA, I. 3., p. 296. — [Marx/Engels: Die heilige Familie, VI. Kapitel. MEW, Band 2., p. 127 f. — Marx/Engels: A szent család VI. fejezet. MEM, 2. k., p. 119.]

hogy az őskommunizmus felbomlása óta azok a társadalmi komplexusok, amelyekről eddig beszéltünk, nem lehettek már bensőleg egységesek: létrejöttek az osztályok. Nem vállalkozhatunk itt arra, hogy ezt a fejlődést akár csak a legnyersebben és legvázlatosabban is megrajzoljuk. Csak azt kell megjegyeznünk, hogy a mindenkori komplexus ilymódon kialakuló pluralisztikus-dinamikus benső természete a történelem folyamán a legnagyobb — és gyakran teljesen ellentétes jellegű — változatosságot mutatja. Így például a kasztrendszer az általa megragadott komplexust statikusan próbálta stabilizálni, míg ennek a szerkezetnek a legfejlettebb, legtisztábban társadalmi formája, az osztályrétegződés, rendszerint dinamikus-előrehajtó irányban hat. De noha ez a struktúra benne rejlik minden konkrét társadalmi komplexusban, problémánk szempontjából durva hiba volna, ha nem vennénk tudomásul, hogy az emberek társadalmi közösségalkotásának ez a két rendszere konkurrencia-viszonyban áll egymással, amelynek akut tünetei persze csak válságidőkben szoktak világosan megnyilatkozni. A történelemben tömegesen fordulnak elő olyan szövetségek, amelyeket az egyes osztályok idegen államokkal kötnek saját államukban található osztályellenségük ellen. Ez természetesen azon a tényen alapul, hogy az emberek nagyon gyakran csak meghatározott osztályuralom (vagy meghatározott osztályegyensúly) esetében érzik a magukénak államukat, társadalmukat. Itt megmutatkozik a társadalmi nembeli tudat konkrét jellege. A néma, biológiai fajta tisztán objektív, és az egyedi példány nem változtathatja meg, de az ember aktívan, együttműködően, építően vagy rombolóan viszonyul ahhoz az osztálykomplexushoz, amelyben nembeli tudatát megvalósítja. Ezért a társadalmi értelemben vett nem létrejöttének elengedhetetlen feltétele az, hogy az ember valamilyen közösséghez tartozónak érezze magát, vagy legalábbis megszokja ezt a közösséget. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy pusztán tudati jelenségről volna szó. A tudat főként a társadalmilag objektíve különböző konkrét viszonyokra való reagálás (méghozzá alternatív jellegű) formája, és a mindenkor felmerülő alternatívák mozgástere is objektíve gazdaságilag-társadalmilag körülhatárolt. Ez az egyén — gyakran tisztátlan, tisztán érzelemszerű — reagálása a számára adottan létező társadalmi környezetre.

Nem részletezzük itt a konkrét változatokat, a konkrét fokozatokat stb., de ha csak egy pillantást vetünk az általános fejlődésre, akkor az ilyen komplexusok persze egyenlőtlen, visszaesésekben gazdag, mégis tendenciáját tekintve állandó növekedését vesszük észre. Ez sem szorul bizonyításra. Kétségbevonhatatlan tény, hogy a Földet egykor számtalan kis törzs népesítette be, amelyek gyakran a szomszédjukról is alig tudtak valamit, és hogy most a Föld úton van afelé, hogy gazdasági egységet alkosson, és az egymástól legtávolabb élő népek átfogó és mindenoldalú kölcsönös függőségben éljenek. Számunkra ebből csak az fontos, hogy ezt az integrációt a gazdasági fejlődés hajtotta végre, többnyire a résztvevők tudtán kívül, igen gyakran akaratuk ellenére. Így hát a termelőerők fejlődésének további szükségszerű kísérő jelensége, hogy az emberek spontánul, feltartóztathatatlanul egyesülnek egy többé már nem néma, nem pusztán természeti fajtává, az emberi nemmé. Megmutattuk már, hogy ez a fejlődés szükségképpen vezet az egyes emberek képességeinek növekedéséhez; ezt egészíti ki az itt jelzett folyamat, amely létrehozza az emberi nemet. Itt is hangsúlyoznunk kell, hogy ezt az utalásunkat is tisztára ontológiailag értettük, mint a társadalmi értelemben vett emberi nem felé vezető utat, mint a természeti magábanvaló lét átváltozását magáért való létté,

sőt — perspektivikusan — a magáért való létben történő teljes kibontakozássá. Ez a tisztára ontológiai vizsgálódás ezért még nem tartalmaz semmilyen értékvizsgálatot, nem utal társadalmilag objektív·értékekre. Mindenesetre ez a fejlődés — akárcsak a korábbi szemszög, az emberi képességek továbbfejlődése — a társadalmilag objektív értéktételezés különböző szükségszerű formáit involválja. Ezek azonban olyan kérdések, amelyekkel ésszerűen csak a társadalmiság megismerésének sokkal konkrétabb szakaszában foglalkozhatunk behatóan. Itt egyedül döntő az a kétségbevonhatatlan ontológiai megállapítás marad, hogy a termelőerők fejlődése hajtotta szükségképpen végre ezt a haladást: ahogy a munka, rögtön valóra válásának kezdetén, egy állatot emberré alakított át, úgy hozta létre állandó továbbfejlődése az emberi nemet a maga tulajdonképpeni társadalmi értelmében.

Néhány kiegészítő megjegyzés szükséges ahhoz, hogy eme — persze alapvető — ontológiai tény egyszerű megállapításakor ne engedjünk teret a félreértéseknek. Először is ez a folyamat nem teleológiai. Az emberek egymással és a természettel kapcsolatos természeti viszonylatainak társadalmiakká történő átváltozásait minden esetben a gazdasági valóság spontán módosulásai hajtják végre; csak az törvényszerű, hogy — sok stagnálás és visszafejlődés ellenére — a gazdaság össztendenciája fokozza az emberek érintkezési formáinak társadalmiságát, és egyúttal a kisebb közösségeket mindig kiterjedtebb és átfogóbb közösségekké integrálja, és hogy a különböző társadalmi komplexusok extenzíve és intenzíve egyaránt mind erőteljesebben kapcsolódnak egymáshoz. Végül a kapitalizmus megteremt, először a történelemben, egy tényleges világgazdaságot, amelyben minden emberi közösség gazdaságilag kapcsolódik az összes többihez. A társadalmi értelemben vett emberi nem kialakulása a termelőerők fejlődésének akaratlan-szükségszerű terméke. Másodszor — és ez még egyszer megerősíti ennek az előrehaladásnak a nem-teleológiai jellegét — itt is beszélnünk kell az egyenlőtlen fejlődésről. Nem minden formáció törekszik egyformán a saját bővített újratermelésére. Marx például bebizonyítja az úgynevezett ázsiai termelési viszonyokról, hogy gazdasági alapjuk tendenciálisan az egyszerű újratermelésre épül fel.[56] Itt a mi haladásunk álláspontjáról zsákutcák jönnek létre, amelyek végső soron, hosszú stagnálások után, csak a kapitalizmus behatolásával, a régi gazdasági formák kívülről jövő szétrombolásával szűnnek meg zsákutcák lenni. Az antik rabszolgatársadalom is — persze egészen másféle — zsákutcává vált, amely csak egy történelmi „véletlen"-nek a következtében fejlődhetett feudalizmussá: mivel áthatotta a germán népvándorlás stb. Harmadszor is e törvényszerű fejlődés nem-teleológiai jellege abban is megmutatkozik, hogy — akárcsak az emberi képességek növekedésénél — a megvalósítás konkrét előrelendítői szakadatlanul ellentmondanak magának a dolognak: véres háborúk, egész népek rabszolgasorba jutása, sőt kiirtása, pusztítások és emberi lealjasodások, a népek egymás közti kapcsolatainak kiéleződése egészen az évszázadokig tartó gyűlöletig — ezek azok a közvetlen „eszközök", amelyeknek a segítségével az emberiség nemmé való integrációja végbement és végbemegy még ma is.

De hogy még ma is végbemegy, az éppúgy tény, mint az emberi képességek fejlődése. A világtörténelem, amely csak ezen a fejlődési fokon mutatkozik társadalmi realitásnak, maga is történelmi jellegű kategória. Marx ezt mondja

[56] Das Kapital [Id. kiad.] I. p. 323. — [K. Marx: A tőke, I. könyv. IV. A relatív értéktöbblet termelése, 12. 4. Munka megosztása a manufaktúrán belül és munka megosztása társadalmon belül. MEM, 23. k., p. 336]

a „Nyersfogalmazvány"-ban: „Világtörténelem nem mindig létezett; a történelem mint világtörténelem — eredmény."[57] Ennek az ontológiai ténymegállapításnak nem mond ellent, sőt inkább megerősíti, hogy a történelemtudomány ma már úton van afelé, hogy feltárja és kifejtse azt a folyamatot, amely e helyzetet előidézte, hogy tehát már ma kezdeményezések történnek a világtörténelem tudományának kidolgozására. Ugyanis ez a világtörténelem csak a tudományban tudja saját eddigi ontológiai nem-létezését feltárni, amelyen belül persze, amit úgyszintén fölöttébb fontos felkutatni, a kis egységek egyenlőtlen, de mégis egyre erősbödő integrációs folyamata nagyobb egységekre, extenzíven és intenzíven egyre növekedő kölcsönös érintkezésre vezet, amely befolyásolja a belső struktúrákat stb. A világtörténelem mint társadalmi realitás mégis a legújabb fejlődési szakasz jelensége marad, amelyre mint előkészítő fokozatra jellemző, hogy benne maguknak az embereknek és embercsoportoknak a szubjektív reakciói gyakran nagyon távol vannak attól, hogy ilyen objektív helyzetnek megfelelően viselkedjenek; az események menete azután persze megmutatja, hogy a gazdasági szükségszerűségnek mégis érvényesülnie kell.

A többé már nem néma emberi nem keletkezésénél tehát ugyanaz előtt a probléma előtt állunk, amelyet már akkor is szemügyre vettünk, amikor az emberi képességeknek és ellentmondásaiknak (elidegenedés stb.) a fejlődését állapítottuk meg. A gazdasági fő tendenciaáltalánosan törvényszerű alapvonala mindig olyan formákban valósul meg, amelyek nemcsak a konkrét fejlődésben mutatnak egyenlőtlenséget, nemcsak bensőleg ellentmondásos módon nyilatkoznak meg, hanem közvetlenül kifejezetten ellentmondásos viszonyban is vannak a törvényszerű fő-fejlődés döntő objektív következményeivel. Ez az ellentmondásosság csak a társadalmi fejlődés totalitásának, teljes dinamikájának és törvényszerűségének ontológiai kifejtéséből érthető meg adekvát módon. Itt, ahol a társadalmi lét marxi ontológiájának egyetlen — igaz: középponti — szemszögére, a gazdasági szféra ontológiai elsőbbségére kell szorítkoznunk, a társadalmi totalitáson belül kialakult valódi összefüggésről csak nagyon általános, fölöttébb elvont jelzéseket kockáztathatunk meg, a későbbi, konkrét fejtegetéseknek elébevágva. Ha minden társadalmat komplexusnak fogunk fel, akkor láthatjuk, hogy rendkívül bonyolult módon különnemű és ezért egymásra különneműen ható komplexusokból áll; gondoljunk csak egyrészt az antagonisztikusan cselekvő osztályokban végbemenő differenciálódásra, másrészt a viszonylag önálló komplexusokká fejlődő közvetítő rendszerekre (jog, állam stb.). Sohasem felejthetjük el itt, hogy a maguk részéről ezek a részkomplexusok is komplexusokból, embercsoportokból és egyes emberekből állnak, akik környezetükre — amely minden közvetítési és differenciálási komplexus alapja — megszüntethetetlen módon alternatív döntésekkel reagálnak.

Mindezeknek a dinamikus erőknek a kölcsönhatásából tehát első pillantásra zűrzavar, vagy legalábbis egymással küzdő értékek nehezen áttekinthető csatatere tárul elénk, ahol is az egyén számára nehéznek, sőt olykor lehetetlennek látszik, hogy világnézetileg megalapozza alternatív döntéseit. A közelmúlt gondolkodói közül Max Weber fogta fel a legéleselméjűbben és írta le a legplasztikusabban ezt a helyzetet a maga közvetlenségében. „Tudomány mint

[57] Grundrisse, p. 30. — [MEM, 13. k., p. 175, és Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 35.]

hivatás" című előadásában ezt mondta: „A gyakorlati állásfoglalások ‚tudományos' képviseletének lehetetlensége ... sokkal mélyebben rejlő okokból fakad. Elvileg ez azért értelmetlen, mert a világ különböző értékrendjei megbonthatatlan harcban állnak egymással... Ha valamit, akkor ezt ma ismét tudjuk: lehet valami szent, nemcsak: noha nem szép, hanem: *mert* és *amennyiben* nem szép ... és mindennapi bölcsesség, hogy lehet igaz valami, noha és mivel nem szép és nem szent és nem jó... Itt éppen különböző istenek tusáznak egymással, éspedig örök időkig. Úgy van ez, mint a régi, isteneinek és démonainak varázslatától még-fel-nem-oldott világban, csak más értelemben: ahogy a hellén egyszer Aphroditénak, másszor Apollónnak áldozott, és mindenekelőtt mindegyikük városa isteneinek, így van ez ma is, e magatartás mitikus, de bensőleg igaz plaszticitásának varázslata és leple nélkül. Eme istenek és harcuk fölött a végzet trónol, de egészen biztosan nem a ‚tudomány'... Az egyén számára mindenkor az utolsó állásfoglalás alapján az egyik az ördög és a másik az isten, és az egyénnek kell eldöntenie, hogy *számára* melyik az isten és melyik az ördög. És így megy ez az élet valamennyi rendjén keresztül... A régi istenek, varázslatuktól megfosztva és ezért személytelen hatalmak alakjában kikelnek a sírjukból, hatalomra törnek életünk fölött és ismét megkezdik egymás között örök harcukat."[58] Az itt tragikus-patetikus szkepszissel előadott antinómiák mindmáig hatnak az e problémakomplexussal kapcsolatos állásfoglalásokra, csak éppen a neopozitivizmus és az egzisztencializmus összetartozó antipódusainál elvonatkoztatva és elsekélyesítve gőzzé válnak. Az elsőben minden konfliktus manipulációsan „megszűnik", a másodikban bensőleg üres antinómiává válnak, mivel az egzisztencializmus minden alternatívát egy elvont és ebben az elvontságban objektíve nem létező szubjektivitás légüres terébe helyez át.

A hagyományos marxizmus azonban még ilyen ellenfelekkel sem tud elbánni. Létrehozza a társadalmi létnek és a társadalmi tudatnak ismeretelméletileg megalapozott, de éppen ezért a döntő ontológiai kérdéseket mellőző hamis dualizmusát. A leghatásosabban ezt az elméletet tudomásom szerint a Lenin előtti korszak filozófiailag legképzettebb teoretikusa, Plehanov fogalmazta meg. Így próbálta meghatározni az alap és a felépítmény viszonyát: az előbbi a „termelőerők állásából" és az „ezáltal meghatározott gazdasági viszonyokból" áll. Ezen az alapon keletkezik, már felépítményként, a „társadalmi-politikai rend". Csak ebből a talajból fakad a társadalmi tudat, amelyet Plehanov így definiál: „*a társadalmi embernek* részint közvetlenül e gazdaság által, részint pedig az ebből kinövő rend által meghatározott *pszichológiája*". Az ideológiák „e pszichológia tulajdonságait" tükrözik vissza.[59] Nem nehéz észrevenni, hogy Plehanov itt egészen a XIX. századi ismeretelméletek befolyása alatt áll. Ezek lényegileg abból a törekvésből fakadtak, hogy filo-

[58] Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. [J. C. B. Mohr] Tübingen, 1922. p. 545 ff. — [Az 1919-ben a müncheni egyetem hallgatói számára tartott „A tudomány mint hivatás" c. előadásból. Max Weber: Állam/Politika/Tudomány. Tanulmányok. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1970. pp. 147—148.]

[59] G. W. Plechanow: Die Grundprobleme des Marxismus. [Übers.: M. Nachimson. J. H.W. Dietz] Stuttgart—Berlin. 1922. p. 77. — [vö.: G. Plechanov: Die Grundprobleme des Marxismus. Hrsg. D. Rjazanov. Übers.: K. Schmückle. Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1929. p. 81. — Plechanov György: A marxizmus tudományos alapproblémái. Ford.: Szabados Sándor. Vereinigung Internationaler Verlagsanstalten, Berlin, 1923. p. 65. — Plechanov: A marxizmus tudományos alapproblémái. Faust, Budapest, 1933. p. 64. — Georgij Plechanov: A marxizmus alapvető kérdései. Ford.: Justus Pál. Népszava, Budapest, [1947]. p. 98]

zófiailag megokolják a modern természettudományok vívmányait. Érthető módon a fizikát használták itt mérvadó modellnek: egyik oldalon a törvényszerűen meghatározott lét, amelyben szó sem lehet a tudat jelenlétéről, a másik oldalon a természettudományok merőben megismerő tudata, amelynek látszólag ismét csak nem kell semmi létszerűt tartalmaznia ahhoz, hogy működni tudjon. Nem foglalkozhatunk most behatóbban az ilyen tiszta ismeretelmélet problémakörével, csak annyit állapítunk meg itt, hogy a tudat nélküli létnek és a lét nélküli tudatnak ez a dualitása módszertanilag viszonylag, de csupán viszonylag jogosult. E modell funkcionálását az sem zavarja, hogy a szerves életet is bevonják az ismeretelmélet problémakörébe, mivel, mint láttuk, a magasabbrendű állatok tudata is még mindig a tisztán természetszerű lét epifenomenonjának tekinthető. Csak akkor bukkan elő, ezeket a szűk kereteket szétfeszítve, egy megoldhatatlan antinómia, amikor az ismeretelméleti látszatnak ezt a sémáját a társadalmi létre alkalmazzák. A polgári ismeretelmélet ezt a kérdést úgy oldja meg, hogy minden társadalmi jelenséget tisztán idealista módon értelmez, s eközben természetszerűleg csaknem teljesen eltűnik a társadalmi lét létjellege; még N. Hartmann-nál is ez a helyzet.

Marx követői itt kényes helyzetbe kerültek. Mivel Marx, mint láttuk és még látni fogjuk, a gazdasági törvényszerűségeknek joggal hasonló általános érvényt tulajdonított, mint maguknak a természeti törvényeknek, kézenfekvő volt, hogy ezeket a törvényszerűség-típusokat minden további konkretizálás vagy korlátozás nélkül egyszerűen alkalmazzák a társadalmi létre. Ez azonban kétféleképp is eltorzította az ontológiai tényállást. Egyrészt maga a társadalmi lét, és főként a gazdasági valóság — Marx felfogásával szöges ellentétben — valami tisztán természeti létnek látszik (vagyis végső soron tudat nélküli létnek); láttuk, mennyivel későbbi fokon bukkan fel egyáltalán Plehanovnál a tudat mint megoldandó probléma. Az ilyen elméletekhez semmi köze sincs annak a marxi elméletnek, amely szerint az egyes teleológiai (tehát tudatszerűen beindított) aktusok gazdasági következményei saját objektív törvényszerűséggel rendelkeznek. A társadalmi lét és tudat metafizikai szembeállítása szigorú ellentétben van Marx ontológiájával, amelyben a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik tudati aktusokhoz (alternatív tételezésekhez). Másodszor ebből — és ez nem annyira magára Plehanovra, mint az általános vulgármarxizmusra vonatkozik — a gazdasági szükségszerűség mechanikus-fatalista túlfeszítése is következik. Ez a tényállás túl ismert ahhoz, semhogy itt részletesen bírálnunk kellene; csak arra utalunk, hogy Marx újkantiánus „kiegészítése" minden esetben ezekhez a torzításokhoz, nem pedig magának Marxnak az álláspontjaihoz kapcsolódik. Amikor Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához" előszavában azt mondja: „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza",[60] akkor ennek semmi köze sincs ezekhez az elméletekhez. Egyrészt Marx a társadalmi léttel nem a társadalmi tudatot állítja szembe, hanem a tudatot általában. Nem ismer specifikussá-tett társadalmi tudatot mint önálló alakot. Másrészt ebből az első negatív tételből az következik, hogy Marx itt egyszerűen az idealizmus ellen tiltakozik, ebben a kérdésben is, és egyszerűen azt állapítja meg, hogy a társadalmi lét a tudathoz képest ontológiailag elsőbbrendű.

[60] Zur Kritik [der politischen Ökonomie. Erstes Heft. Vorwort. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919] p. LV. — [MEW, Band 13., p. 9. — K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Első füzet, Előszó. MEM, 13. k., p. 6. alapján.]

Engels világosan érezte, hogy ezek a vulgarizálások eltorzítják a marxizmust. Azokban a levelekben, amelyeket az akkori munkásmozgalom fontos személyiségeinek írt, sok utalást találunk arra, hogy az alap és a felépítmény közt kölcsönhatások állnak fenn, hogy pedantéria volna, ha egyes történelmi tényeket egyszerűen a gazdasági szükségszerűségből „vezetnénk le" stb. Mindezekben a kérdésekben mindig igaza volt, mégsem sikerült neki mindig elvileg megcáfolni a marxi módszertől való eltéréseket. Igaz ugyan, hogy Josef Blochnak és Franz Mehringnek írott leveleiben elvi megalapozást is akar adni, méghozzá saját magának és Marxnak az írásai ellen irányuló önkritikus éllel. Blochnak így ír: „A materialista történetfelfogás szerint a történelemben a valódi élet termelése és újratermelése a *végső soron* meghatározó mozzanat. Többet sohasem állítottunk, sem Marx, sem én. Ha ezt most valaki úgy torzítja el, hogy a gazdasági mozzanat az *egyedül* meghatározó, akkor semmitmondó, elvont, értelmetlen frázissá változtatta át a fenti tételt. A gazdasági helyzet az alap, de a felépítmény különböző mozzanatai ... szintén befolyásolják a társadalmi harcok menetét és sok esetben túlnyomórészt meghatározzák ezek *formáját*. Mindezeknek a mozzanatoknak a kölcsönhatása az, amelyben végül a véletlenszerűségek végtelen tömegén keresztül ... felülkerekedik a gazdasági mozgás mint szükségszerűség."[61] Kétségtelen, hogy Engels helytállóan fejti ki e helyzet sok lényeges vonását és nagyon határozottan igazítja helyre a vulgarizáció némely tévútjait. De ahol bírálatát filozófiailag akarja megalapozni, ott, úgy véljük, a levegőbe markol. Ugyanis a tartalomnak (gazdaság) és a formának (felépítmény) egymást kiegészítő ellentéte sem összefüggésüket, sem pedig különbözőségüket nem fejezi ki adekvát módon. Akkor sem jutunk sokkal tovább, ha Mehringnek írott leveléből megtudjuk, hogy a formát úgy értelmezi, mint „annak a rendjét és módját, ahogyan ezek a képzetek kialakulnak". Engels joggal mutat rá az ideológiák keletkezésére, az ilyen genezis viszonylagos öntörvényűségére. Ez azonban végső soron szintén nem fogható fel forma—tartalom-viszonynak. Ugyanis ez, mint a Hegel-fejezetben megpróbáltuk bebizonyítani, reflexiós meghatározás, ami annyit jelent, hogy a forma és a tartalom az egyes tárgynál, a komplexusnál és folyamatnál stb. mindig és mindenütt és csakis együtt határozzák meg ezek sajátosságát, éppígylétét (az általánosságot is beleértve). De éppen ezért lehetetlen, hogy valóságosan különböző komplexusok meghatározásában egyikük tartalomként, a másikuk formaként szerepeljen.

Marx félreértelmezéseinek ezt a kritikáját azért olyan nehéz pozitív helyreigazítással lezárni, mert eddigi fejtegetéseink fölöttébb elvont szintjén még nem fejthettük ki az alap és a felépítmény igazi és konkrét dialektikájának ontológiai előfeltételeit, és ezért könnyen okozhatna félreértéseket, ha akár elvontan is elébe vágnánk az elemzésnek. De még az ilyen elvont kifejtés esetében is még egyszer és mindenekelőtt ki kell jelenteni, hogy a gazdasági tényező Marx által hangsúlyozott elsőbbsége nem tartalmaz hierarchikus viszonyt. Azt az egyszerű tényt fejezi ki, hogy a felépítmény társadalmi létezése

[61] Engels an Bloch, am 21. September 1890. Ausgewählte Briefe. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR] Moskau—Leningrad, 1934. p. 374. — [MEW, Band 37., p. 463] —Ähnlich an Mehring, am 14. Juli 1893. Ebd., p. 405. — [MEW, Band 39., pp. 96—98. — Engels levele Blochnak 1890. szeptember 21-én. Marx/Engels, Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest 1950. pp. 492—494. — Hasonlóképpen: Engels levele Mehringhez 1893. július 14-én, uo., pp. 536—541]

mindig feltételezi a gazdasági reprodukciós folyamat létezését, és hogy ez gazdaság nélkül ontológiailag elképzelhetetlen, másrészt viszont a gazdasági lét lényegéhez tartozik, hogy csak úgy termelődhet újra, ha létrehoz egy neki — akár ellentmondásosan is — megfelelő felépítményt. A hierarchiának az ontológiai talajon végbemenő elutasítása nagyon szorosan érintkezik azzal a kérdéssel, hogy miként viszonyul a gazdasági érték a többi — társadalmi — értékekhez. A „társadalmi" jelzővel ideiglenesen, persze csak absztrakt és deklaratív módon, elhatároltuk értékszemléletünket az idealista (többnyire transzcendens) értékszemléletektől. Azt hisszük: az értéktételezés társadalmi szükségszerűsége egyforma ontológiai szükségszerűséggel feltétele és egyúttal következménye is annak, hogy az emberek társadalmi aktusai alternatív jellegűek. Az alternatíva aktusa szükségképpen tartalmazza a döntést is az értékes és az értékellenes között, és ontológiai szükségszerűséggel tartalmazza mind azt a lehetőséget, hogy valaki az értékellenest választja, mind pedig azt, hogy tévútra siklik, noha szubjektíve az értékest választotta.

Fejtegetésünknek ezen a fokán nem konkretizálhatjuk az itt kialakuló ellentmondásokat, csak a gazdasági alternatíva néhány különösen jellegzetes vonását ragadhatjuk ki. Ezzel az alternatívával ugyanis mindig valami pusztán természeti változik át társadalmivá, és ezzel éppen a társadalmiság anyagi alapja jön létre. A használati értékben benne rejlik, hogy a természeti tárgyak olyan tárgyakká alakulnak át, amelyek alkalmasak az emberi élet reprodukciójára és hasznosak ebből a szempontból. A pusztán természeti egymásért-való-lét, azáltal, hogy tudatosan termelik, olyan elvileg új vonatkozásba kerül az — ezáltal társadalmiakká vált — emberekkel, amilyen a természetben még nem lehetett jelen. És mivel a csereértékben a társadalmilag szükséges munkaidő vált az emberek gazdaság által meghatározott társadalmi érintkezésének mértékévé és szabályozóvá, megkezdődik a társadalmi kategóriák ön-megszervezése, a természeti korlátok visszaszorulása. A gazdasági értelemben vett érték tehát a hajtóereje annak, hogy a pusztán természeti lét társadalmivá alakuljon át, és az ember emberréválása beteljesedjék társadalmiságában. Mivel mármost a gazdasági kategóriák ennek az átalakulásnak az előrelendítői — és csak ezek képesek arra, hogy ennek az átalakításnak a funkcióját betöltsék —, ezeket illeti meg a társadalmi léten belül az az ontológiai elsőbbség, amelyről mostanáig beszéltünk. De ennek az elsőbbségnek messzire ható következményei vannak a gazdasági kategóriák, főként az érték hatékonyságának módjára és struktúrájára nézve. Először is a gazdasági érték az az egyetlen értékkategória, amelynek objektivitása immanensen hatékony törvényszerűség formájában kristályosodik ki: ez az érték egyszerre érték (alternatív tételezés) és objektív törvény. Így hát a történelem folyamán erősen elhalványult értékjellege, noha közvetlenül a gazdasági értékkategóriából származnak olyan alapvető értékkategóriák, mint amilyen a hasznos és a káros, a sikeres és a sikertelen stb. (Bizonyára nem véletlen, hogy azokat az értékkategóriákat, amelyek közvetlenül az emberi cselekvésekre vonatkoznak, sokáig és makacsul a hasznos—káros alternatívára építették fel vagy vezették vissza. A társadalmiságnak, nyilvánvalóvá vált ellentmondásosságának csak viszonylag magas fejlettségi fokán utasították el elvileg ezt a vonatkozást, például Kant.) Másodszor — erről beszéltünk már itt — a gazdasági értékkategória abban az irányban hat, hogy megvalósítása érdekében társadalmi közvetítések társadalmilag egyre bonyodalmasabb viszonylatait hívja életre, amelyekben kialakulnak az alternatívák — tisztán gazdaságilag el-nem-dönthető — minőségileg új típusai.

Elég, ha a már tárgyalt problémakomplexusra, az emberi képességek növekedésére, a nem integrációjára emlékeztetünk.

A közvetítésnek ezekben a világaiban alakulnak ki lassanként a legkülönbözőbb emberi értékrendek. Utaltunk már arra az itt nagyon fontos társadalmi-ontológiai tényre, hogy mindezek a közvetítések a különneműség viszonyában állnak a tulajdonképpeni gazdasággal, és mindegyikük éppen ennek a különneműségnek a következtében tudja betölteni közvetítő funkcióját, aminek természetszerűleg az ezen a talajon létrejövő értéknek a — gazdasági értékhez képest — különnemű jellegében kell megnyilvánulnia. De az eddig kifejtettekből az is kiderül, hogy a különneműség bizonyos körülmények között ellentétességgé fokozódhat, azáltal, hogy két értékrendszer olyan alternatívákhoz vezet, amelyek a különneműségből fakadó különbözőséget ellentétességgé növelik. Ilyen helyzetekben megnyilatkozik a gazdasági értéknek és más értékeknek az alapvető különbsége: ezek mindig eleve feltételezik a társadalmiságot, ennek már meglevő és kibontakozó létjellegét, a gazdasági érték viszont nemcsak eredetileg létrehozta a társadalmiságot, hanem szakadatlanul újonnan, egyre kibővítettebb módon termeli és újratermeli is ezt. Ebben az újratermelési folyamatban a gazdasági érték új és új alakokat ölt, sőt egészen új kategóriaformák is kialakulhatnak. (Gondoljunk itt a többször is tárgyalt relatív értéktöbbletre.) De alapvető formái lényegileg mégis változatlanok maradnak a változásnak ebben a szakadatlan folyamatában.[62] Mivel a nemgazdasági értékformák nem létrehozzák, hanem mindenkor adottnak tételezik fel a társadalmi létet, és ennek keretei között keresnek és találnak döntési módokat az e lét által felvetett alternatívákra, formájukat és tartalmukat szükségképpen döntően a társadalmi struktúrának, a társadalmilag hatékony tendenciáknak mindenkori hic et nuncja határozza meg. Ahol a gazdasági fejlődés valóban megváltoztatja a társadalmi struktúrát, olymódon, hogy minőségileg különböző formációk váltják fel egymást, mint például a városállamok rabszolgatársadalmaiból a feudalizmuson keresztül a kapitalizmusba való átmenetek eseteiben, ott szükségképpen minőségileg megváltozik a nemgazdasági értékterületek felépítése és jellege is. Nemcsak abban, hogy a magukat spontánul szabályozó életmódok tudatos irányításba, az emberi cselekvés intézményes kormányzásába mennek át, úgy, hogy társadalmi szükségszerűséggel teljesen új típusú értékrendszerek alakulnak ki; de ezekből is szükségképpen hiányzik az a rögzített kategoriális megformáltság, amelyet a természeti lét törvényszerű átformálása a gazdasági értékre rákényszerít. Úgy látszik, időnként hosszú stabilitásuk ellenére, tartalmaikat és formáikat a kifejlés hérakleitoszi nyugtalansága ragadja meg, és ez szükségszerű is, mert funkciójukat csak úgy tölthetik be, ha szervesen a társadalmi hic et nunc mindenkori problematikájából fakadnak. Ezt a sajátosságukat persze nem szabad egyenesvonalú, közvetlen oksági függőségnek felfogni, mint ezt a vulgármarxizmus teszi. Ez a függőség „pusztán" abból áll, hogy a társadalmi lét már meglevő fokozatai életkérdéseket vetnek fel, ezekből konkrét alternatívák keletkeznek, amelyekre az emberek konkrét válaszokat próbálnak találni. Függőség van tehát a kérdések és válaszok felvethetőségének, minőségének és tartalmának a tekintetében; mivel azonban a gazdasági fejlődés kísérőjelenségei, mint láttuk,

[62] Marx megmutatja a Tőkében, hogy miképp marad lényegileg változatlan a társadalmilag szükséges munkaidő a legkülönbözőbb formációkban. — Das Kapital [Id. kiad.] I. Band, p. 43 f. — [MEW, Band 23., p. 90 f. — K. Marx: A tőke. I. könyv, I/1 fejezet, 4. Az áru fétisjellege és ennek titka. MEM, 23. k., p. 78 és köv.]

nagyon egyenlőtlen jellegűek, és mivel mindegyikük nemcsak a társadalmi létet képviseli, hanem egyúttal ugyanezzel az ontológiai szükségszerűséggel kiindulópontul szolgál új értékelések számára is, a függőség ebben a tekintetben úgy konkretizálódhat, hogy valamely nem-gazdasági értékrendszer radikálisan tagadja és mint értékellenest leleplezi egy gazdasági fejlődési szakasz kísérőjelenségeit. (Gondoljunk itt is az elidegenedés problémájára.) Ehhez járul, hogy ezen a függőségen belül a lehetséges válaszok mozgástere még tágabb: intencióik a közvetlen időszerűségtől az emberi nem problémáira való direkt irányulásig terjedhetnek, tehát hatásokat idézhetnek elő a mától egészen a távoli jövőig. Persze ez a legtágabb mozgástér sem korlátlan vagy önkényes, a mindenkori gazdasági fejlődési stádium konkrét hic et nuncjába ágyazott kiindulópontja végső soron elfojthatatlanul meghatározza az érték tartalmának és formájának éppígylétét.

Mivel ilyen mély történelmi kötöttség párosul a megvalósulások áttekinthetetlen különbözőségével, könnyen érthető, hogy a nem-gazdasági értékeknek a marxista módszeren kívül történő értelmezése történelmi relativizmus felé hajlik. Ez azonban a lehetséges félremagyarázásoknak csak egyik oldala. A nem-gazdasági értékek ugyanis sokrétűségük ellenére sem tekinthetők merőben korhoz kötött, puszta egyediségek rendezetlen sokaságának. Mivel valódi genezisük, bármilyen egyenlőtlenül és ellentmondásosan is, de — végső soron — egy egységesen előrehaladó társadalmi lét eredménye, és mivel csak társadalmilag tipikus és jelentőségteljes alternatívák sűrűsödhetnek értéktételezésekké, a rendező gondolkodás ellenpólusa számára kézenfekvő, hogy tisztán gondolatilag felépített, logikai formák szerint szabályozott rendszerré egyneműsítse őket. Az egyneműsítés elve azon alapul, hogy ezek az értékek, formális szempontból, éppen értékek; a rendszerezésnek azonban szükségképpen figyelmen kívül kell hagynia ontológiai sajátosságukat és különneműségüket, arról nem is beszélve, hogy minden ilyen logicizálás egyúttal szükségképpen történelmietlenítés is, és ezáltal minden érték elveszti konkrét talaját, konkrét-reális egzisztenciáját és a rendszerbe csak önnön halvány árnyaként illeszkedhet be. Ennek ellenére tömegesen alakultak ki ilyen értékrendszerek, ilyen rendszerezések valamely értéken belül (az erények rendszere stb.), de jelentőségük csak múlékony, és ezt még az is lecsökkenti, hogy legtöbbször nem maguk az értékek a rendszerezések alapjai, hanem csupán elméletté halványult tükörképeik.

A gyakorlati cselekvés arisztotelészi értékelméletének főként azért van olyan szokatlanul tartós hatása, mert egyáltalán nem kísérel meg elméleti rendszerezést, hanem ehelyett mélyen és konkrétan, ami fölöttébb ritkán esik meg, kora igazi társadalmi alternatíváiból indul ki és valóraválásuk benső dialektikus összefüggéseit és törvényszerűségeit vizsgálja és tárja fel. De a sokkal szegényesebb és elvontabb „kategorikus imperatívusz" is annak köszönheti gyakran megújuló népszerűségét, hogy viszonylag megtartóztatja magát a logicisztikus rendszerezéstől; ahol Kant arra vállalkozik, hogy legalábbis negatív, tiltó módon logikai következtetésekkel határozzon meg konkrét cselekvési lehetőségeket, ott nyíltan napfényre bukkan problematikája. (Gondoljunk Hegel és Simmel, ellentétes beállítottságú, elutasító bírálatára.) Így a gondolkodás történetében az értékelmélet terén hamis antinómia alakul ki: egyik oldalon történelmi relativizmus, a másikon logikai-rendszerező dogmatika. Nem véletlen, hogy — különösen válságos átmeneti korszakokban — az olyan gondolkodók, akiknek kifejezett érzékük volt a konkrét realitás iránt, az

érték problémaköréről szólva tudatosan rendszertelen, gyakran merőben aforisztikus gondolati kifejezést választottak (La Rochefoucauld).

Ezzel az antinómiával szemben az ontológiai tertium datur a társadalmi-történelmi folyamat valódi folyamatosságából indul ki. Ehhez vissza kell mennünk a szubsztancialitás általunk kifejtett új koncepciójához, amely szerint ez nem áll statikusan és mereven szemben, mint az önmegtartás statikus-állandósult viszonya, a kifejlés folyamatával, hanem előrehaladva, a folyamatban megváltozva és megújulva, a folyamatban részt véve mégis lényege szerint megőrződik. A társadalmiság folyamatában létrejövő igaz értékek csak ilyen módon tarthatják és őrizhetik meg magukat. Természetesen itt teljesen le kell mondani az értékek folyamaton túli „örök" érvényességéről. Mindnyájan kivétel nélkül a társadalmi folyamat során, egy meghatározott fokon jöttek létre, mégpedig valóságosan mint értékek, nem úgy, mintha a folyamat csupán egy önmagában „örök" értéket valósított volna meg, hanem maguk az értékek jönnek létre reálisan és részben múlnak is el reálisan a társadalmi folyamatban. De a szubsztancia folyamatossága a társadalmi létben az embernek, növekedésének, problematikájának, alternatíváinak a folyamatossága. És ha egy érték a maga realitásában, a maga konkrét megvalósulásaiban beépül ebbe a folyamatba, hatékony alkotóelemévé válik, társadalmi létezésének lényeges mozzanatát testesíti meg, akkor ezzel és ebben magának az értéknek a szubsztancialitása, lényege és hatékonysága őrződik meg. Ez világosan megmutatkozik az igazi értékek — persze nem abszolút, hanem társadalmi-történelmi — állandóságában. A relativizmus és a dogmatizmus eddig megszüntethetetlennek látszó antinómiájának mindkét oldala arra támaszkodik, hogy a történelmi folyamat szakadatlanul reprodukálja mind a változást, mind pedig a tartósságot a változásban. A művészet területén bizonyos etikai kérdésfeltevések és objektivációs lehetőségek állandósága éppolyan feltűnően jelentkezik, mint a keletkezés és az elmúlás. Ezért ezen antinómia feloldásának módszertani alapja csak a szubsztancialitásnak az az általunk hangsúlyozott új felfogása lehet, amely itt is folyamatosságként objektiválódik.

A folyamatosságnak és a szubsztanciának ezen a társadalmi léten belül kialakult viszonyán, a folytatólagosságnak a reprodukcióban bekövetkező hatékonnyá válásán mit sem változtat, hogy ez a folyamat, mint minden társadalmi folyamat, egyenlőtlen, és hogy a folyamatosság olykor hosszú eltűnés, esetleg hirtelen időszerűvé válás formájában nyilvánul meg. Más összefüggésben, az egyenlőtlen fejlődésről szólva érintettük már Marx nézeteit Homéroszról. Marx ott éppen az esztétikai lét folytonosságának ezt a problémáját veti fel, amennyiben nem az értéknek a társadalmi fejlődésből való keletkezésében látja a tulajdonképpeni döntő kérdést, hanem így fogalmazza meg az érték problémáját: „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban normának és elérhetetlen példaképnek számítanak."[63] A válasz, amelyet jelez, az emberi nem fejlődésének folyamatosságán alapul. És amikor Lenin az „Állam és forradalom"-ban a szocializmus második szakaszának, a kommunizmusnak a lehetőségeiről és feltételeiről beszél, azt állítja a középpontba, hogy az emberek „hozzászoknak" az emberhez méltó életfeltételekhez.

[63] Grundrisse, p. 31. — [MEM, 13. k., p. 176 alapján. Vö.: Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 36.]

Ennek a megszokásnak a tartalma azonban Lenin szerint abban áll, hogy „a kapitalista rabszolgaságtól, a kapitalista kizsákmányolás számlálatlan borzalmaitól, brutalitásaitól, értelmetlenségeitől, aljasságaitól megszabadult emberek lassacskán *hozzászoknak* ahhoz, hogy a társadalmi együttélés legelemibb, ősidők óta ismert és évezredek óta minden előírásban megismételt szabályait betartsák, erőszak nélkül, kényszer nélkül, alárendeltség nélkül, *különleges* kényszer-*apparátus nélkül*, amelynek állam a neve".[64] Tehát Lenin is az emberiség fejlődésének ugyanarról a folyamatosságáról beszél, mint Marx. A folyamatnak ez a konkrét és reális szubsztancialitása a maga folyamatosságában megszünteti az értékkérdésben a relativizmus és a dogmatizmus hamis dilemmáját. Talán nem felesleges, ha az értékek társadalmi folyamatosságának ezt a konstrukcióját kissé konkretizáljuk, annak megállapításával, hogy valódi iránya a múltból mutat a jövő felé; a múltba való visszanyúlások mindig a jelenlegi gyakorlatot, vagyis a jövőt tartják szem előtt. Nagyon könnyen meghamisíthatja tehát a valódi tényállásokat, hogy gyakran egyoldalúan értelmezik azt a műveletet, amellyel a jelent visszavezetik múltbeli „forrásaira".

A marxi ontológiának ez a vázlata szükségképpen nagyon hiányos, és igen távol van attól, hogy akár csak a főproblémákat is jelentőségükhöz mérten tárgyalja; művünk második részében kiegészítő kísérletet teszünk arra, hogy legalábbis némely központi probléma vonatkozásában behozzuk ezt a mulasztást. De nem zárhatjuk le ezt a fejtegetést anélkül, hogy legalább néhány utalást ne tennénk arra vonatkozólag, hogy miként viszonyul a fejlődés szocialista perspektívája Marx általános ontológiai koncepciójához. Ismeretes, hogy a szocializmusról kialakított koncepcióját elsősorban mint tudományos koncepciót határolta el az utópistákétól. Ha ezt a szétválasztást ontológiájának a nézőpontjáról vesszük szemügyre, akkor feltűnik, mint első döntő mozzanat, hogy a szocializmus Marxnál a társadalmi lét benső dialektikájának, a gazdaság összes előfeltételeivel és következményeivel egyetemben történő önkibontakoztatásának, az osztályharcnak normális és szükségszerű termékeként jelenik meg, az utópistáknál viszont egy sokszorosan hamis fejlődést kell döntésekkel, kísérletekkel, példaadással stb. helyreigazítani. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a gazdaság ontológiailag középponti szerepe nemcsak a szocializmus létrejöttét teszi lehetővé, hanem ontológiai jelentősége és tényszerűsége a megvalósult szocializmusban sem szűnhet meg. A „Tőké"-ben Marx arról beszél, hogy a gazdaság területének az emberek életkörében mindig, a szocializmusban is, a „szükségszerűség birodalmának" kell maradnia. Ezzel Marx itt is Fourier ellen fordul, akinek zseniális kritikai felismeréseit egyébként nagyra becsüli, de aki azt hiszi, hogy a szocializmusban a munka valami játékfélévé alakul majd át; egyúttal Marx, kifejezett vita nélkül, azokat a nézeteket is elutasítja, amelyek szerint a szocializmusban „gazdaság nélküli" korszak köszöntene be. Objektív ontológiai értelemben a szocializmushoz vezető út annak a korábban általunk kifejtett fejlődésnek az útja, amelynek során a munka által, a gazdaság ebből kinövő világa által, ennek motorként működő immanens dialektikája által a társadalmi lét eljut tulajdonképpeni mivoltáig, és létrejön az emberi nemnek mint tudatos, nem pusztán természetien néma fajtának a sajátossága. A gazdaság a társadalmi kategóriák mind fokozottabb

[64] Lenin, Sämtliche Werke. Band XXI. [Verlag für Literatur und Politik] Wien—Berlin, 1931. pp. 544—545. — [W. I. Lenin, Werke. Band 25, Dietz, Berlin, 1960. p. 476. — V. I. Lenin: Állam és forradalom, V. 2., Művek, 25. k., Szikra, Budapest, 1952. p. 496. — Összes Művek, 33. k., Kossuth Könyvkiadó [Budapest] 1965. p. 81.]

társadalmiságát idézi elő. Ezt azonban az osztálytársadalmakban csak azon a módon hajtja végre, hogy az emberekkel szemben „második természetként" tárgyiasul. Ez az egyes alternatív aktusoktól teljesen független objektivitás, mint alapjellegzetesség megszüntethetetlen marad; ezt fejezi ki Marx a „szükségszerűség birodalma" jellemzéssel. A minőségi ugrás abban áll, hogy ez a második természet is az emberiség uralma alá kerül, amire egyetlen osztálytársadalom sem képes. A jelenlegi kapitalizmus például arra kényszerül, hogy a fogyasztás egész szféráját eddig még sosem látott módon egy az embereken uralkodó „második természetté" tegye.

A kapitalizmus különössége az, hogy tulajdonképpeni értelemben spontánul termeli a társadalmi termelést; a szocializmus ezt a spontaneitást tudatos szabályozássá változtatja át. A gazdaságot mint „a szocializmus birodalmát" magyarázó bevezető és indokoló mondataiban Marx ezt mondja a szocializmus gazdaságáról: „Ezen a téren a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy ez mint vak hatalom uralkodna rajtuk, ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett hajtják végre." Csak ezen az alapon jöhet létre a szabadság birodalma: „Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki."[65] Itt világosan láthatóvá válik Marx ontológiája, amelyet még követői is oly gyakran értettek félre. Hajthatatlan szigorral állapítja meg, hogy csak a gazdaság, a társadalmi lét társadalmivá válása idézheti elő az emberiségnek ezt a fejlődési szakaszát; és hogy ez nemcsak útként, hanem állandó ontológiai alapként is nélkülözhetetlen és nélkülözhetetlennek is kell maradnia ahhoz, hogy az ember ilymódon végérvényesen eljusson önmagához. Minden olyan szellemi irányzat, amely más feltételekből kiindulva törekszik szocialista állapotra, szükségképpen az utópizmus zsákmánya lesz. Egyúttal az is láthatóvá válik — amire már többször is utaltunk —, hogy a gazdaság csak az alap, csak az ontológiailag elsődleges tényező, de az embereknek azokat a képességeit, a társadalmi komplexusoknak azokat az erőit hívja életre, amelyek csakugyan valóra váltják a gazdasági szükségszerűséget, amelyek ennek kibontakozását mint társadalmi valóságot meggyorsítják, megszilárdítják, serkentik, de persze bizonyos körülmények között gátolhatják és el is térithetik.

Ez a dialektikus ellentmondásosság, amely a társadalmi lét gazdaságilag szükségszerű fejlődése és a gazdasági formációknak, valamint a társadalom gazdaságon kívüli tényezőinek (például az erőszaknak stb.) a konkrét ellentmondásai között feszül, az eddigi történelemben szintén az egyenlőtlen fejlődés fontos alapja volt. A konkrét alternatívák, mint minden emberi cselekvésnek a formái, magasabb szinten minden történelmi fordulóponton visszatérnek. Magától értetődik, hogy Marx, mivel a gazdasági szféra ontológiai elsődlegességét fenntartja a szocializmus számára is, eredetében is ragaszkodik az alternatívához. Már a „Kommunista Kiáltvány"-ban is ez áll az osztályharcra és a magasabbrendűen strukturált gazdasági formációkra vonatkozóan: „Szabad és rabszolga, patrícius és plebejus, báró és jobbágy, céhmester és mesterlegény, egyszóval: elnyomó és elnyomott folytonos ellentétben álltak egymással,

[65] Das Kapital III/2., [4. kiadás. O. Meissner, Hamburg 1919.] p. 255. — [MEW, Band 25., p. 828. — A tőke. III. könyv, VII. 48. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1961. p. 786.]

szakadatlan, hol palástolt, hol nyílt harcot vívtak, olyan harcot, amely mindenkor az egész társadalom forradalmi átalakulásával vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött."[66] Az össztörténelmi fejlődésnek ez az alternatív jellege, amely nem szünteti meg, hanem csak társadalmilag-történelmileg konkretizálja a gazdaság ontológiai elsődlegességét, végső soron döntő szerepét, Marx követőinek körében nagyon elhalványult, sőt gyakran teljesen el is tűnt. Részint vulgármaterialisztikus, mechanikus „szükségszerűséggé" egyszerűsítették, részint e vulgarizálás újkantiánus vagy pozitivista elutasítása történelmi agnoszticizmusra vezetett. Csak Lenin ragaszkodott a marxizmus eredeti koncepciójához, és éppen nehéz és bonyolult helyzetekben, a forradalmi cselekvés vezérfonalának tekintette ezt. Így történt a felkelésről szóló döntés esetében is, amely 1917 november hetedikén a proletariátus hatalomátvételét tűzte ki célul. De Lenin az ilyen állásfoglalások elméleti alapjairól is teljesen a marxi felfogás szellemében nyilatkozott, például 1920-ban, a Kommunista Internacionálé második kongresszusán, ahol kettős vitát folytatott, mind azok ellen, akik bagatellizálták az akkori nagy válságot, mind pedig azok ellen, akik e válságot a burzsoázia szempontjából kilátástalannak tekintették. Lenin ezt mondja: „Nincsenek abszolút kilátástalan helyzetek." Ezek elméleti „bizonyítására" való törekvés „üres pedantéria volna, vagy játék a fogalmakkal és a szavakkal. Csak a gyakorlat szolgáltathat valódi, bizonyítékot' erre vagy hasonló esetekre",[67] és a gyakorlat alternatív jellegű.

A szocializmushoz vezető út tehát teljesen megegyezik Marx általános társadalmi-történelmi ontológiájával. Ez kifejeződik az összes olyan nézettel való ellentétben, amely „a történelem végét" feltételezi; Marx idejében elsősorban az utópistákról volt szó, akik a szocializmust egyszer s mindenkorra létrehozott, emberhez méltó állapotnak tekintették. Marx számára itt is a történelem további menetéről van szó. A „Politikai gazdaságtan bírálatához" Előszavában ezt írja a szocializmusról: „Ezzel a társadalomalakulattal ennélfogva lezárul az emberi társadalom előtörténete."[68] Az „előtörténet" szót Marx körültekintően választotta meg, és ennek a szónak itt kettős jelentése van. Először is hallgatólagosan, de határozottan elutasítja a történelem végének minden formáját. De a Marx által választott kifejezés egyúttal a történelem új szakaszának különös jellegét is jellemzi. Ismételten hangsúlyoztuk, hogy a társadalmi lét új ontológiai szakaszai nem egyszerre jelennek meg, hanem — akárcsak a szerves létben — a történelmi folyamat során lassacskán fejlődnek ki tulajdonképpeni, immanens, legtisztább formájukig. A most idézett következtetést megelőző megjegyzésekben Marx a kapitalista társadalomban rejlő antagonizmust úgy határozza meg, hogy ez a kapitalizmus és a szocializmus között a döntő különbség. Szocialista oldalról általában úgy szokták értelmezni ezt a meghatározást, hogy az osztálytársadalom megszűnése egyszersmind ezzel egyidőben megszünteti ennek szükségszerűen antagonisztikus jelle-

[66] MEGA, I. 6., p. 526. — [MEW, Band 4., p. 462. — A Kommunista Párt kiáltványa. I. Burzsoák és proletárok. MEM, 4. k., p. 442.]

[67] Lenin, Sämtliche Werke. Band XXV. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1930] p. 420. — [W. I. Lenin, Werke, Band 31. Dietz, Berlin, 1959. p. 215. — Lenin: Előadói beszéd a nemzetközi helyzetről és a Kommunista Internacionálé alapvető feladatairól, 1920. július 19-én. Művek, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. pp. 225—226.]

[68] Zur Kritik [der politischen Ökonomie. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919] p. LVI. — [MEW, Band 13., p. 9. — K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Első füzet. Előszó. MEM, 13. k., p. 7.]

gét. Ez, általában véve, helyes, de nem lényegtelen kiegészítésre szorul azzal a problémával kapcsolatban, amelyről az imént beszéltünk, a gazdasági értéknek és az össztársadalmi élet objektív értékeinek viszonyával kapcsolatban.

Mivel az értékeket mindig cselekvések, tettek stb. valósítják meg, világos, hogy létezésük nem választható el megvalósulásuk alternatíváitól. Tehát megszüntethetetlen a döntésben az az ellentét az értékes és az értékellenes között, amelyet minden teleológiai tételezés tartalmaz. Egészen másképpen áll a helyzet magukkal az értéktartalmakkal és értékformákkal. Ezek bizonyos társadalmakban antagonisztikus viszonyban lehetnek a gazdasági folyamattal, és ez is a helyzet a gazdasági fejlődés legkülönfélébb fokain, a kapitalizmusban is, nagyon tömény formában. Az antinómia Marx által kimondott megszüntetése tehát erre a problémakomplexusra is vonatkozik, a társadalmi lét ontológiai alapszerkezetének megfelelően ismét a legszorosabb kapcsolatban a gazdasági szféra sajátosságával. Marxnak a szükségszerűség és a szabadság birodalmairól szóló imént idézett megállapításaiban nemcsak a gazdaságfejlődés rendjének ökonómiailag optimális rendjéről van szó, hanem arról is, hogy ezt a rendet „az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett" valósítják meg. Ezzel Marx világosan kimondja a gazdasági és gazdaságon kívüli értékek közti antinómia megszüntetésének gazdasági alapját, ismét teljes összhangban azzal az alapkoncepcióval, amelyet mindig is képviselt. Már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban is „természetes nembeli viszonynak" tekinti a férfi viszonyát a nőhöz. Ez kettős értelemben igaz és jelentős. Egyrészt az emberi nem életalapja ebben a viszonyban valósul meg a maga megszüntethetetlen közvetlenségében, másrészt ez a viszony az emberi nem fejlődésének folyamán mégis azokban a formákban valósul meg, amelyeket a legtágabb értelemben vett termelés ráerőszakol. Ebből permanens, permanensen reprodukáló antagonizmus alakul ki a gazdasági szükségszerűség és ennek az ember nembeli fejlődését érintő következményei között. Ismét az ilyen fejlődések általános történelmi jellegét mutatja, de nem módosítja lényegesen az értékek egymáshoz való viszonyának módszertani alapjait, hogy ez az antagonizmus csak nagyon lassan jelenik meg tudatos formában, és hogy megjelenése is nagyon hosszú ideig (mindmáig) csak lassan halad túl szórványos kezdetein, és gyakran hamis tudatként objektiválódik. Ezért mondhatta akkor Marx — ezúttal összhangban Fourier-val —: „Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát."[69] Itt, éppen e helyzet robusztus mindennapiságában, világosan látható az értékantagonizmus, ezúttal a gazdasági fejlődés és a „művelődési fok" között.[70]

[69] MEGA, I. 3, p. 113. — [MEW, Ergänzungsband I., p. 535. — K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1962. p. 68.]

[70] Itt kizárólag Marx nézeteivel foglalkozunk. Gyakran kimondtam már, hogy a szocializmus megvalósulása Sztálin idejében, még döntő kérdésekben is, más, olykor teljesen ellentétes utakon haladt. Itt állást kell foglalnunk, hogy ne adjunk okot módszertani félreértésekre, mindazon nézetek ellen, amelyek a szocializmus sztálini fejlődését azonosítják a marxi felfogással, részint, hogy a fejlődés hibás döntéseit Marxra való hamis hivatkozásokkal takarják és konzerválják, részint, hogy általában a szocializmust kompromittálják, egybehangzónak tüntetve fel Sztálin elméletét és gyakorlatát Marxszal és Leninnel. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a nagy kérdéskomplexussal, csak azt kell még erről elmondanunk, hogy fölöttébb naiv (vagy demagógikus) eljárás, ha egy alapvetően új formációt a megvalósulás ilyen — történelmi szemszögből — rövid időszaka után végérvényesen elintéznek. Még ha évtizedekre lesz is szükség ahhoz, hogy elméletileg és gyakorlatilag le lehessen győzni a sztálini örökséget és vissza lehessen térni a marxizmushoz, még egy ekkora időköz is — történelmi szempontból — viszonylag rövid.

Ha elismerjük, hogy alternatívák megszüntethetetlenül működnek mindenütt, ahol emberi cselekvések társadalmi-gyakorlati szintetizálásairól van szó, akkor, mint láttuk, nem kerülünk ellentmondásba a gazdasági fejlődés fő tendenciájának törvényszerűségével. Marx ezért abban a helyzetben volt, hogy a korabeli kapitalista gazdaság ciklikus jellegének általános szükségszerűségét és ezzel a válságok szükségszerűségét is elméletileg pontosan határozhassa meg. De ez is csupán olyan tendenciáknak és perspektíváknak az általános felismerése volt, amelyekről maga Marx sohasem állította, hogy segítségükkel akár csak megközelítően is meg lehetne határozni az egyes válságok kitörésének helyét és idejét. Erről a módszertani álláspontról kell szemügyre venni a szocializmussal kapcsolatos perspektivikus jövendöléseit is. Marx főként a „Gothai program kritikájá"-ban vizsgálja ezeket a legáltalánosabb gazdasági tendenciákat, jellemző módon valóban behatóan csak az első, átmeneti szakaszban. Megállapítja itt, hogy az áruforgalom struktúrája, minden egyéb alapvető változás ellenére, ugyanúgy működik, mint a kapitalizmusban: „Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben az egyenértékek cseréje. A tartalom és a forma megváltozott, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközökön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közti eloszlását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint az áruegyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával." Ennek a társadalmilag döntő közvetítési rendszerek számára nagyon messzemenő következményei vannak. Az osztályszerkezetben végbemenő forradalmi átalakulások ellenére, amelyeket a szocializmus idéz elő, a jog lényegileg ugyanolyan jog marad, következésképpen „polgári jog" továbbra is, noha gyakran levetkőzi vagy legalábbis letompítja korábbi antinómikus jellegét. Marx ugyanis rögtön kimutatja: „Ez az *egyenlő* jog — egyenlőtlen jog egyenlőtlen munkáért. Nem ismer el osztálykülönbségeket, mert mindenki csakúgy munkás, mint a másik; de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként a munkások egyenlőtlen egyéni tehetségét és ennek folytán egyenlőtlen egyéni teljesítőképességét. *Tartalma szerint tehát ez, mint minden jog, az egyenlőtlenség joga.*" Csak egy felsőbb szakaszban, amelynek gazdasági és a gazdaság által lehetővé tett emberi feltételeire is utal, alakulhat ki objektíve ez a helyzet: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint."[71] Ezzel megszűnik az árucsere struktúrája, és az értéktörvény működése az egyéni fogyasztás számára. Magától értetődik persze, hogy a termelésben még a termelőerők növekedése esetén is szükségképpen érvényben marad a társadalmilag szükséges munkaidő és ezzel az értéktörvény mint szabályozó.

Ezek általánosan szükségszerű fejlődési tendenciák, s ezért — ebben az általánosságban — tudományosan megállapíthatók. Az első rész már beigazolódott, a további előrelátás helyességét csak a jövő tényei bizonyíthatják. De értelmetlenség volna azt gondolni, hogy ezekből a tudatosan fölöttébb általános szinten tartott perspektívákból közvetlen következtetéseket lehetne levonni a konkrét-taktikai vagy akár a konkrét-stratégiai feltételektől függő

[71] [K. Marx] Ausgewählte Schriften. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR] Moskau—Leningrad, 1934. Band II. p. 580 f. — [MEW, Band 19., p. 21. — K. Marx: A gothai program kritikája. MEM, 19. k., pp. 18—19.]

döntésekre vonatkozóan, vagyis hogy ezek a perspektívák közvetlen útmutatással szolgálhatnának. Lenin pontosan tudta ezt. Amikor arról volt szó, hogy a NEP keretei között államkapitalizmust kell bevezetni, azt mondta, hogy nincs olyan könyv, amely irányvonalakat tartalmazna ezzel a kérdéssel kapcsolatban. „Még Marxnak sem jutott eszébe, hogy akár csak egyetlenegy szót is írjon erről, és meghalt, anélkül, hogy egyetlen pontos idézetet és cáfolhatatlan útmutatást hagyott volna hátra. Most tehát magunknak kell boldogulnunk."[72] Itt is csak Sztálinnal kapott lábra az az elméleti erkölcstelenség (Unsitte), mely minden egyes stratégiai vagy taktikai döntést a marxi—lenini tanításból „vezetett le", mint közvetlen, logikailag szükségszerű következményt, s így mechanikusan a napi gyakorlathoz alkalmazták és ilymódon eltorzították az elveket, és eltüntették az általános törvények és egyszeri-konkrét döntések közti oly fontos különbségtételt is, hogy helyet csináljanak egy voluntarista, prakticista dogmatizmusnak. Már az ilyen utalások is azt mutatják, milyen fontos, a gyakorlat álláspontjáról is, annak az ontológiának a helyreállítása, amelyet Marx dolgozott ki a műveiben. Itt természetszerűleg főként a belőle következő elméleti eredményekről beszéltünk. Ezeket azonban teljes jelentőségükben csak akkor tekinthetjük át, ha művünk második részében az egyes középponti problémák kapcsán konkrétabban és pontosabban vehetjük szemügyre működési körüket, mint ahogy erre ezekben az általános fejtegetésekben lehetőségünk nyílt.

[72] Lenin, Ausgewählte Werke [Band] IX. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR] Moskau—Leningrad, 1936. p. 364. — [W. I. Lenin, Werke. Band. 33. Dietz, Berlin, 1962. p. 264. — Az OK(b)P Központi Bizottságának politikai beszámolója a XI. kongresszuson, 1922. március 27-én. V. I. Lenin, Művek, 33. k., Szikra, Budapest, 1953. p. 272.]

A TÖRTÉNELEM SZELE. II.*

M. LIFSIC

VI

Még nem találták fel a hőmérőt, amelyik pontosan mérné a történelmi hőfokot. „Nagyon kényelmes lenne persze — írta Marx Kugelmann-nak 1871. április 17-én — világtörténelmet csinálni, ha csak azzal a feltétellel fognánk harcba, hogy az esélyek csalhatatlanul kedvezők." (M—E: Vál. lev. 310.) Bizonyos szempontból azt mondhatjuk, hogy minden forradalmi roham *túl korán* kezdődik és *túl messze* megy, megsértve ily módon a történelem menetrendjét. Úgy látszik, ez az egyetlen módja annak, hogy a forradalom idejében menjen végbe.

Ugyanez vonatkozik a szocialista eszmék történetére. Az emberi gondolat az egoista érdekek harcát kizáró rend közvetlenül társadalmi méretekben való megteremtésére törekedett már Platón és Iambulosz idejében, amikor az ilyen berendezkedés számára egyáltalában nem voltak még meg a valóságos feltételek. Másrészről a jövő összes ilyen anticipációi, éppúgy mint a népi mozgalmak, melyek utópikus illúziók zászlaja alatt bontakoztak ki, kitörölhetetlen nyomot hagytak maguk után és feltétlenül eredményesek voltak, ha ezek az eredmények nem is feleltek meg azoknak a fantasztikus céloknak, melyek résztvevőik szeme előtt lebegtek.

A történelem gonoszul megtréfálta Platónt, amikor tanácsaira adott válaszként — mint a hagyomány szól — Dionüszosz, a szirakuzai zsarnok a rabszolgapiacra vetette őt. Platón eszméje azonban mint történelmi erő végezetül is erősebbnek bizonyult kora nagy és kis zsarnokainál, amikor a késői antikvitás valamennyi szociális-vallásos mozgalmának szellemi atmoszférájába behatolt elmaradhatatlan elemükként. Aminthogy az újkorban a szilárd burzsoá szabadságjogokat csak a forradalmi pártok nem-időszerű és szélsőséges mozgalmai vívták ki, kezdve a XVII. század kálvinistáitól a francia forradalom „veszettjeiig".

Más szóval: az időszerűtlen a forradalmi események történetében bizonyos szempontból nagyon is időszerű, s a legreálisabb vívmányok kezdetben a heroikus illúziók, az úgynevezett „forradalmi romantika" aureólájában jelentkeznek. Még azt is mondhatjuk, hogy minél éretlenebbek a történelmi körülmények, annál messzebbre fut előre az e keretek közt növekvő társadalmi mozgalom résztvevőinek gondolkodása. S vajon nem vonja ez maga után a történelem kegyetlen bosszúját, egyaránt sújtva bűnöst és ártatlant?

Micsoda iróniája a sorsnak! A becsületes jakobinusok, akik spártai szellemű

* A cikk első része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1973/3—4. számában jelent meg. — *Szerk.*

egalitariánus köztársaságra törekszenek, a császárkultusz útját egyengetik! Miként kacagta ki a dolgok valóságos menete az ész vallását, amikor a francia forradalom alkonyán a piac spontán fejlődése elsöpörte mindezeket az illúziókat, és a társadalom visszatért régi hitéhez, hogy nem a felvilágosultság, hanem a szenvedélyek sötét ereje csinálja a történelmet, nem az irgalom, hanem a vér öntözi a történelem fiatal hajtásait, s a római pápa szava a XIX. században éppoly csalhatatlan, mint a középkorban. Szóval: maga a francia forradalom is, melyet a maga nemében klasszikusnak szokás tekinteni, nem időben ment végbe! Furcsa következtetés, de miképpen magyarázzuk a tényt, hogy végül is a Bourbon-restaurációhoz vezetett?

Az *időszerűségnek* és *időszerűtlenségnek* ebből az azonosságából az következik, hogy — mint hasonló esetekben mindig — ezek az ellentétek különböző formákban kapcsolódhatnak össze. Az egyik forma a körülmények Engels által jelzett nyugodt, „természetes" fejlődési típusa a belőle folyó összes pozitív és (mint tudjuk) negatív következményekkel. A másik formát mindig megfigyelhettük az eddigi történelemben, amikor az összes társadalmi feltételek elmaradottságának ugyanilyen „természetesen" felel meg a messze előrefutó forradalmi mozgalom spontán jellege. S miközben a történelmi folyamatok általában egyenlőtlenül fejlődnek, ilyen helyzetbe kerülhetnek még olyan forradalmárok is, akik a leghatározottabban tudatában vannak a számukra kiszabott kétértelmű szerepnek, amikor a körülmények a hatalom terhét róják rájuk, vagy legalábbis azt a kötelezettséget, hogy a siker kevés reményével harcoljanak a hatalom megszerzéséért.

Talán megengedhető, hogy e helyütt egy rövid kitérést tegyünk, amely esetleg közelebb is visz a dolog lényegéhez. 1930-ban a moszkvai Marx—Engels Intézetben vita folyt a marxizmus megalapítóinak az 1848—1849-es forradalom idején követett taktikájáról. Mint ismeretes, Marx és Engels az általános demokrácia zászlaja alatt szálltak harcba, ami távol állt a „Kommunisták Szövetségének" végcéljától. Az volt a taktikájuk, hogy állandóan előrelökjék a forradalmat, kíméletlenül bírálva azokat a társadalmi erőket, melyek félúton megálltak. Az 1789—1793-as francia forradalom tapasztalataira építve arra számítottak, hogy az osztályharc állandó kiéleződésének eredményeként a hatalom az egyik párt kezéből mindig egy másik, következetesebb párt kezébe megy át, mígnem a nagy- és kispolgárság valamennyi frakciója teljesen képtelenné lesz arra, hogy választ adjon a forradalmi mozgalom belső követelményeire; ez azután előkészíti majd a talajt a kommunista hatalomátvétel számára.

A valóságban azonban nem ez történt, részben a német liberális burzsoázia árulása következtében, amelyik jobban félt a néptől, mint a monarchiától, részben annak következtében, hogy a kispolgári pártok nem voltak képesek a jakobinusok szerepét betölteni. A „Neue Rheinische Zeitung"-ban Marx és Engels mint a proletár jellegű demokrácia képviselői nem kímélték a liberális burzsoázia retrográd bizonytalankodásait és a vulgáris demokrácia előítéleteit. De a „Neue Rheinische Zeitung" sajtóját képviselő személyek a német történelem e szakaszának nagysága ellenére sem voltak képesek a szervezet erejével megszilárdítani forradalmi követelményeiket; a szervezet sem széles demokratikus formákban, sem a munkásszövetségekben nem érte el ezek propagandájának színvonalát. A német munkások körében még igen erős volt Gottschalk doktor „igazi szocializmusának" és Stephan Born szedőmunkás tiszta-proletár ökonomizmusának hangulata. Ezek a nagy befolyású munkás-

vezetők nem tudták Marx és Engels szellemében egyesíteni a proletármozgalom szocialista és demokratikus feladatait.

E kérdések megítélésekor az említett 1930-as vita számos résztvevője annak a véleményének adott kifejezést, hogy Marx és Engels hibáztak vagy abban, hogy nem vették tudomásul Németország elmaradottságát és azt, hogy nem volt meg Németországban a talaj a valóságos, mélyreható szociális forradalom számára, vagy pedig abban, hogy túl későn emelték magasra a tisztán proletár zászlót. Nem volt nehéz megérteni, hogy Marx és Engels taktikájának ilyen értékelésében az októberi forradalomhoz és a leninizmushoz való meghatározott viszony fejeződött ki. Lehetséges volt Szuhanov szellemében vonni le következtetéseket, aki szerint a bolsevik forradalom időszerűtlen volt, valamint a trockisták szellemében, akik speciális módon értelmezték a proletárdiktatúra szerepét egy paraszti országban.

A vitában magam is részt vettem, s azt igyekeztem bizonyítani, hogy Marxnak és Engelsnek az 1848-as forradalom idején végzett tevékenysége nem minősíthető hibásnak, akkor sem, ha leküzdhetetlen akadályokba ütközött. Legfeljebb annyit mondhatunk — Leninnel —, hogy „óriások hibájáról" van szó, azaz a forradalmi szituáció további elmélyülési lehetőségeinek és a döntő óra közelségének elkerülhetetlen túlértékeléséről. Ezt az illúzióját Marx már 1850-ben korrigálta, de bármiként álljon is a dolog, illúzióját nem lehet a szó szoros értelmében vett hibaként felfogni, azaz nem szabad a formális célszerűség megsértésének tekinteni.

Persze valamilyen számítógép következtetéseire támaszkodva azt tanácsolhattuk volna Marxnak és Engelsnek, hogy vonják ki magukat a német forradalom forgatagából, hiszen nincsenek meg a demokrácia és a szocializmus győzelmét megvalósítani képes erők. Ha elképzeljük, hogy elfogadták volna bölcs tanácsunkat, s nem a hátukat mutatták volna nekünk, ezzel a német néptömegeket jelentős forradalmi tapasztalatoktól fosztottuk volna meg és a történelmi drámát erkölcsnemesítő filiszterszínművé alakítottuk volna át. A nyárspolgári bölcselkedésnek azt a törekvését, hogy elvegye a dolgok élét, Marx és Engels egy alkalommal „Kotzebue cselédtragédiájának" nevezte. (MEM 5, 130.)

El kell ismernem, hogy nem valami sikeresen léptem fel, és ifjúi éveimben nem voltam képes megvédeni nézetemet, melyet igaznak tartottam és mind a mai napig igaznak tartok. Az elnöklő D. B. Rjazanov jóindulatúan tréfálkozott meddő törekvéseimen, mondván, hogy Marxot és Engelst „esztétikai nézőpontból" ítélem meg, s ebből a szempontból nézve persze nem követhettek el semmilyen hibát sem. Nem is tudta, milyen közel járt az igazsághoz.

Az igazság ugyanis az, hogy részben maga Marx és Engels is „esztétikai nézőpontból" tekintett vissza 1848 forradalmi viharaiban elfoglalt álláspontjára. Hogy megvilágítsam ezt a gondolatot, amelyik az úgynevezett esztétikára vonatkozó közkeletű nézetek fényében tréfának tűnhet, nézzük példaként a hiba fogalmával rokon „vétség" fogalmát. Tudjuk, hogy van a bűntett értelmében vett vétség és van tragikus vétség, amely utóbbival az esztétika foglalkozik. A tragédia hőse — bűnös, aki nem követett el bűnt, és hybris-e (így nevezték a görögök az „értelmes" mérték megsértését) elválaszthatatlan emberi méltóságától, bukásának erkölcsi jelentőségétől. Így például Hegel magyarázata szerint Szokratésznek meg kellett sértenie az athéni törvényt, minthogy az új, magasabb rendű, a görög polisz alapjait aláásó elv képviselőjeként lépett fel. Természetesen idővel az ő eszméi is szokásosakká lettek, úgy-

hogy az őt denunciáló Melétosznak és Anütosznak nem lett volna mit tennie, ha a kompjúterrel felszerelt Szokratész pontosan kiszámította volna fellépésének időszerűségét, pontosabban időszerűtlenségét. Minden simán megoldódott volna, csakhogy tragikus vétség nélkül Szokratész nem lett volna Szokratész és eszméi nem arattak volna erkölcsi diadalt.

Más dolog a bűntett. Ez feltételezi, hogy az adott személyiségnek módjában áll nem elkövetni a számára bűnül felrótt tettet, sőt, mi több, nem is lett volna szabad elkövetnie ahhoz, hogy normális személyiség maradhasson. Lehetségesek a kölcsönös átmenetek: rablókból némelykor hősök, hősökből olykor rablók váltak. Ugyanannak a tettnek más és más időben más és más lehet a jelentősége. Így például a lopás a szegények társadalmi tiltakozásának első ösztönös formája, de ha a nagy forradalom idején köztörvényes bűnözőkként büntetik meg a tolvajokat, ezt a tömegek erkölcsi öntudata teszi jogosulttá, azoké, akik megértik, hogy a gazdag és a tolvaj ugyanannak az éremnek két oldala. Valamiképpen azonban mindig megkülönböztethető a bűntett és a tragikus vétség.

Ugyanez vonatkozik a hiba fogalmára is. Létezik a tanuló hibája: a helyesírási hiba; létezik a gépkocsivezető hibája: az utcai közlekedés szabályainak megsértése; lehet hibát elkövetni a formális célszerűséggel szemben: a mindennapi élet hibáját. A történelmi személyiségek tetteire azonban nem alkalmazhatjuk ezt a mértéket, ahogy pl. nem vádolhatjuk Shakespeare-t azzal, hogy nem ismeri a dramaturgia szabályait és rosszul építi fel tragédiáit, vagy nem ítélhetjük el az óorosz ikonfestőt azon az alapon, hogy nem tud rajzolni. Egyszóval vannak formális hibák, de vannak olyan hibák is, melyek elválaszthatatlanok a történelmi vívmányoktól, melyeknek, hogy úgy mondjuk, objektívebb státuszuk van, mint a későn észretért kispolgár hazug lépéseinek. Anélkül, hogy felszámolnánk igazság és tévedés különbségét, el kell ismernünk, hogy némely tévedés ezerszer magasabbrendű a kis igazságok tömegénél. Ilyen tévedés az „óriások hibája".

Amikor ezekről a hibákról beszélünk, letérünk a formális helyesség álláspontjáról, melyet a mindennapi életben nem nélkülözhetünk, és ha úgy tetszik, „esztétikai nézőpontból" ítéljük meg a tárgyat. Így tesz Marx is, amikor a hősiesen az „eget ostromló" párizsi kommünárokról beszél, így tesz Lenin a tömegek „forradalmi romantikájáról" szólva, magasan fölébe helyezve azt a sekélyes józanságának, amelynek nevében némelyek a forradalom vereségéből azt a következtetést vonták le, hogy nem kellett volna fegyvert fogni. Látnivaló: ezek a nagy gyakorlati elmék sem nélkülözhették az „esztétikát", éppen mert *ezen* a téren a legvilágosabb a különbség a helyesség igazsága és a valóság magasabbrendű igazsága között. Itt ugyanazzal a különbséggel állunk szemben, mint a logikai ellentmondás és a dialektikus ellentmondás esetében. Logikai ellentmondásról akkor van szó, ha az ember képtelen két fogalmat helyesen összekapcsolni (vagy pedig a szofisztika szellemében összekeveri őket), a dialektikus ellentmondás pedig arról az egyetemes elevenségről tanúskodik, amely immanens jellemzője minden tárgynak, az objektív világnak általában, tekintet nélkül szabályainkra és hasznos leegyszerűsítéseinkre.

Más szóval: az „esztétikai nézőpontot" dialektikus, vagy ha tetszik, világtörténelmi nézőpontnak is nevezhetjük. Fichte idejében transzcendentális nézőpontnak nevezték, és Fichte joggal mondotta, hogy a művészet a transzcendentális nézőpontot „mindennapivá" teszi, azaz szemléletesen összekapcsolja közönséges világunkat a végtelenséggel — azzal, ami túllépi a számunkra

elérhető átlagos dimenziókat és felbontja a mozdulatlan, merev ellentéteket. Szánalmas látvány lenne a kétlábú tollatlan állat kultúrája, ha nem léteznék ez az „esztétikai nézőpont", ha a való élet minden számítását úgy tudnánk elvégezni, pontról pontra haladva az összeadásban, mint a szatócsboltban.

A nyárspolgár, az „így szokás" szempontjaival felfegyverkezve, a formális célszerűség és a házisütetű erkölcs mércéjét alkalmazza a történelmi eseményekre, tág teret nyitva ezzel elmefuttatásainak: miként alakulhatott volna a történelem, ha a mai ember élettapasztalataival, felsőfokú képzettséggel, információelmélettel és korunk egyéb vívmányaival rendelkező bölcs tanácsadói lettek volna. Lavoisier bizonyára megkímélhette volna fejét a francia forradalom idején, ha ilyen tanácsadókhoz fordulhat, de — fájdalom — nem léteztek. Talán az egész történelem másként alakul, sőt talán egyáltalában nem is lett volna szükség semmiféle történelemre, hiszen van-e egyetlen történelmi esemény, melyben a célok és az eszközök, a szándék és a végeredmény úgy megfelelnek egymásnak, mint egy jól előkészített laboratóriumi kísérletben.

A francia irodalom megalkotta Nyársforgató figuráját, a kisemberét, aki védett fészkéből szemléli az óriások csatáját és a személyiség magas szintű fejlettségére törő embereknek a mindennapi mértéket túllépő tetteit. Így, a maga kis szabadságjogait gyarapítva, alakult ki a középkor alkonyán a burzsoázia. „Tartsd csukva a szád, hogy bele ne repüljön a légy", volt a pompás Jacques Coeur jelszava. A józan értelem a szenvedély örököse, a humanitás, pontosabban a humánus jóllakottság árad belőle. Az ókori Massilia lakóinak bőséges aratásuk volt mezőiken, ahol egykor Marius véres csatát vívott a teutonokkal. Persze kijut a rosszból a nyárspolgárnak is, neki is megvan a maga igazsága, de ott, ahol igaza van, ahol ő a történelem szenvedő szülőanyja, nem nyárspolgár már többé, hanem a *nép*.

A történelmi materializmus elmélete, minthogy semmi köze sincs a józan ész filiszter okoskodásához, amely utólag támaszt igényeket a dolgok valóságos mozgásával szemben, helyet hagy az „esztétikai nézőpont" számára. A dolgok ellentétes irányú menete nem mindig rossz számítás következménye, és nem minden vereségnek a rossz haditerv az oka. Először is, a jövő legpontosabb előrelátása sem tekintheti át az összes reális lehetőségeket és mindig magában rejti a ködös sejtés elemét is. Másodszor, még a szó legegzaktabb értelmében vett történelmileg lehetséges sem nyújt semmilyen garanciát arra, hogy itt és most megvalósítható. Egy eszme lehet időszerű és erkölcsileg szükségszerű, annak ellenére, hogy megvalósítása a gyakorlatban lehetetlennek, vagy pedig feltevéseinktől felismerhetetlenül messzelevőnek bizonyult. Ha igaz, hogy minden ösztönös mozgalom „ellentétébe csap át", ebből nem következik, hogy igaz az ellentétes tétel is: nem mindig az elgondolás gyengeségét mutatja, ha valami az ellentétébe megy át.

Bizonyos feltételek között a legtragikusabb helyzet is elkerülhetetlen, de az e talajon megtett rossz lépések még nem határozzák meg a történelmi személyiség valóságos szerepét, sem annak objektív értékét, amit tett. Idő kell hozzá, hogy az emberek eligazodjanak ebben, hogy a forradalmi akarat heroizmusával szorosan összekapcsolt tragikus bűn elváljék a nyomába szegődő egyszerű gaztettől, hogy pl. Saint-Justnek, az antik köztársaságok e legnemesebb hívének alakja elváljék a részeges Carrier, a politikai kalandor Fouché és a szadista Fouquier-Tinville piszkos figuráitól.

A történész kimutatja, hogy Saint-Just a terror egyik leglelkesebb híve

volt, de ugyanez a történész hozzáteszi: „1793 vérrel írott eszményei" nélkül a XIX. századi európai kultúra egész fejlődése képtelenség lett volna. A mai kultúrfiliszter, aki kész felcserélni a politikai alapismeretek száraz porcióját Bergyajev vagy más hasonszőrű emelkedett humanista híg moráljára, alkalmasint még ma is tálcával a kezében földesura széke mögött állna, ha nem lettek volna a történelemnek ezek a kegyetlen fejezetei, ezek a szörnyűséges helyzetek, melyektől isten óvja az embert.

Az „esztétikai nézőpont" bizonyos értelemben tehát a marxizmus nézőpontja, minthogy forradalmi gondolkodása messze túllép a történelem konkrét világára alkalmazott ésszerű azonosság és technikai helyesség értelmi sémájának határain. Nem hasonló-e az ilyen álláspont az irracionális erők kegyetlenségének, a rossz fatális elkerülhetetlenségének, a ragadozó fenevad szépségének kultuszához, amely Nietzsche óta oly jellegzetes vonása a polgári gondolatnak, ahogyan azelőtt a rendszerető nyárspolgár morális optimizmusa jelentette látóhatárát?

Két formája van a régi filiszteri látókör határain való túllépésnek. A történelmi tragikumon a modern burzsoá gondolkodás azt érti, hogy az emberek képtelenek megváltoztatni társadalmi folyamatuk spontán menetét, elkerülhetetlenek az emberi — véres és vértelen — áldozatok, érti rajta a sorsszerű egyéniségek megjelenését, akik milliókat irtanak ki, és a hamelni patkányfogó módjára vonzzák magukhoz a becsapott lelkek miriádjait. A történelmi tragikumon a modern burzsoá gondolkodás azt érti, hogy a többség passzívan aláveti magát a sors rendelésének, amely valahonnan, az állam és a nemzetközi kapcsolatok mindennapi élettől távoli szférájából származik.

A történelmi tragikumon a marxizmus valami ezzel szögesen ellentéteset ért: az ember harcát saját tetteinek fatális következményei ellen. Már tudjuk: ez a harc sokféle, az események tragikus fordulata a legkülönbözőbb helyzetekből előállhat. Amikor a szükségszerűség meghatározott formája már kialakult és autonóm jellegűvé lett, a sorsot akarót vonzzák, a nem akarót erővel vonszolják. Bármennyire igyekezz kitérni az elől, aminek lennie kell, annál biztosabb, hogy megvalósul. E tragikum tipikus esetét látta Marx és Engels a lovagság és az egész középkori kultúra bukásában, amikor az magából a középkorból kinövő burzsoá civilizációval ütközött össze.

Nem kevésbé tragikus a másik eset. Aki a szükségszerűt túl gyorsan akarja elérni, szintén a fatális erőknek dolgozik. A sorsot rászedni nem lehet, de lehet bizonyos értelemben erőltetni, erőszakolni a sikert, csakhogy a következő szakaszon annál rosszabb lesz az események reakciója. A történelem megtéveszti kedvenceit, ha azok túlságosan sokat bíznak a kedvező szélre, mert ha ülve várják, hátszélként akarván befogni energiáját, ez váratlan fordulatokhoz vezet és tengernyi vér lehet az ára.

A tragikum legmagasabb rendű formája azoknak az embereknek a helyzete, akik a történelmi mozgás igazi avantgardját alkotják, akik elmondhatják magukról Herzennel: „*Mivégre* ébredtünk?" Milyen mély tudata rejlik ezekben a szavakban a környező sötétségnek! A történelem csak megoldható feladatokat állít maga elé, de a megoldásukhoz szükséges feltételek érettségét az embereknek saját bőrükön kell tapasztalniuk, „a próba-szerencse módszerével". És még ha ezek a feltételek megértek is, ha kifejeződtek is tudatos követelésekben, ez sem jelenti, hogy, Engels terminológiájával élve, ezek a „történelmileg szükséges posztulátumok" gyakorlatilag megvalósíthatók minden egyes nemzedék életében, hogy az ezekért az eszményekért harcba induló

emberi erők árama nem válthat ki ellentétes irányú mozgást, messze visszavetve a társadalmat.

A jövőről alkotott képünk és a valóság fejlődésének egyenlőtlensége (noha e kép és a valóság a materializmus szempontjából belső rokonságban van egymással) különösen markánsan jut kifejezésre abban a tragikus tényben, amikor a tudatos kisebbség elszakad mély tartalékaitól. Ezért az ellentmondásért nem hibáztathatók a néptömegek, mert ez értelmetlenség, de nem mindig hibáztathatók az előtérben cselekvő személyek sem, akik messze előreviszik a forradalom lángját, nem hibáztathatók a szó köznapi értelmében, csak a szó tragikus értelmében. A lényeget tekintve eleve tragikus magának az embernek, a természet ezen úttörőjének, a gondolkodó anyagnak, az anyag elementáris életétől különvált és a maga közbülső helyzetében szenvedő lénynek a létezése is. Hiszen az ember, Engels szavaival, az egyetlen lény, amelynek meg kell teremtenie létezése normális feltételeit. Ily módon azzal a szemrehányással, hogy „nem kellett volna fegyvert fogni", talán jobb lenne az egysejtűekhez fordulni.

VII

Nem sokkal az 1848—1849-es forradalmi hullám elapadása után, a társadalmi mozgás új fellendülését várva, Engels a proletárpárt taktikájának lehetséges változásairól ír Weydemeyernek. Bízik benne, hogy a várható forradalmi szituációban közvetlenül a „Kommunista Kiáltvány" jelszavaival lehet majd kezdeni, míg a múltban a kommunistáknak bizonyos „szocialista ostobaságokat" kellett támogatniuk; maguk voltak kénytelenek megfogalmazni a demokratikus burzsoáziát támogató eszméket, pótolva annak mulasztásait, hogy a zavaros március előtti németországi helyzetben kiindulási alapot találjanak. A forradalom tapasztalatai számos illúziót szétfoszlattak. A legfontosabb következtetés ebből a tényből a proletár osztályforradalmiság kikristályosítása volt, amelyik, Marx és Engels jövőt anticipáló elgondolása szerint, megőrizhette volna kapcsolatát a forradalom történelmileg elkerülhetetlen demokratikus szakaszával, ha a paraszthábor ú második kiadására támaszkodik, ahelyett, hogy mint korábban, a kispolgári demokrácia jakobinus eszményeibe veti reményét, minthogy ezek a német viszonyok között életképteleneknek bizonyultak.

És Engels mégis tökéletesen megértette, hogy bármilyen világos és teljesen reális legyen is a feladatok meghatározása *az elmélet szempontjából*, ez még egyáltalában nem jelenti, hogy *a valóságban* is kiküszöbölték a sikertelenség lehetőségét, vagy akár az azt közvetlenül meghatározó hamis lépésekét is. A történelmi szempontból helyes cselekvési terv és a gyakorlati siker kapcsolata nem garantált. Miután 1853. április 12-i levelében kifejtette Weydemeyernek a taktika megérett változásait, Engels hozzáfűz néhány mondatot, melyek számunkra igen nagy jelentőségűek.

„Mindez persze csak az elméletre vonatkozik; a gyakorlatban, mint mindig, kénytelenek leszünk arra szorítkozni, hogy mindenekelőtt határozott rendszabályokat és teljes kíméletlenséget sürgessünk. És ebben rejlik a baj. Úgy rémlik nekem, hogy pártunk, valamennyi többi párt tanácstalansága és erőtlensége folytán, egy szép napon kormányra kényszerül majd, hogy végül is megvalósítsa azokat a dolgokat, amelyek közvetlenül nem a mi érdekünknek, hanem általános forradalmi és sajátosan kispolgári érdekeknek felelnek meg;

ilyen helyzetben azután, amikor a proletár néptömegek hajtanak, a saját, többé-kevésbé tévesen értelmezett, a pártharcban többé-kevésbé szenvedélyesen előtérbe tolt, nyomtatott kijelentéseink és terveink pedig megkötnek bennünket, olyan kommunista kísérletekre és ugrásokra kényszerülünk majd, amelyekről mi magunk tudjuk a legjobban, mennyire nem érkezett még el az idejük. Eközben azután elveszítjük a fejünket — remélhetőleg csak fizikai értelemben —, reakció lép fel, s mindaddig, amíg a világ képes lesz arra, hogy *történelmi* ítéletet alkosson az efféléről, nemcsak szörnyetegeknek fognak tartani bennünket — ezzel mit sem törődnénk —, de ostobáknak is, és ez sokkal rosszabb. Nem látom tisztán, hogyan történhetne ez másképpen. Egy olyan elmaradt országban, mint Németország, amelynek van egy haladó pártja és amely egy olyan haladó országgal együtt, mint Franciaország, egy haladó forradalomba keveredik, az első komoly összeütközésnél, s mihelyt *valódi veszély* lép fel, a haladó pártnak kell hatalomra jutnia, s ez mindenképpen a normális idő *előtt* történnék. De mindez nem számít, s a legjobb, amit tehetünk, az, hogy pártunk *irodalmában* ilyen eshetőségre már előre megalapozzuk a történelmi rehabilitációt." (MEM 28, 548—549.)

A forradalmi erkölcsösség nagyszerű példája ez, amelyik messze felülmúlja a valláserkölcs minden formáját. Az utóbbi mögött ugyanis mindig ott rejlik saját lelkünk megmentésének egoista gondolata. A katolikus egyház feltétlen tekintélye, Aquinói Tamás így ír: „Az ember az irgalom dolgában nagyobb szeretettel kötődik önmagához, mint felebarátjához. Mutatja ezt, hogy senki sem köteles semmiféle bűnös rosszat önmagára venni azért, hogy megszabadítsa felebarátját a bűntől." Így van ezzel a forradalmi erkölcsiség is? Engels szavai mást mondanak. A magunk lelkének tisztasága csak a belső kényelem szempontja, s ezt a forradalmárnak fel kell áldoznia, hogy megszabadítsa felebarátait a bűntől, hogy ezzel a középkori terminológiával fejezzem ki magam. Másfajta tisztaság tehát a forradalmár ideálja: annak tudata, hogy mindent megtett az elnyomott néptömegek emberi felemelkedéséért; túl kell tennie magát azon, hogy helyesen látják-e a szerepét. Ha Engels a maga pártjának történelmi igazolásával törődik, akkor ezt a következő nemzedékek lelki épségéért felelősséget érezve teszi, melyek, egyébként, nem mindig szolgáltak rá erre a gondoskodásra.

Jobb fizikai értelemben elveszteni a fejünket, mint feloldódni a dolgok automatikus menetében, nem a magunk dolgát végezve, másoknak tisztítva az utat. És jobb elveszteni a jó hírnevet, kitagadtatni fanatikusként, mint ostobának lenni, mint a történelem iróniájának áldozatává válni, paraziták termését aratva a mártírok vérével átitatott földről. Bizonyos körülmények között mindezt meg kell tennünk a történelmi-társadalmi igazságból táplálkozó belső kötelesség nevében. Feltétlenebb formát sem magunkban, sem környezetünkben nem találunk. Ez tragédia, nem pedig a filiszteri józan ész erkölcsi iskolája.

Engelsnek Weydemeyerhez intézett levele annak a megítélésnek az első megfogalmazása, melyet öt évvel később Lassalle „Franz von Sickingen" című tragédiájával kapcsolatos ismert vitában fejtett ki. Itt a marxizmus „esztétikai nézőpontja" a maga specifikus területén jelentkezik, egyetlen pillanatra sem veszítve el kapcsolatát a politikával. Marx és Engels Lassalle-hoz intézett leveleikben egyetértenek azzal, hogy a forradalmi események alkalmasak a tragikus ábrázolásra és hogy a Lassalle által elgondolt kollízió ugyanaz a kiúttalan helyzet, amely 1848—1849-ben a forradalmi párt vereségéhez vezetett. Lassalle-nak, noha a dráma cselekményét a reformáció korába helyezte át,

nem volt szüksége arra, hogy külsőleges, mesterkélt aktualizálásokkal csorbítsa az ábrázolás történelmi hitelét, hiszen az 1848-as forradalom tragikus kollíziója lényegét tekintve azonos volt a XVI. századi németországival. Csak fejlettségük szintje különbözött.

Miben állt ez a tragikus kollízió Engels álláspontja szerint? „...a történelmileg szükségszerű követelmény és annak gyakorlatilag lehetetlen keresztülvitele közötti" ellentmondásban. (MEM 29, 580.) A XVI. században ez az ellentmondás többé-kevésbé általános jellegű volt, de egészen különbözőképpen jelent meg a különböző osztályok és pártok gyakorlatában. A haladó nemesi párt, Sickingen és Hutten személyében, kudarcot szenvedett, mivel nemzetifelszabadító programjának megvalósítására csak a városi burzsoáziával és különösen a felsőbb osztályok elleni gyűlölettől izzó paraszti tömegekkel való szövetségben lett volna lehetősége. Csakhogy ez a szövetség ellentmondott a nemesség osztályérdekeinek, amelyik a parasztok rabságában volt érdekelt, úgyhogy Sickingen és barátai végül is két tűz közé kerültek.

Lassalle nem értette ezt a szituációt, és számára Sickingen tragikus kollíziója másban állott. Minthogy eloldotta hősét annak történelmi-társadalmi talajától, vereségének okát forradalmi merészségének korlátaiban látta. Ebben az a régi avantgardista eszme nyilvánult meg, amelyik a negyvenes évek baloldali hegeliánusainak laboratóriumából indult el, s azzal fenyegetett, hogy átmegy a tömegekkel — Lassalle terminológiájában az „egységes reakciós tömeggel" — szembenálló Übermensch nietzscheánus mítoszába.

Így tehát a forradalomra mint tragikus tárgyra vonatkozó általános nézetek tekintetében mélyreható eltérések alakultak ki. Marx és Engels a súlypontot a konkrét szociális viszonyokban látják, s Lassalle-lal vitázva hangsúlyozzák, hogy éppen ezen a területen kell a forradalmi korszak formailag kiteljesedettebb tragikus szituációját keresni. A Lassalle által választott eset álláspontjuk szerint viszonylag egyszerű volt és kevésbé alkalmas a tisztán drámai kifejezés számára. Sickingen és Hutten kollíziója legfeljebb a védtelenekért és elesettekért való küzdés példája, megismételve Don Quijote epopeiáját, mint ahogyan Don Quijote kudarcát is a középkori lovagi eszmény és a társadalom progresszív fejlődése közötti ellentmondás okozta, bármilyen felemás volt is ez a progresszió. Sickingen helyzete Marxot az 1830-as művelt lengyel nemességre emlékeztette, amelyik egyrészről a korszerű eszmék közvetítője, másrészről a reakciós osztály képviselője volt.

De a belső formát tekintve, lehetségesek sokkal tragikusabb szituációk, amelyek a tragédiára sajátlagosan jellemzők, autonómabb szituációk, amelyeket a kor progresszív mozgalmaival együtthaladó emberek tudatos tettei teremtenek és mégis kiúttalanok. Sickingen csak a képzeletében volt forradalmár, amit nem mondhatunk el Thomas Münzerről, a paraszthábórúk korának másik kiemelkedő személyiségéről. Az ő tragikus-kiúttalan kollízióját Marx és Engels sokkal reálisabb drámának tekintették, mint a nemesi felkelés vezéreinek irigylésre nem méltó helyzetét.

Münzer helyzetének tragikuma abban állt, hogy a néptömegek megérett mozgalma ellenére e korszak legforradalmibb vezető egyéniségének sem volt gyakorlati lehetősége arra, hogy megvalósítsa a maga társadalmi törekvéseit a történelmileg adott életfeltételek keretei között — ennek az ellentmondásnak az áldozatává lett Münzer. Ez a helyzet közel állt ahhoz, melyet Engels 1853. április 12-i levelében felvázolt. A XVI. századi városi alsó rétegeknek, a modern proletariátus elődjének a vagyonegyenlőtlenség ellen irányuló köve-

telései jogosultak, igazságosak voltak, ezt sugallták a reneszánsz korának összes feltételei, áttekinthető társadalmi kontrasztjai, mégis, a kor történelmileg megvalósítható nemzeti feladata csak a feudalizmus megsemmisítése és a kistulajdonosok osztályának a kialakítása volt, azaz a társadalmi egyenlőtlenség új, szélesebb körű forrásának megteremtése. A parasztháború korának vezérei közül Wendel Hipler bizonyult a legrealisztikusabban gondolkodó politikusnak, de ő, Engels szavaival szólva, nem volt „messzire nyúló forradalmár, mint Münzer", s arra törekedett, hogy a népmozgalmat alárendelje a városi polgárság érdekeinek.

Marx és Engels Lassalle-hoz intézett leveleikben, a munkásságukra bármely kérdés vizsgálatakor oly jellemző lelkiismeretes tudományossággal, pártjuk számára nagy jelentőségű következtetésekre jutnak. Azokat a körülményeket kutatják, melyek között a forradalmi korszak tragédiája objektíve mélyebb, „shakespeare-i" vonásokat ölt. És ez a látszatra esztétikai kérdésfeltevés egyszeriben politikai szempontból is a legaktuálisabb tartalommal telik meg.

A lutheri-nemesi ellenzék problémái ebből a szempontból természetesen kevésbé komolyaknak bizonyultak, mint a forradalom Thomas Münzerben megtestesülő plebejus avantgardjának bonyolult helyzete. A leglényegesebb következtetés: a történelmi mozgalom társadalmi bázisának kiszélesülésével, a parasztok és a városi szegénység fellépésével elmélyül a helyzet történelmi tragikuma. Ez a gondolat lényegében már Engelsnek a német parasztháborúról írott munkájában megjelenik (1850). A mühlhauseni „örökös tanács" élén álló Münzer tragikus helyzetének kapcsán a körülmények olyan összefonódásáról beszél, amikor a szélsőséges párt vezérének már akkor kezébe kell vennie a hatalmat, amikor korszakának mozgalma nem érett még meg az általa képviselt osztály uralmára. Engels szavai természetszerűen értelmezhetők 1848–49 alig elcsitult viharának eseményeire, és a forradalmi helyzet lehetséges ismétlődésére Németországban, ami Marx és Engels véleménye szerint (az ötvenes évek kezdetén) közel volt.

De lássuk ezt a helyet a „Parasztháború"-ból, amelyik nemegyszer volt botránykő azoknak az értelmezőknek a szemében, akik Engels dialektikus gondolatából lapos, a történelmi tragédiát kispolgári morállá szelídítő következtetéseket vontak le; e kispolgári morál józan tartózkodást sugall a cselekvéstől olyan helyzetben, amikor a vereség terhével összekötött erkölcsi győzelem alternatívája a gyávaság és árulás.

Engels ezt mondja: „Szélsőséges párt vezérét nem érheti nagyobb baj, mint ha olyan időszakban kénytelen a kormányt átvenni, amikor a mozgalom még nem érett az általa képviselt osztály uralmára és azoknak a rendszabályoknak a megvalósítására, amelyeket ennek az osztálynak az uralma megkövetel. Amit te*het*, nem az ő akaratától függ, hanem attól, hogy a különböző osztályok ellentéte milyen magas fokra hágott, valamint az anyagi létfeltételeknek, a termelési és érintkezési viszonyoknak fejlettségi fokától, amelyen az osztályellentétek mindenkori fejlettségi foka alapszik. Amit tennie *kell*, amit saját pártja kíván tőle, az megint csak nem tőle függ, de nem is az osztályharcnak és feltételeinek fejlettségi fokától; kötve van eddigi tanaihoz és követeléseihez, amelyek azonban megint nem a társadalmi osztályok egymással szemben elfoglalt pillanatnyi helyzetéből és a termelési és érintkezési viszonyok pillanatnyi, többé-kevésbé esetleges állásából erednek, hanem abból, hogy nagyobb vagy kisebb a betekintése a társadalmi és politikai mozgalom általános eredményeibe."

Egyszóval az ilyen történelmi személyiség számára reális ellentmondás áll fenn a korszak tényszerű lehetőségei és azok között az általános eszmei követelmények között, melyeknek megvan a maguk igazságtartalma, amennyiben az egész társadalmi harc távolabbi végső értelme keresztülnéz a korszak konkrét, következésképpen korlátozott feltételein. Ezek az eszmék igazak világtörténelmi szempontból, de a közvetítések hosszú sora nélkül hamisak, hamisak a kor gazdasági és szociális kereteiben. Ilyen igaz meggyőződések és hősies képzelgések voltak a münzeri párt követelményei, a teljes társadalmi egyenlőség követelménye, amely a burzsoá rend gyermekkorában távolról sem volt gyakorlatilag keresztülvihető.

„Így — folytatja Engels a Thomas Münzer-szerű vezérek történelmi kollíziójának jellemzését — szükségképpen egy megoldhatatlan dilemma elé kerül: amit te*het*, az ellentmond egész addigi fellépésének, elveinek és pártja közvetlen érdekeinek, amit pedig tennie *kell*, az keresztülvihetetlen. Egyszóval arra kényszerül, hogy ne a maga pártját, ne a maga osztályát képviselje, hanem azt az osztályt, amelynek uralma számára a mozgalom éppen megérett. Magának a mozgalomnak az érdekében kénytelen egy neki idegen osztály érdekeit megvalósítani, és saját osztályát frázisokkal és ígéretekkel, annak bizonygatásával kielégíteni, hogy ennek az idegen osztálynak érdekei az ő saját érdekei. Aki ebbe a ferde helyzetbe kerül, menthetetlenül elveszett." Thomas Münzer kénytelen volt a német burzsoázia útját egyengetni, s kommunista tanai szükségképpen lelkesült deklarációk kellett hogy maradjanak, melyek elvesztek az általános frázisok és az ezeréves birodalom ígéretének ködében.

Magától értetődik, hogy Engels ezt a kollóziót nemcsak mint a reformáció korabeli parasztháború történésze ábrázolja. Gyakorlati következtetéseket is levon belőle, melyek részben, de csak részben óvatosságra intenek az olyan szocialista politikai kísérletek vonatkozásában, amelyeket nem készítettek elő az egész történelmi fejlődés tapasztalatai. Az ilyen kísérletek a forradalmi avantgard pusztulásához vezethetnek és ahhoz, hogy egész nemzedékek válnak a burzsoázia felvirágzásának talajává. De ami még rosszabb, diszkreditálhatják a szocializmust széles tömegek szemében, demoralizálhatják őket és ezzel helyrehozhatatlan károkat okozhatnak.

„A legújabb időben is — folytatja elemzését Engels — megértünk példákat erre; csak arra a helyzetre emlékeztetünk, amelyet a legutóbbi francia ideiglenes kormányban a proletariátus képviselői elfoglaltak, jóllehet maguk is a proletariátusnak csak igen alacsony fejlettségi fokát képviselték. Aki a februári kormány nyújtotta tapasztalatok után — a mi nemes német ideiglenes kormányainkról és birodalmi régenstanácsunkról nem beszélve — még képes hivatalos állásokra spekulálni, az vagy mérhetetlenül korlátolt, vagy legfeljebb szájával tartozik a szélső forradalmi párthoz." (MEM 7, 388—389.)

Az orosz forradalom története még egyszer megmutatta, milyen gazdag tartalmú a „történelmileg szükségszerű követelmény és annak gyakorlatilag lehetetlen keresztülvitele közötti" tragikus kollíziónak ez az analízise. Míg a mensevik Martinov, Engelsre hivatkozva, azt írta, hogy a proletariátus pártja nem vállalhatja magára a politikai hatalom felelősségét a polgári forradalomban, mert az általános szituáció fonák helyzetbe hozza, addig Lenin „A szociáldemokrácia és az ideiglenes forradalmi kormány" c. cikkében (1905. március) Münzer kollíziójából konkrétabb következtetést von le, mintegy elmélyítve e tétel marxista elemzését.

„Engels arra mutat rá, hogy veszélyes, ha a proletariátus vezérei nem értik meg az átalakulás *nem proletár* jellegét, az okos Martinov pedig ebből azt vezeti le, hogy veszélyes dolog, ha a proletariátus vezérei, akik mind a programban, mind a taktikában (vagyis az egész propagandában és agitációban) szervezetileg is elhatárolják magukat a forradalmi demokráciától, vezető szerepet játszanak a demokratikus köztársaság megalakításában. Engels abban látja a veszélyt, ha a vezér összetéveszti az átalakulás képzelt szocialista és valódi demokratikus tartalmát, az okos Martinov pedig ebből azt vezeti le, hogy veszélyes, ha a proletariátus a parasztsággal együtt tudatosan vállalja a diktatúrát, amikor megvalósítja a demokratikus köztársaságot, amely a burzsoá uralom utolsó formája és a burzsoázia elleni proletár osztályharc legjobb formája. Engels abban a ferde, hamis helyzetben látja a veszélyt, amikor mást mondanak és mást cselekszenek, amikor az egyik osztály uralmát ígérik, s valójában a másik osztály uralmát biztosítják; Engels ebben a fonákságban a végleges politikai pusztulás elkerülhetetlenségét látja, az okos Martinov pedig ebből annak következményeként állapítja meg a pusztulás veszélyét, ha a demokrácia burzsoá hívei nem hagyják, hogy a proletariátus és a parasztság biztosítsa a valóban demokratikus köztársaságot. Az okos Martinov sehogy sem képes megérteni, hogy *ez* a pusztulás, a proletariátus vezetőjének pusztulása, a proletárok ezreinek pusztulása a valóban demokratikus köztársaságért vívott harcban, jóllehet fizikai pusztulás, nemcsak nem jelent politikai pusztulást, hanem ellenkezőleg, a proletariátus nagyszerű politikai vívmánya, a proletár hegemónia nagyszerű érvényesítése a szabadságért vívott harcban. Engels annak az embernek a politikai pusztulásáról beszél, aki öntudatlanul letér saját osztályának útjáról egy másik osztály útjára, az okos Martinov pedig, áhítatosan idézve Engelst, annak az embernek a pusztulásáról, aki egyre tovább megy a helyes osztályúton.

A forradalmi szociáldemokrácia és az uszálypolitika álláspontja közti különbség itt teljesen nyilvánvaló. Martinov és az új ‚Iszkra' visszahőköl a legradikálisabb demokratikus átalakításnak a proletariátusra és a parasztságra háruló feladatától, visszahőköl ennek az átalakításnak szociáldemokrata vezetésétől, s ily módon — ha nem is tudatosan — a polgári demokráciára bízza a proletariátus érdekeit. Martinov Marxnak abból a helyes gondolatából, hogy a *jövőnek* nem kormánypártját, hanem ellenzéki pártját kell előkészítenünk, azt a következtetést vonja le, hogy hátul kullogó ellenzéket kell szembeszegeznünk a *jelenlegi* forradalommal. Ebből áll politikai bölcsessége." (LÖM 10, 7—8.)

A megvalósult és a meg nem valósult különbsége viszonylagos. A forradalom burzsoá demokratikus szakaszának keretei között például nem valósítható meg az osztályok megsemmisítésének szocialista eszméje, de teljes egészében megvalósul az a mélyreható demokratikus átalakulás, amelyik feltételezi a forradalom hajtóerőivé váló elnyomott tömegek felemelkedését.

Minthogy semmiféle csoda nem valósíthatja meg azokat a szociális követeléseket, melyek megvalósulásuk szükséges feltételeinek hiányában a történelmi horizonton még kívül esnek, a burzsoá demokráciának ez a plebejus-paraszti formája valósítja meg őket virtuálisan a szocializmushoz való fokozatos átmenet perspektívájában. A forradalmi gondolkodás igazi konkrétsága nem garantálhatja a tragikus-kiúttalan helyzetek elkerülését, de felemeli és megtisztítja drámaiságukat, megszabadítva őket hamis lépéseik legdurvább következményeitől; ilyen lépéseket előidézhet az, ha a társadalmi avantgard

illúziókat követve elszakad történelmi talajától, vagy pedig előidézhet az illúziókból való kiábrándulás, ami viszont a passzivitás fatalizmusa felé viszi a gondolkodást. A körülmények kettőssége, amely szárnyakat ad a forradalmi fantáziának és ugyanakkor pusztulásának veszélyét is felidézi, a forrása ennek a tragikus elvakultságnak, amely azonban előbb-utóbb megszűnik, s maradnak a tömegmozgalom reális vívmányai. Bennük jelenik meg a forradalmi folyamat legáltalánosabb oldala, melynek alapján a történelmi személyiségek és pártok összes viszonylagos, átmeneti kollíziói kifejlődnek.[1]

Ugyanebben a szellemben elemzi Lenin Marxnak a Párizsi Kommünről Kugelmannhoz írt leveleit. Fél évvel az 1871-es tavaszi eseményeket megelőzően Marx figyelmeztette a francia munkásokat, hogy felfegyverzett hadseregek jelenlétében a fegyveres felkelés őrültség lenne; bebizonyította, hogy az adott körülmények között nem lehet 1792-t megismételni. Amikor azonban Párizsban kirobbant a felkelés, a munkásinternacionálé vezére ebben a népi mozgalomban világtörténelmi méretű előrelépést látott. „A tömegek *történelmi kezdeményezését* Marx mindennél többre becsüli." Különösen fontosnak tartja a párizsi munkásoknak a régi államgépezet lerombolására tett gyakorlati lépéseit, amelyek világtörténelmi jelentőségű példát adtak annak ellenére, hogy a munkások vezetői proudhonisták és blanquisták voltak, akik távol állottak a tudományos szocializmus elméletétől és mindenféle álszocialista ostobaságokat követtek el. A helyzet éretlen volt, de Marx, a materialista és közgazdász, az utópiák ellensége, meghajtotta fejét a kommünárok hősies lelkesedése előtt. Nem prédikált nekik morált Plehanov ismert formulájának szellemében: „nem kellett volna fegyvert fogni", hanem gyakorlatilag elemezte sikereiket és hibáikat.

„Marx azt is számba tudta venni — írta Lenin —, hogy a történelemben vannak pillanatok, amikor a *tömegek* elkeseredett harca, még ha reménytelen ügyért folyik is, *szükséges* e tömegek továbbneveléséhez és a *következő* harcra való felkészüléséhez." (Lenin Összes Művei, 14, 364., 366.) Ha a párizsi munkások harc nélkül megadták volna magukat, akkor az eredmények rosszabbak lettek volna a fehérterrornál, és Lenin idézi Marx szavait az 1871. április 17-én Kugelmannhoz írott levélből: „A munkásosztály demoralizálódása az utóbbi esetben sokkal nagyobb szerencsétlenség lett volna, mint tetszőleges számú ‚vezető' elpusztulása." (M—E: Vál. lev. 310.) A vereség egy reménytelen szituációban tragédia, amely neveli a tömegeket, epizód általános felemelkedésük történetében. A harc nélküli demoralizálódás viszont minden vereségnél rosszabb.

Lenin elemzése teljes egészében csatlakozik azokhoz az éretlen feltételek közötti akció elkerülhetetlenségéből levonható következtetésekhez, melyek élénken foglalkoztatták Marxot és Engelst. Ennek az elemzésnek az egyik

[1] Az egész nemzetközi marxista irodalomban az e témáról íródott legjobb munka Lukács György tanulmánya a „Marx, Engels és Lassalle Sickingen-vitája". (Először megjelent 1932-ben, majd bekerült Lukács György orosz nyelvű cikkgyűjteményébe „Lityeraturnie tyeorii XIX. veka i markszizm" — „A XIX. századi irodalomelméletek és a marxizmus", Moszkva 1934. [Magyarul: „Adalékok az esztétika történetéhez", Akadémiai Kiadó 1953. — *Szerk.*]) Lukács nem csupán az első kutató, akinek e jelentős levelezés mélyreható tudományos analízisét köszönhetjük. Kimutatta tartalmának szükségszerű kapcsolatát azzal a harccal, amelyet Lenin folytatott a forradalmi cselekvés időszerűségével kapcsolatos kérdések torzításai ellen — mind a mensevik, mind pedig a trockista és általában az ultrabalos torzítások ellen. Ennek kimutatása az elhunyt magyar gondolkodó felejthetetlen érdeme.

mozzanata különösképpen fontos. Lenin mindig hangsúlyozta a különbséget a vezérek (pl. a Párizsi Kommün időszakának blanquistái és proudhonistái) avantgardizmusa és a tömegek reális kezdeményezőkészsége között: az olyan vezetők között, akik sokatmondó ígéretekkel önmaguk és követőik előtt egyaránt elleplezik a forradalmi harc történelmi lehetőségeit, illetve a tömegeknek az adott szituáció formális határain túlvezető kezdeményezése között. Ezek a határok, mint az összes választóvonalak, amelyeket az emberi értelem a természetben és a társadalomban meghúzott, mindig feltételesek. Ha tehát figyelmeztetünk a fantasztikus célok értelmetlenségére, ez nem mond ellent annak, hogy nagyra értékeljük a mozgalom gyakorlati eredményeit, amelyek megmutatják a megvalósíthatóság minden absztrakt módon megállapított korlátjának feltételes jellegét; ezek olyan történelmi vívmányok, melyek kitörölhetetlen nyomot hagynak maguk után. A célok szertelensége olyan helyzeteket idéz elő, melyekben sok valóságos lehetőség pusztul el; a második esetben szükséges előrefutásról van szó, mely nélkül nem jöhetnének létre a forradalom megmásíthatatlan eredményei. A történelmi valóság a múlt és a jövő bonyolult összefonódásában alakul, úgy, hogy a jövő darabkái, a következő fejlődési fokozatok előre, spontán kiragadott elemei a valóság lényegéhez tartozónak bizonyulnak, míg a legragyogóbb tervezetek is gyakran csak a múlt maradványai.

E határoknak a léte a forradalmi szituáció tragikumának kérdését nyitottabbá teszi a gyakorlati elemzés számára, melyre az ilyen, önmagukban elkerülhetetlen helyzetekben rejlő tanulságok szempontjából van szükség. Igaz ugyan, hogy csak igen kevés történelmi személyiségnek sikerült megmenekülnie a történelem iróniájától, mégis különbség van kétfajta elkerülhetetlenség között. A halál például az élet elkerülhetetlen következménye — hagyd, hogy az ember kedvére éljen, és belehal. Ennek az elkerülhetetlenségnek az egyetlen lehetséges alternatívája a teljes konzerválás élettelen állapotban, amit a titokzatos aggastyán ajánlott Raphaelnek a „Szamárbőr"-ben, de az elutasított. Máskülönben a számvetés órája a legóvatosabb embert is eléri. De míg a halál magának az életnek a következménye, az idő előtti halál talán csak a túlfeszített életé. Az eredményt lehet forszírozni. Más szóval, vannak olyan elkerülhetetlen következmények, melyeket aligha lehet elválasztani magától az élettől, de vannak olyanok is, melyek nem szükségképpen kapcsolódnak hozzá. Ezek a következmények kristályok, melyek kicsapódnak a túltelített oldatból.

A különbség viszonylagos, de létezik, és minden folyamatban végbemegy a kétfajta elkerülhetetlenség fokozatos elhatárolódása, differenciálódása. Münzernél nem olyan könnyű elválasztani a korszak illúzióit — éretlen körülmények között folytatott forradalmi aktivitásának elkerülhetetlen kifejeződését (ami részben hasznos is volt a számára) — azoktól az emelkedett vallásos frázisoktól, melyek, Engels szavai szerint, kiemelték őt saját osztályából; a Párizsi Kommün idején azonban a mozgalom élén álló proudhonisták és blanquisták tévelygései és a tömegek új történelmi távlatokat nyitó „forradalmi romantikája" közötti különbség már sokkal határozottabb. Az orosz állami duma éveiben Lenin még ennél is határozottabb különbséget tett a trudovik értelmiségiek üres, majdhogynem alkotmányos demokrata (kadet) frázisai és a parasztküldöttek naiv illúziói között, akik abban hittek, hogy a föld államosítása majdnem magától az úristentől eredő szocializmus.

Ha az októberi forradalom időszerűtlenségének hangoztatása Szuhanov és a hozzá hasonlók sekélyessége volt is, amint azt Lenin egyik utolsó cikkében

kimutatta, a mensevik számítgatások kritikája alapul szolgált Leninnek ahhoz, hogy a leghatározottabban elutasítson mindenfajta avantgardizmust mint szörnyű veszélyt. A változó körülmények szokatlan bonyolultsága és sajátszerűsége következtében a nagy események gyakorta csakugyan „időszerűtlenül" zajlanak le, de az események *után* az ebben az ugrásban magunk mögött hagyott történelmi idők hiátusát valamilyen módon ki kell tölteni, ha nem akarjuk, hogy az más, kellemetlenebb módon adjon életjelt magáról. Különös határozottsággal veti el Lenin az „új" és a „régi" absztrakt ellentétbeállítását, melyet olyannyira hangsúlyoznak a XX. századi ideológiák, s amelyik nem kevesebb hallucinációt tartalmaz, mint az egyenlősítő kereszténység tanai a mühlhauseni „örökös tanács" idejében.

Általánosságban azt mondhatjuk, hogy Engels gondolata a körülmények és az emberi tevékenység természetes kapcsolatának *egyenlőtlen* fejlődéséről, ez a történelmi materializmus számára oly fontos gondolat, a forradalmi elmélet hatalmas területeit tárta fel számunkra. De ha nyomon követjük a fejlődését ennek az elméletnek, mely világosan elhatárolja a forradalom hőseinek történelmi szempontból igazolható kiúttalan helyzetét az embereknek a reális körülményektől elszakadt avantgardizmusától — rendkívül fontos megkülönböztetés! —, akkor a gyakorlat területére lépünk, melyet másképpen kell megközelítenünk. Gondoljunk csak arra, hogy a minden lépésnek az esélyek hibátlan kiszámításán alapuló előre garantált „időszerűségét" követelő filiszterség megvetése nem teszi jogosulttá a formális célszerűség pragmatizmusához való visszatérést, amelyik megengedi, sőt egyenesen hasznosnak tartja, hogy a gyakorlat szférájában megfeledkezzünk az okok és következmények szükségszerű kapcsolatáról, nehogy a tudomány hideg leheletével megfagyasszuk az akarat ijedt zihálását (ezt, a tudománytól származó veszélyt, ma alighanem „szcientizmusnak" nevezik). Ez a felfogás természetesen közelebb állna Lassalle-hoz, mint Engelshez.

Az új és a régi, a haladó és az elmaradott, az aktív és a passzív absztrakt szembeállítása a modern politika és esztétikai élet divatos közfelfogása. A lassalle-i „egységes reakciós tömeg" formulája helyébe, melyet Engels kigúnyolt, ma a „konformista filiszter" fogalmát szokás állítani vagy más hasonlót, ami többé-kevésbé világosan kifejezésre juttatja a kétes avantgardnak és az elmaradott tömegnek, a modern eszmék és a jó ízlés esküdt ellenségének a konfliktusát. A séma mindig megmarad, s benne már nem kevés jó szándék ment veszendőbe.

De ne gondoljuk, hogy az a jelenség, melyet jobb szó híján avantgardizmusnak nevezhetünk, okvetlenül túlzott forradalmiságot képvisel. A forradalmiság elmúlhat, de az „erőszakba", a „kezünk erejébe" vetett feltétlen hit, a józan értelem primitív fondorlata megmarad. Az avantgardizmus lehet anarchisztikus vagy anarcho-dekadens a „baloldaliság" gyermekbetegségének szellemében, amelyik már régen a felnőtt gyermekek krónikus betegségévé vált, de lehet igen mérsékelt, igen jobboldali is, hajlamos arra, hogy visszatérjen a burzsoá eszmékhez. Az avantgardizmus lehet bonapartista, sőt nyíltan reakciós is, magára öltheti a „jobboldali forradalom", a „jobboldali radikalizmus" arculatát, akár Mussolini és Hitler „új rendjének" gyászos emlékét idézve fel.

De mindenképpen egyik jellemző vonása a történelmi körülmények és a hozzá kapcsolódó tradicionális nézetek ellen fellépő akarat apológiája. A súlypont a tartalom területéről a forma területére tevődik át. Előtérben az olyan kritériumok állnak, mint az aktivitás, az újítás, a harc a többség megcson-

tosodott tradíciói ellen. A mai burzsoá politika gazdagon tenyészti az „új megközelítéseket" és „új koncepciókat", hangos az erős személyiségeknek és a tett embereinek, a társadalmi irányítás szakembereinek dicsőítésétől. Mindez a leghatározottabban avantgardista jellegű, a „konformizmussal" szemben bontakozik ki, még akkor is, ha az ilyen politika szociális demagógiája az elődök hagyományaihoz, a konzervatív filiszterhez fordul. Általánosságban az elmélet szempontjából ez a társadalmi gondolat betegsége: a marxizmus, a materialista történelemfelfogás teljes tagadása, visszatérés a szubjektív önkény eszméjéhez, önmagukat régen túlélt eszmék modernizálása, aminek lényege a tett irracionális kultusza.

Mindaddig, amíg az a kiterjedt kispolgári talaj, amely friss nedvekkel táplálja a világban a burzsoá viszonyokat és az annak megfelelő eszméket (rendszerint aktivista és nagyrészt nacionalista eszméket), még távolról sem merült ki, nem lehet kizárni azt a lehetőséget, hogy méreggel fertőzik azt az egyetlen erőt a világon, amely Marx és Engels elméletének megfelelően a modern társadalmat a szabad kommunista közösség eljövendő viszonyai felé vezetheti. Éppen ezért létezik „proletár avantgardizmus" is — vagy anarcho-szindikalista, vagy pedig trade-unionista színezetű —, amely jellegzetesen munkás taktikát választ, elszigetelve a proletariátust az össznépi demokratikus mozgalomtól. Marx és Engels már az 1848-as forradalom idején találkoztak ezzel a jelenséggel; orosz körülmények között egyik példája volt A. Bogdanov „proletkult" frakciója. Az igazi proletár kultúra, amelyik mindenekelőtt a marxizmusban testesült meg, elutasítja, hogy a munkásosztály a szokvány burzsoá „újítás" új centrumává legyen, elutasítja ezt az „újítást" aktivitáskultuszával és a konformista tömeg elleni harcával együtt.

Mindez persze messze túllépi a tisztán teoretikus kísérletek határait, amikor a demokratikus és nemzeti követelések lebecsülésévé válik, a széles tömegeket az erkölcs és a vallás elleni kirohanásokkal, sőt rosszul időzített sztrájkokkal ijesztgeti, melyek a filiszter tiltakozását váltják ki és csak a kapitalisták osztályának kedveznek. Ezekben a dolgokban szükség van az értelmes számításra, de ennek éppúgy, mint az erőnek, csak akkor van jelentősége, ha a morális fölény és nem a puszta gyakorlati hatás kiszámítása rejlik mögötte. Amint vannak olyan reménytelen helyzetek, melyekben a vereség erkölcsi győzelemmé lesz, alapul szolgálva a népek öntudatának továbbfejlődéséhez, úgy vannak győzelmek, melyek demoralizálnak és súlyos nyomot hagynak maguk után.

VIII

Ha a forradalmi mozgalom tapasztalatait vesszük szemügyre, és Engels alapgondolatának szellemében vizsgáljuk őket, rájövünk, hogy e mozgalom számos nehézsége a történelem iróniájának rovására írható: a történelem gúnyt űzött a széles tömegbázistól elszakadt akarat túlságosan progresszív ambícióival. Könnyű dolog az emberek többségét filiszternek nevezni, de ugyanolyan könnyű az ellentétes oldalra taszítani őket, a demokráciával és a szocializmussal ellentétes oldalra, és ezzel a reakciós pártok kezére juttatni őket, ha történelmileg jogosult szükségleteik nem találnak jobb kifejezésre. Utólag beszélhetünk és írhatunk, amennyit csak tetszik, a kispolgári tömegek ingadozásáról, a lényegen ez nem változtat. Az ilyen avantgardizmus, mint már említettük, nem merül ki a „baloldaliság" fogalmával, sőt összefügghet

a kiélezett helyzetektől és a politikai felelősségtől való félelemmel is, mivel az „osztályszempont" alapján is építhető elefántcsonttorony, ahol ki-ki meghúzódhat a körös-körül tomboló vihar elől.

Ezzel szemben korunk társadalmi forradalmának vitathatatlan sikerei változatlanul ahhoz a lehetőséghez kapcsolódnak, hogy e forradalom javára fordítsuk a történelem iróniáját, amellyel az a reakciós pártok korlátolt számításait illeti. Ennek a kérlelhetetlen logikának, amelyik mindig becsapja a rosszat éppúgy, ahogy becsapja a túlzottan absztrakt, felületes és kétes jót is, mindig két oldala és két lehetséges szerepe van. Végül is az nyer, aki képes arra, hogy a történelem erkölcsi erejének ne csupán ideiglenes bitorlója, hanem törvényes örököse legyen, és a történelem gonosz iróniáját az öröm beethoveni himnuszává alakítsa.

Maga ez a képesség is, mely objektív okok folytán szerezhető meg, s nem herdálható el a szokásos emberi gyengeségek következében, az adott korszak erkölcsi potenciáljában gyökerezik. Már tudjuk, hogy e fogalomnak megvan a maga valóságos tartalma: summája ez az összes társadalmi osztályok egymáshoz való viszonyának a történelmi mozgás kialakult rendszerében. Ebben a legfőbb dolog az elnyomott, elmaradott többség és a létezés és fejlődés eszközeit birtokló osztálykisebbség közötti ellentmondás. Az összenyomott rugónak ki kell pattannia — akarják ezt vagy sem az érdekeltek. Az ellentmondásoknak ebben a csomópontjában benne van tragédiájuk minden fordulata, beleértve a tragikumnak azokat a formáit is, melyek a társadalmi igazság ügyét előmozdítók jóakaratának és önfeláldozó harcának heroizmusával függnek össze. Hosszú évszázadok társadalmi mozgása, egyeseknek mások rovására történő szociális, nemzeti és értelmi fejlődése bogozta össze ezeket a csomókat, hozta létre a partikulárisabb viszonyoknak ezt az egész történelmi világát, amelyeket a politikai struktúrák rejtett logikája, a társadalmi élet bonyolult erkölcsi egyensúlya és a művészet „költői igazságossága" fejez ki.

Nem tudok ellenállni a kísértésnek, hogy itt egy jól ismert példára hivatkozzak. Engels kifejezésével a „realizmus diadaláról" van szó Balzac nemesi szimpátiái felett. Az ez esetben ható törvény, éppúgy, mint más hasonló ezer esetben, ugyanaz. Ez a „történelem humora". Mindaz, ami a társadalmi mozgás erkölcsi ereje ellen irányul, szükségszerűen a maga ellentétébe csap át. Természetesen a tehetségtelen vagy tisztességtelen író saját hibáinak áldozatává lesz, akkor is — mint Engels megjegyezte —, ha a művészet hiányát politikai célzásokkal igyekszik pótolni. De az olyan művész, mint Balzac, engedményt tesz a történelmi mozgás erkölcsi erejének, a zseni engedményét. A történelem humora érvényesül a költői igazságosság, a poetical justice formájában, mint Engels írja az angol irodalomkritika régi terminusát használva. Laura Lafargue-hoz írott 1883. december 13-i levelében ezt mondja: „Különben míg ágyhoz voltam kötve, alig olvastam mást, mint Balzacot, és szívből élveztem a pompás öreg fickót. *Nála* sokkal jobb az 1815 és 1848 közötti francia történelem, mint az összes Vaulabelles-eknél, Capefigue-eknél, Louis Blanc-oknál és tutti quanti-nál. És micsoda bátorság! Micsoda forradalmi dialektika rejlik költészettel teli igazságosságában!" (Marx—Engels Werke, 36, 75.)

Az, ami megszületik a „realizmus diadalában", az emberek reakciós előítéletei feletti győzelmeiben, és ami elpusztul a reakciós előítéletek minden realizmus *feletti* győzelmében, nem más, mint a társadalmi fejlődés pozitív magja, amit általában a „haladás" szóval jelölnek. A történelem iróniájának megvan a maga felemelő szelleme, a maga fennkölt oldala, amely a jövő felé

fordul. Ha a spontán népi mozgalmaknak, az egyes személyek hibáinak és visszaéléseinek következményei tragikusak, magának a történelemnek a poetical justice-e a nép oldalán van, és aki kihasználja a nép gyengeségeit, végül is maga jár pórul. Ez a meggyőződés az alapja Marx és Engels történelmi optimizmusának. Manapság ez az optimizmus sokakat mosolyra derít. De a marxista korszak megalapozói optimisták voltak, s nem a szó elvont, egyoldalú értelmében. Számukra a történelem sohasem hasonlított a „galandférgekre", melyekkel Spengler akart megszabadulni a társadalmi fejlődés előremozgásától. Optimizmusukat abból a meggyőződésükből merítették, hogy elkerülhetetlenül leomlanak Babilon legnagyobb tornyai is, melyek az aljasság és a gonoszság homokjára épültek, abból a meggyőződésükből, hogy ellentétükbe csapnak át mindazok a mozgalmak, melyek a történelem erkölcsi potenciálja ellen irányulnak. És áldást osztott Bálám, ahelyett, hogy átkot szórt volna! E törvény nemcsak az irodalom történetére áll.

Így ha azokat a legáltalánosabb tényeket tekintjük, melyeken a tudományos szocializmus alapszik — a profitért folytatott hajszában a tőke megteremti saját sírásóját, a munkásosztályt, a gyarmati népeket elnyomva erősíti a milliók ellenállását, amely meg fogja dönteni. „A bérmunkás mindenütt a gyáros lába nyomába lép; olyan, mint Horatius szerint a ‚sötét gond', mely a lovas mögött ül, s melyet az, bármerre megy, nem képes lerázni. A sors elől nem lehet menekülnünk; másszóval saját cselekedeteink szükségszerű következményei elől nincs menekvés." (MEM 21, 412.)

A burzsoázia különböző pártjai és frakciói saját akaratuk ellenére egymással harcolnak, és leleplezik egymást, ezáltal némelykor jobban végzik a forradalmárok dolgát, mint maguk a forradalmárok. „Mert éppen abban áll a nekünk dolgozó történelmi vicc, hogy ezeknek a feudális és polgártömegeknek a *különböző* elemei, a *mi* előnyünkre, egymás ellen dolgoznak, egymással kötekednek, egymást falják fel, tehát éppen az ellentétét képezik annak az egyöntetű tömegnek, melyről a bolond azt képzeli, hogy el is intézte, ha az egészet ‚reakciósnak' nevezi. Ellenkezőleg. Ezeknek a piszkos csirkefogóknak először el kell bánniok egymással, teljesen tönkre kell tenniök egymást és blamálniok kell egymást, és ezáltal elő kell készíteniök számunkra a talajt, miután egyik a másik után bebizonyította teljes impotenciáját." (Marx—Engels Werke, 36, 37.)

Ma már tudjuk, hogy az öntagadásnak ez a folyamata sem annyira egyenesvonalú. Az elnyomott tömegekkel való összeütközéseik bizonyos szolidaritásra kényszerítik a burzsoá pártokat; a kapitalizmus, minthogy kénytelen volt kivonulni a gyarmatokról, ebben a kényszerű visszavonulásban fontos ösztönzőre tett szert a belső piac fejlesztéséhez és a tudományt szélesebb körben felhasználó ipar felvirágoztatásához. A dolgok objektív logikája nem választ könnyű utat, végül is azonban mindenkit, aki képes tanulni, megtanít, nevezetesen a forradalmi dialektikára. Korunk embereinek gazdag tapasztalataik vannak ebben a vonatkozásban. Sőt, állíthatjuk, hogy minden megelőző oktatás csak igen keveset jelent ahhoz az iskolához képest, melyet a kortárs emberiség kijárt.

Az imperialista országok egy fél évszázaddal ezelőtt szálltak először nyílt harcba a világ újrafelosztásáért. 1914-ben egyik oldalon sem állt igazság, egyik fél rosszabb volt a másiknál. „Prófétai szavaknak" nevezte Lenin Engels szavait Borkheim brosúrájához írott előszavában: — Önök, király urak és burzsoá politikus urak, olyan erőket szabadítanak el, melyeken nem fognak

tudni uralkodni. A tragédia végén Önök roncsok lesznek, és a munkásosztály győzni fog, vagy legalábbis győzelme elkerülhetetlenné fog válni.

Amikor Lenin „prófétaiaknak" nevezte ezeket a szavakat, korántsem ringatta magát illúziókban, mint az első világháború idején a munkásmozgalom egyes résztvevői, akiket elkeserített a szocialista vezérek árulása, de nem jutottak tovább egy új forradalmi sémánál. Ez az elhajlás, melyet Lenin „imperialista ökonomizmusnak" nevezett, éppúgy, mint a század elejének régi ökonomizmusa, arra vezetett, hogy elválasztották az osztályharcot a demokratikus, nemzeti-társadalmi harctól. Az új ökonomisták mindezekben az imperializmus korában elhalt frázisokat láttak, hiszen ennek a rendnek az a természete, hogy csak az erőt ismeri.

Ezekkel a hangulatokkal Lenin az új korszak forradalmi dialektikájának sajátos felfogását állította szembe. Nem nehéz ebben észrevenni ugyanazt az ellentétbe való átmenetet, melyet Engels a történelem humorának nevezett. Az imperializmus tagadja a demokráciát, ugyanakkor lépten-nyomon demokratikus tiltakozást provokál, új rétegeket kényszerít harcba, és felébreszti az elmaradott népeket, melyek még messze állnak a proletariátus útjától. A militarizmus világméretű orgiájának tetőfokán Lenin előre látta, hogy bizonyos körülmények között a nemzeti és az általános demokratikus jelszavak új életre kelhetnek nemcsak az elnyomott országokban és a gyarmatokon, hanem a jóllakott burzsoá Európában is, amelyik már régen elárulta a demokráciát. Ez a jóslat sajátos módon teljesült a második világháború éveiben. A kommunizmus elleni gyűlöletükben a nyugati országok birtokos osztályai önmaguk nyakába tették a hurkot, maguk mentek el üdvözölni a hitleri Németországot. És megismétlődött az „események iróniája". Széles körben feléledtek a demokratikus eszmék a vén Európában, és amikor a háború befejeződött, nemcsak az erkölcsi mérleg volt a kommunizmus oldalán.

A burzsoá politika a ragadozó ravaszságán, az osztály- és nemzeti egoizmus számítgatásain, a kémkedés és a katonai erő mindenhatóságába vetett hiten alapszik. Erre hajtja mindenekelőtt szűk osztálytendenciája, amely ellentmondásba kerül a történelem általános menetével. A második világháború óta eltelt idő alatt azonban nemegyszer megfigyelhettük, hogy az e politika talaján aratott győzelmek miként váltak vereséggé. Éppen ezért a mai imperializmus osztálystratégiájának egyetlen esélye az, ha sikerül bevonnia ellenfelét a maga játékába. Elegendő, ha megfertőzi azt az erő absztrakciójával, és máris fontos pozíciót nyert, hiszen ezáltal elidegenítheti a föld lakosságának többségét a kommunista eszmétől. Mindenki tudja a maga egyéni életéből, milyen előnyt ad az ellenséges félnek ösztönös idegenkedésünk, melyet mesterségesen is ki lehet provokálni. Ebben a helyzetben bármely vitában elveszíthetjük erkölcsi fölényünket. Miért lenne ez másképpen nagy társadalmi méretekben?

Erre a stratégiára vezetődnek vissza a mai imperializmus legtapasztaltabb védelmezőinek manőverei; az imperializmus nem állhatna fenn egyetlen napig sem plebiszciter, azaz demagógiára épülő tömegpolitika nélkül. Ne segítsünk neki ebben — ez az első parancsolat, amely Friedrich Engels dialektikus gondolkodásának tanulságaiból fakad. Az ellenséges fél magára nézve előnyös lépéseket nemcsak finom rábeszélés révén sugallhat, hanem azzal is, hogy kiélezettebb szituációt provokál más államokban, hogy e manőverrel fogja be a szelet, a történelem szelét.

Ezért a történelmi materializmus elméletének erkölcsi alapjáról szóló gon-

dolathoz térünk vissza. Minden számítás a valóságos erővel, „kezünk erejével" kapcsolatban csak akkor lehet helyes, ha abból indul ki, hogy elkerülhetetlenül fel kell szabadítani az emberek többségének elfojtott társadalmi energiáját, magas szintre emelni társadalmi öntudatukat. A rugónak ki kell pattannia — ez törvény. De miként pattan ki — ça depend, ahogy a franciák mondják. A tömegenergia felszabadulásának formái különbözők lehetnek, és az energiaáram hamis irányt is vehet, ami akár a legsötétebb következményekkel is járhat, ha nem talál megfelelőbb és ésszerűbb utat magának.

A múlt század hatvanas éveiben Marx és Engels elégedetlenek voltak Amerika haladóbb északi államainak a rabszolgatartó Dél elleni erélytelen hadviselésével. Jól tudták, hogy mindkét oldal birtokos osztályai szívesen megegyeznének egymással, csak hogy ne kelljen bevonniok a polgárháborúba a népet. „Jenkiországban valami bűzlik — írta Engels Marxnak 1863. február 17-én. — Bár, a világtörténelem szokott iróniájával, a filiszterrel szemben, most a demokraták lettek a háborús párt, és Ch. Mackay,[2] a lecsúszott fűzfapoéta megint alaposan felsült. New York-i magánforrásokból még azt is hallottam, hogy Észak soha nem tapasztalt mértékben folytatja a fegyverkezéseit. De másfelől napról napra sokasodnak a morális ernyedés jelei, s minden nappal nagyobbá válik a győzelemre való képtelenség. Hol az a párt, amelynek győzelme és kormányra jutása egyet jelentene a végletekig, minden eszközzel folytatott háborúval? A *népnek* tele a nadrágja, ez a baj, s még az a szerencse, hogy a béke fizikai lehetetlenség, különben régen megkötötték volna, csakhogy megint a mindenható dollárnak élhessenek." (MEM 30, 316.)

Észak mégis legyőzte Délt. Gyakorlatilag Engels aggodalma alaptalannak bizonyult, de szavai általánosabb értelemben tanulságosak és jogosultak. Nemcsak az Egyesült Államok történetének vonatkozásában jogosultak, ahol a kapitalista gazdagság sosem látott növekedése valóban a „nép leszarásával" járt együtt. A tömegek demoralizálása — ez a legnagyobb szerencsétlenség bármely nemzet számára, bármilyen nagy gyakorlati sikereket érjen is el. Azok a társadalmi erők, melyek a gazdagságot és az arra épülő politikai hatalmat képviselik, jól tudják, milyen hasznot lehet húzni ebből. Egyet-mást megtanultak, különösen a XX. században. Nemcsak azt tanulták meg, hogy elleplezzék a dolgozó többség valóságos helyzetét — ez az a művészet, melyre Engels már a múlt század végén felhívta a figyelmet. A demoralizálás művészetében is értek el sikereket, és a senkinek semmit meg nem bocsátó történelem számukra előnyös grimaszait kihasználva, megtanulták, hogyan kell beszuggerálni a népbe a kommunizmustól való félelmet, s az elutasítását is. Az úgynevezett antikommunizmus olyan badarság lenne, amely arra sem érdemes, hogy cáfoljuk, ha hatása csak a „képzett szarokat" fenyegetné.

Igen, az emberek egyszerre szereplői és szerzői saját drámájuknak, de nem egyenlő mértékben. Egyeseknek több jut e dráma szerzőinek lehetőségeiből, mások kénytelenek megelégedni az egyszerű szereplő sorsával. Mert az emberek megosztottak, és bármilyen bonyolult legyen is ez a megoszlás, végső soron mégis osztályjellegű. Még ha azok a szereplők, akik a régi osztályokat és az elavult társadalmi rendet képviselik, mindig mások számára játszanak is hasznos szerepet, nem pedig önmaguk számára. Éppen ebben, nem pedig a dologi erők egyszerű összeütközésében rejlik a „ki kit győz le?" feladatának megoldása. Merre fordul a „világtörténelem iróniájának" éle — ez a kérdés,

[2] A „Times" c. angol újság tudósítója az Egyesült Államokban. — *Szerző megjegyzése.*

melyet Engels tett fel; és ez a kérdés mind a mai napig nem vesztette el aktualitását. A harc objektív folyamata és a saját tetteink feletti tudatos kontroll, az öntudat, a forradalmi elmélet mindig a marxizmus „nagyhatalmának" legerősebb fegyverei voltak.

Ezért lenne (az elméletről szólva) az „imperialista ökonomizmus" hibájára emlékeztető nagy hiba, ha az osztályharc marxista nyelvére lefordítva magunkévá tennénk az erő burzsoá filozófiáját. Századunkban, a politikai felépítmény hatalmassá növekedésének századában, az irányítás, a szervezés és a propaganda századában csábítónak tűnik fel ez az illúzió. Csakhogy a valóságban az osztályok ereje nemcsak a gazdasági és harci eszközök meghatározott összegével mérhető, hanem *mindenekelőtt* erkölcsi befolyásukkal. Mindig az lesz a többieknél erősebb, aki a néptömegek növekvő történelmi aktivitására támaszkodik, a néptömegekére, melyek nemcsak szereplői, hanem szerzői is kívánnak lenni saját drámájuknak.

NICOLAI HARTMANN „ESZTÉTIKÁ"-JÁRÓL

SZIGETI JÓZSEF

Nicolai Hartmann posztumusz műve, három évvel a halála után megjelent esztétikája[1] egyike azoknak a XX. században nem túl nagyszámú polgári filozófiai vállalkozásoknak, amelyek azzal az igénnyel jöttek létre, hogy az esztétikát módszeresen és rendszeresen filozófiai tudományként alapozzák meg. A XX. században az imperialista reakció és állammonopolista kapitalizmus talaján a polgári esztétikai világkép egyre szubjektivistábbá és töredezettebbé válik. Egyszerre jelzi így a kapitalizmus általános válsága keretében a polgári művészet és filozófia válságát, azt, hogy az előbbi éppúgy szakított korábbi realisztikus tendenciáival, mint az utóbbi a maga materialista és — az idealizmus vonalán meglevő — dialektikus tradícióival, egy olyan korban, amelyben szembetalálja már magát a marxizmus—leninizmus filozófiájával s a keletkező szocialista művészettel, melyeknek kisugárzása a Szovjetunió és a szocialista világrendszer létrejötte nyomán egyre szélesebb körűvé válik.

A klasszikus német filozófia zárt idealista esztétikai rendszereinek, Schelling és Hegel esztétikai összefoglalásainak ellaposítása és felvizenyősítése az epigonoknál, Vischernél, Schaslernél, Carriere-nél, Köstlinnél, már a XIX. század derekától kezdve siettette az eredeti koncepciók felbomlását és hitelvesztését. Ebben nemcsak az játszott szerepet, hogy a polgári filozófia dialektikus nagyjainak merész konstrukciói számos ponton rikító ellentétbe kerültek a művészeti szaktudományok által feltárt tényekkel. Hiszen Carriere például élete végéig szorgalmasan igyekezett hozzáigazítani könyveinek anyagát az irodalom-, művészet- és zenetörténet által feltárt újabb tényekhez. Sokkal jelentősebb szerepet játszik itt az osztályharc menete, a burzsoázia ideológiai szükséglete az 1848-as forradalmak bukása után, amely az előtérbe került agnosztikus pozitivizmus szellemében az esztétikai összefüggéseknek egy a korábbinál összehasonlíthatatlanul formalisztikusabb szemléletét írta elő. Egy — a pozitivizmus képviselői szerint — pusztán részeg és fogalomittas filozófiai esztétikai spekuláció, az „Aesthetik von oben" helyébe a köznapi, józan, tényekhez ragaszkodó, aprólékos és szemellenzős „Aesthetik von unten" követelménye lépett. E követelmény korántsem esik egybe az experimentális esztétika igényével, még csak a szaktudományos akríbia igényével sem, sokkal inkább az említett formalisztikus felfogás konkretizálódása. Lényegében azt jelentette, hogy a társadalmi haladás nagy világnézeti-esztétikai kérdései, miután a spekuláció szintjén éppúgy nem tudták megoldani, mint a konkrét gyakorlat szintjén, most lekerülnek a napirendről, kötelezően eliminálják őket az esztétikai szemhatárból. Így szorul ki például a történetiség nagy elve az esztétikából

[1] Nicolai Hartmann: „Ästhetik", Walter de Gruyter, Berlin 1953.

– és indul most már visszavonhatatlanul a másik oldalon, a marxizmusban új és fényes jövőt ígérő pályára –, hogy a polgári esztétikában helyt adjon egy „Bewusstsein überhaupt" módjára felfogott transzcendentális tudat (a neokantiánus H. Cohennél), vagy egy empirisztikus pszichológiai tudat (J. Volkeltnél) örök-időtlenként feltüntetett problémáinak.

Az esztétikai formalizmus előtérbe kerülésével jön létre az esztétikai és a művészettudományok konfliktusa. Ismét nem pusztán és nem is elsősorban a tudomány belső munkamegosztása, előrehaladó differenciálódása okán, hiszen ebben önmagában véve semmiféle antagonizmus nincs előírva, hanem sokkal inkább azért, mert a hamis ellentétek körül kifejlődött gondolatzavar most már a formális szintézis igényét is eliminálja, biztosítva a filozófiátlan részkérdések tárgyalásának korlátozatlan uralmát. Esztétika és művészettudomány szembekerülését nem megoldja, hanem szentesíti, sőt felfokozza Max Dessoir ama javaslata, hogy tegyenek különbséget a legáltalánosabb esztétikai jelenségeket feldolgozó esztétika és a művészet jelenségeire specializálódó „általános művészettudomány" között, vagyis hogy a filozófiát szakosítsák, a szaktudományt filozófiátlanítsák, mert így a filozófia és szaktudomány addigi „külső" vitája, az esztétikummal foglalkozó szaktudományok „belső" vitájává válik. Ily módon lett befejezett ténnyé a polgári esztétika és művészetszemlélet pluralizálódása, felbomlása egymással perlekedő irányzatokra, amelyek csak annyiban őrizték meg egységüket, egy merőben negatív egységet, hogy a polgári idealizmus általános alapjairól ellenezték (vagy a helyzettől függően ignorálták) a marxizmus által kidolgozott új kérdéseket és új válaszokat.

Nicolai Hartmann művének első változatát még akkor vetette papírra – 1945 nyarán, Potsdam—Babelsbergben –, amikor a marxizmussal való vita – mindegy most, hogy milyen átmeneti okokból – nem volt kötelező penzuma a polgári filozófia katedratulajdonosainak. De az a törekvés, amely az újkantianizmussal való szembefordulása óta Hartmann filozofálásának irányát jellemzi, egy új, az objektív idealizmus alapján álló s a szubjektív idealizmussal szembeforduló filozófiai pozíció kiépítése (azzal a hamis igénnyel, hogy ez a pozíció egyszerre van innen és túl az idealizmus és materializmus alternatíváján), mégiscsak világosan megmutatja, hogy a polgári esztétikai gondolkodás antinómiáinak és széttöredezettségének meghaladási kísérlete, amely Hartmann fontos célkitűzése, a marxista pozíciók ellenében történik. Jellemző, hogy Hartmann-nak érdesebbé válik a hangja, mint korábban bármikor, amikor a dialektikus materializmusról beszél az 1947-es garmisch-partenkircheni német filozófuskongresszuson: „Hogyan vált lehetségessé – mondotta ott – egy ökonómiai-materialista történetmetafizika, amely tetszés szerint ismeri el, vagy nem ismeri el a jelenségeket, aszerint hogy megfelelnek-e neki vagy sem?"[2] A marxizmusellenes Hartmann állítólagos rokonsága a marxizmussal idealista történetlegenda, amely az objektív idelizmust a dialektikus materializmus közelségébe szeretné hozni, hogy kiforgathassa eredeti mivoltából.

Hartmann „Esztétiká"-jában tematikusan felmerülnek persze olyan kérdések, amelyek a marxista—leninista esztétikát foglalkoztatják: művészet és valóság viszonya, egy realista művészet igénye, a műalkotás szerkezeti kérdései, mégpedig mű és valóság viszonyában. De mindez a társadalmi lét kifejezetten idealista koncepciójából kiindulva, objektív idealista ismeretelméleti és általános ontológiai nézetek alapján. Esztétikája mindenesetre még

[2] „Kleinere Schriften", I, 90.

érintetlen attól a tendenciától, amely a Német Szövetségi Köztársaságban az esztétikai gondolkodásban Hartmann halála után az előtérbe kerül: az „izmusok" esztétikai igazolására való orientációtól, az absztrakcionizmus apologetikájától, ami még a Hartmannhoz közelálló filozófusnál és szociológusnál, Arnold Gehlennél is felmerül, „Zeit-Bilder" (1956) című könyvében. Részben Hartmann szubjektivizmusellenessége, tehát a túlmenés azon a negatív nézőponton, amely a polgári esztétikai gondolkodást művészet és valóság viszonya tekintetében jellemzi, részben az alulmaradás mindazon, amit a művészet és valóság esztétikai viszonyáról a materialista visszatükröződési elmélet elmondott, szóval egy kettős elszigetelődés mint Hartmann belső ellentmondásainak és eklekticizmusának külső megnyilvánulása magyarázza meg azt, hogy esztétikai elképzelései még a polgári gondolkodáson belül sem gyakoroltak számottevő hatást — Hartmann egyéb területen, mondjuk, az ontológiában vagy az etikában elért hatásához viszonyítva. Míg Hartmann ismeretelméleti, etikai, ontológiai munkásságát több mint másfélszáz könyv és terjedelmes tanulmány taglalja, addig esztétikai munkáinak kritikai értékelésével mindössze négy tanulmány foglalkozik, szerényebb terjedelemben.[3]

1

A polgári esztétika egységét megalapozó filozófiai szándék ellenére is mélységes hitevesztettség és rezignáció jellemzi Hartmannt az esztétikai tudomány gyakorlati jelentőségének és hatásának — a művészeket és a közönséget orientáló szerepének — megítélésében: „Esztétikát nem a közönség, s nem a szép szemlélője számára írnak, hanem kizárólag a gondolkodó számára, akinek mindkettő cselekedete és magatartása rejtéllyé változott."[4] Csak azért nem nevezhető teljesen adekvátan rezignációnak a hartmanni magatartás, mert már nem a belenyugvás kényszerű gesztusával, hanem a természetesnek vevés problémátlanságával fogadja el azt a helyzetet, amelyben művész és közönség számára egyaránt megszűnt az elméleti esztétika értékorientáló szerepe, s a gyakorlati esztétikai gondolkodás kimerül az imperialista kor jellemző produktumában, az „izmusok" hangoskodó önprogramozásában és önreklámozásában.

Hartmann-nak, az akadémikus polgári gondolkodónak nincs tudomása arról, hogy egy világtörténelmi méretekben új művészet alakult már ki, a szocialista realizmusé, amelyben mind az alkotó művész, mind az egyre táguló, a munkásosztály vezette néppel egyre jobban egybeeső közönség tájékozódik a marxista—leninista esztétika által elméletileg tudatosított művészeti fejlődéstörvényeken, s az új művészet kibontakozásának fontosabb lépései eleven vitákban, az elvek, feladatok, megoldáslehetőségek elméleti feltérképezése segítségével megy végbe. Az elméleti tisztázás a progresszív művészeti folyamatokban persze sohasem jelentett esztétikai receptgyártást — mint ahogyan receptgyártást jelentett az „izmusok" esetében —, hanem az elmélet és gyakorlat

[3] Barone, Francesco, Assiologia e ontologie. Etica en estetica nel pensiero di Nicolai Hartmann; Atti della Accademia delle Scienze di Torino, 88. köt. 1953—54, 217—334.; Bart, Thimotheus: Zur Ästhetik Nicolai Hartmanns; „Wissenschaft und Weisheit", 17 (1954), 137—140.; Löw, Friedrich: L'estetica di Nicolai Hartmann; Aut-aut 1954, 377—388.; Saper, Éva: The aesthetics of Hartmann and Bense; „Review of Metaphysics" 10 (1956), 289—307.

[4] „Ästhetik", 1.

osztályszerű és történelmi feltételek által körülírt egybefonódásának kibontakozása volt.

Ha Hartmann minderről nem is tudott, azt mégiscsak tudta, hogy az esztétikai elmélet történelmi szerepe valaha kevésbé mostoha szerep volt, s esztétikai elmélet és művészi gyakorlat közé sem a felvilágosodás, sem a romantika nem húzott még kínai falat. De ezt a pozitív viszonyt ott veszi szemügyre, ahol már tévutakra téved — a német romantikában, Novalis és Fr. Schlegel filozófia és költészet identitásáról szőtt álmában, amely a filozófiát átpoétizálta, a költészetet viszont filozófiailag reflektálttá tette, hogy a kettő egységében megpróbálja visszaállítani — hasztalan igyekezettel — a költészet és az élet elveszett egységét. Akkor sem jobb a helyzet, amikor Hartmann a filozófia és művészet termékeny kölcsönhatását veszi szemügyre, mert mindaz, amit ezzel kapcsolatban a felvilágosodásról mond, csak leegyszerűsítése a felvilágosodás valóságos tartalmának: „A voltaképpeni esztétika kezdeteitől, a XVIII. századtól fogva — mondja — szívósan megmarad az a hallgatólagos előfeltevés, hogy e filozófiai diszciplína a szép szemlélőjét is, sőt a produktív művészt is valami lényegesre taníthatja meg ... az az idő volt ez, amelyben azt hitték, hogy a gondolkodót a gondolkodásra csupán a logika tudománya taníthatja meg."[5] Ám a reális kölcsönhatás a közvetlen gyakorlati gondolkodás logikája és a logika tudománya között jóval bonyolultabb, mint Hartmann gondolja, hiszen minél fogósabb feladatok elé kerül a gyakorlati logika képviselője, annál többet kell elsajátítania a logika gyakorlatából: elméleti felismeréseiből, nem is szólva a tudományos elméleti gondolkodásról s ennek képviselőjéről, a Hartmann emlegette — a szó nyomatékos értelmében vett — gondolkodóról, a filozófusról.

Megváltoztatva a megváltoztatandókat, ez a helyzet a művészeti folyamat hordozói, művész, közönség s a társadalmi tudat reális hatalmai, filozófiai és esztétikai gondolkodás között. Minél bonyolultabbá válik az egymást váltó társadalmi, gazdasági formációk alapján az életanyag és művészi alakítása, valamint az alakítás eredményeinek megítélése, beleértve a megítélés körül dúló ideológiai harcokat is, annál magasabb fokú világnézeti tudatosságot igényel maga a művészi tevékenység is, annál jobban áthatják — bár ez a folyamat korántsem egyenesvonalú — a filozófiai és esztétikai elvek, ahol persze az esztétikai elveket nem lehet a polgári esztéticizmus módjára kiszakítani a világnézet egészéből, valamiféle általános világnézetté öblösítve. Külö, nösen fontossá válik ez a kölcsönhatás az osztályharcok nagy korszakaibanleginkább a kapitalizmusból a szocializmusba való korszakos átmenet idején. Maga az esztétikai irracionalizmus, a művészeti spontaneitás polgári kultusza is csak egyik megjelenési formája a művészetet érintő ideológiai osztályharcnak. A Hartmann bírálta felvilágosodás a reális kölcsönhatások szövevényében, az esztétikában és a logikában legalább a kölcsönhatás egyik mozzanatát, az elmélet jelentőségét és hatékonyságát jól látta még, s elvont megfogalmazásai részei voltak elvont — az ideológiai osztályharcban betöltött funkciójával egyébként teljesen adekvát — racionalizmusának, amelynek kijavítását nem a Hartmann által elfogadott elmélettelenség irracionalizmusa irányában kell keresni.

Igaz, Nicolai Hartmannt nem szokták azok közé az idealista gondolkodók közé sorozni, akik a filozófiai irracionalizmussal jegyezték el magukat. S ez az

[5] I. m. 2.

értékelés annyiban teljesen jogos is, amennyiben Hartmann-nál éles bírálata található a heideggeri egzisztencia-filozófia irracionalizmusának, és nem egy vonatkozásban bírálja a neopozitivizmus korlátolt racionalizmusából eredő irracionalista mítoszokat is. És itt említeném „etikai ateizmusát", amely kirekesztő ellentétet állít fel az erkölcsi jelenség valóságos létének és isten létezésének feltételezése között — talán késői visszhangjaként Pétervárott eltöltött ifjúságának, hiszen az orosz századfordulón a marxizmus hatására az ateizmus kérdése egészen más súllyal és erővel vetődött fel, mint a kortárs nyugat-európai fejlődésben, amelyben az Anatole France-i típusú vallási szkepszis és nem a radikális („monista") ateizmus volt már a vallásellenesség uralkodó formája.

Nem az irracionalizmus irányába mutat Hartmann azon centrálissá vált tétele sem, amely a külső világ tudattól független létét ismeri el, saját addigi neokantiánus álláspontjával szemben is polemikus művében, a „Metaphysik der Erkenntnis"-ben (1921): „Az itt következő kutatások abból a felfogásból indulnak ki" — írja programszerűen könyve első mondatában —, „hogy a megismerés nem megteremtése, létrehozása vagy megalkotása a tárgynak — miként ezt a régi és új csapásokon járó idealizmus akarja elfogadtatni velünk —, hanem valaminek a megragadása, ami minden megismerés előtt és attól függetlenül megvan már."[6] Ez az önmagában véve materialista mozzanat azonban menten átcsap az objektív idealizmusba, amint Hartmann a reális anyagi lét mellé odaállítja a tudattól és megismeréstől függetlenként felfogott ideális létet (a matematikai, logikai alakulatokat, etikai és esztétikai értékeket tekinti az ideális lét prototípusainak). A kettő, ideális és reális lét részlegesen fedik egymást. Hartmann kritikai ontológiája és reá alapozott ismeretelmélete az idealizmus elleni gyakran éles kritikája ellenére sem jut túl az objektív idealizmuson. Sőt, mivel az objektív idealizmus „titka" a szubjektív idealizmus, amint ez az újkori filozófiai fejlődésben pregnáns módon feltárul, mivel minden objektív idealista filozófia visszavezethető a szubjektív idealizmusra, azért akár a „legobjektívebb" objektív idealizmusban is a szubjektív idealizmus számos közvetlen megnyilatkozásával találkozunk.

Hartmann kritikai ontológiája most már az objektív idealista misztifikáció, tehát a reális összefüggések fejtetőre állított fogalmi tükrözésének, a fogalmak hiposztazálásának keretén túlmenően, két ponton is közvetlenül átvezet az irracionalizmusba. Először: ismeretelméletében, amelyben bírálva és korrigálva ugyan Husserlt, annak fenomenológiai deskripciójából indul ki, megőrizve kétarcúságát, a szemlélet, a lényeglátás ingadozását racionalizmus és irracionalizmus között. Másodszor: ontológiai felfogásában az irracionalizmus — akár a térről és időről, akár az esztétikai vagy etikai értékekről legyen is szó — mindig elébünk kerül, mint „irracionális maradvány-problémák" olyan komplexuma, amely szerinte metafizikai jellege következtében örökre megoldhatatlan. Az irracionalizmus mindkét említett mozzanata lényeges szerepet játszik Hartmann „Esztétiká"-jában is.

Bár Hartmann ismeretelméleti álláspontja a tudattól független reális és ideális lét elismerésének megfelelően elutasította a vizsgált jelenség létezése bezárójelezésének husserli elvét, azért a filozófiai vizsgálódás önkényességének, a jelenségekkel való szabad bánásmódnak — tehát éppen annak, amivel a marxizmust vádolja teljesen alaptalanul — egy a Husserlénél csak némileg

[6] N. Hartmann: „Metaphysik der Erkenntnis", 1921, 1.

mérsékeltebb formáját biztosítja a maga filozófiai módszertana számára. Nevezetesen azzal az elméletével, hogy a megismerés alapkategóriái részlegesen azonosak a létező alapkategóriáival, minthogy a megismerő alany éppúgy létező, mint a megismerendő tárgy, s ez eleve garantálja részleges szerkezeti közösségüket. Mert ebből a felfogásból az következik, hogy a megismerés rendelkezik egy olyan magasabbrendű belső szemlélettel, lényeglátással, amely a tudattranszcendens objektum lényegi törvényeit apriorikusan előlegezheti. Plasztikusan fejeződik ki ez „A megismerés metafizikája" egyik tételében: „Miközben a szubjektum a létező tárgytól eltekint („wegschaut"), aközben ragadja meg éppen lényegvonásait; miközben magát önnönmagába vonja vissza, Platónnal szólva a maga *λόγος*-ába, aközben látja meg az igazságot a rajta kívül létezőről."[7] S ennek megokolásaként fejti ki: „. . . a transzcendentális szubjektum semmi más, mint a princípiumok rendszere, mégpedig éppen annyiban, amennyiben a princípiumok azonosak a tapasztalat és a tárgy, a szubjektum és az objektum számára. A transzcendentális szféra, ha a mesterségesen belemagyarázott szubjektív idealitásból kivetkőztetjük, közvetlenül ontikusan reális szférának bizonyul, amelyben a reális szubjektum és reális objektum állnak szemben egymással, s amelynek viszonyaihoz hozzátartozik a köztük fennálló megismerési viszony is. A reális tárgymeghatározottságok *a priori* megismerése a reprezentációnak az a modusa, amely nem a szubjektum közvetlen reakcióján nyugszik, hanem a reprezentáló és a reprezentált princípiumainak, az immanens tudatszférának és a transzcendens tárgyszférának az azonosságán."[8]

A jelenség megragadásának ez az önkényes irracionális jellege, az, hogy nem megragadja az egész jelenséget, hanem kiragadja annak egyes saját apriorikus elképzeléseinek megfelelő elemeit, mutatkozott meg Hartmann-nál abban a módban, ahogyan a német romantika és a felvilágosodás esztétikáját tárgyalta saját rezignációs álláspontjának igazolásaként. Hogy ez az a priori, a rezignációs-tartás a valóságban nagyon is empirikus osztályokokból jön létre a legakadémikusabb gondolkodásnál éppúgy, mint a valóságtól menekülő művésznél, nem szorul bővebb kommentárra.

Meglehetősen erőszakos, önkényes a jelenségmegragadás akkor is, amikor az esztétika mint tudomány lehetséges kiindulópontját diszkutálva az aktuselemzés mellett dönt és kijelenti, hogy a tárgybefogadó aktus képezheti a vizsgálódás kiindulópontját, mivel a tárgyteremtő aktusok az esztétikai-művészeti szférában az aktus tudata nélkül mennek végbe, s így az elméleti elemzés számára nem adódik kézzelfogható jelenség. Bizonyos, hogy az esztétikai tárgyteremtést legalábbis a művészetben fölöttébb bonyolult és intenzív munkafolyamatnak kell tekintenünk, amit az esztétikai irodalom — beleértve a marxista irodalmat is — eddig sokkal kevésbé elemzett, mint a befogadás és értékelés folyamatait. De éppen, mert — szellemi — munkafolyamat ez is (ahogyan Marx megfogalmazta: „a valóban szabad munkálkodás, például zeneszerzés egyszersmind átkozottul komoly dolog, igen intenzív erőfeszítés"[9]), amelyben nem csupán a technikai oldal közismerten tudatos — és zeneelméleti, dramaturgiai stb. tankönyvekben rögzített tudás elsajátítását

[7] I. m. 268.
[8] I. m. 286.
[9] K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, Budapest 1972, 86.

követeli meg —, hanem tudatosak a tartalomból kiinduló formálás leglényegesebb mozzanatai is, azért elvileg ez is éppoly hozzáférhető, mint a befogadási aktusok, még akkor is, ha eltekintünk a művészi önreflexió azon terjedelmes irodalmától, amely bizonyára összehasonlíthatatlanul hitelesebben tükrözi az alkotásfolyamat problémáit, mint ezt Hartmann — Goethe és Schiller ismerője, akiknél a művészi formálás tudatossága levelezésük és esztétikai tanulmányaik tanúsága szerint igen magas fokon van meg! — feltételezni látszik.

Hartmannt az akadályozza meg a valóságos tényállás felismerésében, hogy számára a munka — amelyet egyes elemeiben, mint egyedi célkitűző és realizáló tevékenységet a kauzális és finális nexus összefüggéseit bontva ki, jól elemez — csak egyike és nem legalapvetőbbje azoknak az emberi aktusoknak, amelyek „tudattranszcendensek", a tudattól független tárgy megragadását szolgálják, az emocionális aktusok és a prospektív affektusok, remény, aggódás, gond és kíváncsiság stb. mellett. Nem az ember társadalmi létének döntő természeti alapja, mint Marxnál.

Az esztétika számára módszertani kiindulásként nem a szubjektív produkáló és recipiáló aktusok szolgálnak — mint a századforduló esztétikai pszichologizmusában —, hanem maga a műalkotás, illetve a nem-művészi esztétikai jelenségekben az esztétikai tárgyiasság („Gegenständlichkeit"). Egyrészt mert a szubjektumot csak megnyilvánulásaiból ismerhetjük meg, márpedig itt a sajátos megnyilvánulás az esztétikai tárgyiasság, másrészt mert a tárgy sajátosságai és belső követelményei kristályosítják ki csupán az esztétikai viszonyt. Az alkotó—mű—befogadó háromtagú esztétikai viszonyának minden egyes tagja átvezet ugyan a másikba, minthogy magán viseli a másik kettő lényeges jegyeit — a mű az alkotóét és befogadóét, az alkotó a műét és befogadóét, a befogadó a műét és az alkotóét —, de a szintetikus láncszem a mű, illetve az esztétikai tárgyiasság. Nincs esztétikai viszony esztétikai objektiváció nélkül, történjék ez az objektiváció „aere perennius" anyagban, vagy közvetlenül az emberi test mozgásformáinak, taglejtésének és mimikájának tűnékenyebb közegében, mint a táncban. Ha az esztétikum nem művészi formáit vesszük tekintetbe, úgy egyenesen szembeötlővé válik, hogy az esztétikai alakulat — mondjuk a természeti szép — objektivitásával szemben olyan befogadó szubjektivitás áll, amely egyszerre produktív és reproduktív alanya is az esztétikai tárgyiasságnak, minthogy éppúgy hozzáad valamit társadalmilag determinált képzeteiből és hangulataiból — mindegy most, hogy milyen (itt valóban spontánul ható) pszichológiai mechanizmus segítségével — a természeti tárgyhoz, mint ahogyan az így létrejött esztétikai objektumot, mint a természeti és társadalmi mozzanatok közvetlen egységét, egységként éli át a reprodukciós folyamatban, a befogadó élményben. Ez pedig éppen az esztétikai alanyiság mindkét formájának (a produktívnak és a receptívnek) tárgyi meghatározottságát bizonyítja. A fiatal Marx nagyon is átgondoltan mondotta ki esztétikai összefüggésben is egyik alapgondolatát: „Csak a zene ébreszti fel az ember zenei érzékét ... csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagsága által képeződik ki és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem, egyszóval emberi élvezetekre képes *érzékek*..."[10]

[10] K. Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", Budapest 1962, 73.

Érdekes, hogy Hartmann „Das Problem des geistigen Seins" (1933) esztétikai fejtegetéseiben élesebben látta még, hogy a tárgyból való kiindulás az adekvát lehetőség, s már ott kidolgozta a művészi tárgyiasság, a műalkotás struktúrájának „rétegelméletét", amely így mindenképpen előfeltétele annak a receptív aktusanalízisnek, amelyből — ellentétben korábbi eljárásával — „Esztétiká"-jában kiindul. „Napjaink esztétikája — írta *„A szellemi lét problémájá"*-ban — túlnyomó többségében még mindig az aktusanalízis mellett tart ki; ez az alapja annak, hogy számára a rétegződési viszony, bár többször észrevették, nem vált közkeletűvé — tárgyilag tekintve azonban a tárgyra való irányultság eredendően a természetes adottság az esztétikai probléma területén. Mert valamennyi művészi érték egyedül a tárgyon függ és nem az aktuson. Nem a művészet mint olyan a ‚szép', nem is a műélvezet, hanem egyedül a műalkotás."[11]

2

Van itt egy bizonyos — relatív — ellentmondás az 1933-as és az 1945—50-es kiindulás között, bár a receptív aktus elemzése az utóbbi esetben is fölvezet csupán a tárgyszerkezet elemzéséhez. Ez az ellentmondás nem abból származik, hogy Hartmann esztétikája befejezetlen s a kiadott szöveg kétharmad része átdolgozatlan maradt. (Kritikai fejtegetéseinkben ezért is tartózkodunk majd attól, hogy Hartmann felfogásának és álláspontjának rovására írjunk olyan ellentmondásokat és gyengeségeket is, amelyeket — megítélésünk szerint — műve további kidolgozása és átdolgozása során felfogásának eredeti dimenzióin belül kiküszöbölhetett volna.) Művének első harmadát — felesége, az „Esztétika" publikálója, Frieda Hartmann asszony tanúsága szerint[12] — maga „a szerző kifejezetten publikálásra késznek" tekintette. Nem külső körülmények, belső filozófiai összefüggések magyarázzák meg az ellentmondást.

Nem tekinthető véletlennek Hartmann ismeretes háború végi odafordulása az antropológiához. Filozófiailag abból az elégtelenségérzésből fakadt, hogy az idealisztikusan felfogott, szellemi létként átértelmezett társadalmi létet, a „perszonális szellemet" és a nem teljesen hegeli, nem teljesen teleologikus értelemben vett „objektív szellemet", túlságosan is elszakította az ember természeti valóságától. Korábban a történelmiség egyedüli hordozóját az objektív szellemben látta: „Előfeltételezzük — írta 1930-ban[13] —, hogy szigorú értelemben csak a szellemi létnek van története, nem pedig a magáért vett szellemtelen létnek. A természeti események és processzusok is egyazon időben futnak le. De nem történeti folyamatok. A történelem folyamatkategóriája már feltételezi az objektív szellem kategóriáját." „Naturphilosophie und Anthropologie" című 1944-es cikkében már-már önkritikus kijelentésként hangzik, amikor megállapítja: „Az emberben rejlő természeti lény történetiségét többnyire erősen lebecsülték... Az ember egyedként éppúgy, mint közösségi és történeti lényként, a szerves, a lelki és a szellemi élet egymásbakapcsolódása. Legmagasabbrendű teljesítményével együtt benne áll a természet teljes összefüggésében és mégis kimagaslik abból mindazzal, ami sajátlagosan kitünteti."[14]

[11] N. Hartmann: „Das Problem des geistigen Seins", 1962.[3] 428.
[12] „Ästhetik", 479.
[13] „Kleinere Schriften", I, 322.
[14] Uo. 219.

Hartmann azonban, híven objektív idealizmusához, itt is a történelmi materializmussal szembefordulva kívánja realisztikusabb alapokra helyezni korábbi tiszta szellemtörténeti felfogását: „Az ökonómiai dolgok súlyát csupán későn ismerték fel, és amikor végre felismerték, már korán a másik éppoly terméketlen végletbe estek bele, a történelmi materializmusba. A történelmi materializmussal való végleges leszámolás még ma is elintézetlen feladat."[15] Az „elintézetlen feladat" elintézésén napjainkban sokkal többen fáradoznak jobb ügyhöz méltó buzgalommal, mint valaha, de történjenek ezek a leszámolási kísérletek nyíltan, vagy a marxizmus álruhájában, eredményük éppúgy semmis, mint valaha. Hartmann antropológiai fordulata szükségképpen terméketlen marad, mint minden olyan antropológia, amely a történelmi materializmussal szemben, vagy akárcsak annak megkerülésével próbál választ keresni a társadalmi-emberi lét problémáira.

Az „Esztétika" kiindulása a receptív aktusokból már ennek az antropológiai koncepciónak a jegyében áll. S bár a meghirdetett koncepció lényeges eleme éppen „az emberben rejlő természeti lény" („das Naturwesen in Menschen") történetiségének kimunkálása, az „Esztétiká"-t éppen az különbözteti meg „A szellemi lét problémájá"-nak művészetre vonatkozó fejtegetéseitől, hogy a művészet belső történetiségének kérdései a háttérbe szorulnak, a művészet és az esztétikai viszony egy eleve adott és lényege szerint változatlanul maradó antropológiai adottságból, a „magasabbrendű szemléletből" fakad.

Teljesen lehetséges természetesen művészet és esztétikum átfogó, a művészet egész fennállása során érvényesülő törvényszerűségek esztétikai-elméleti megragadása. De tudományos érvénnyel csak akkor, ha a maradandó törvényeket is, mint a társadalmi-történeti fejlődésben létrejött és történelmi fennmaradásukban is — korszakos feltételeiknek megfelelően — változó, különös törvényszerűségekből és kategóriákból általánossá váló, és általánosságukat újból meg újból különös történetileg és osztályszerűen meghatározott alakzataikban érvényesítő kategóriák és törvényszerűségek komplexumaiként fogják fel. Minthogy itt eminensen ideológiai jelenségről van szó, azért társadalmi objektivitásuk sajátosságának megragadásához — ahhoz, hogy megértsük az egyedekkel szemben kötelező-kényszerítő fellépésüket mind a produktív, mind a receptív alanyok számára, teszem azt, hogy a művész nem alakíthatja saját kénye-kedve szerint (egyéni élményeiben is) társadalmilag, osztályszerűen prezentálódó életanyagát, vagy azt, hogy a receptív alany, a közvetlen közönség s a távolabbi utókor, a befogadás aktusaiban a mű belső követelményeinek kell hogy eleget tegyen ahhoz, hogy elsajátíthassa —, mindennek megértéséhez és elméleti feldolgozásához nélkülözhetetlen az anyagi-társadalmi termelési folyamatnak az ismerete, amely az ideológiai fejlődés — fölöttébb — viszonylagos önállóságát kondicionálja. Ebben és csakis ebben az esetben, a marxista—leninista esztétika esetében, a művészet átfogó törvényeinek fogalmi megragadása a realitásnak megfelelően — minden erőszakolt hegeli típusú konstrukció nélkül — képes visszatükrözni fogalmi formában a művészi esztétikai alakzatok belső történetiségét, genezisük és formaváltozásaik kimunkálása révén, helyt adva az általános törvényszerűségekben a különös mozzanatoknak, s a különös törvényszerűségekben az általánosaknak.

Hartmann-nál ellenben, és egyáltalán minden antropologikus felfogásban, szükségképpen a készként és befejezettként elgondolt antropológiai szubjek-

[15] Uo.

tumban az általános maradandóságra esik a hangsúly, amelynek történelmi változásai ily módon nem lényegelemekként, hanem külsőséges modifikációkként tűnnek fel — nagyon éles ellentétben a művészet színes, történelmileg gyorsan változó és változatos gazdagságú világával. Nicolai Hartmann, mintegy kárpótlásként a művészet reális gazdagságának és hatalmának elméleti elszürkítéséért, az emberi teremtőképesség legnagyobb potenciáját a művészetben látja megvalósulni, mintha a nagy szavak pótolhatnák a tényleges megértés hiányát: „Egyedül a művészet képes arra — mondja —, amire a hivők hite szerint csak az istenség képes: kinyilatkoztatni." S egy immár reálisabban hangzó fejtegetésében, amelyben a művészt és művészetet eszmehordozóként fogja fel, a következőket írja: A művész „nem az eszmében való élet kizárólagos birtokosa, de igenis a hatalomé, hogy ebből az életből kiindulva belenyúljon az emberek reális életébe, fényt és képet tartson a szemük elé, amely megmutatja számukra, mit kell tenniök és milyeneknek kell lenniök. A művész nem oly módon teszi ezt, hogy a ‚kell'-t mondja ki, hanem úgy, hogy az emberek szívébe vágyat plántál, amely nem hagyja el őket többé."[16]

Ez a pozitív pátosz azonban éppen úgy, mint Hartmann megindulása az ismeretelméletben a tudattól független tárgy elismerése felé, menten átcsap az önmaga ellentétébe, mivel az a fény és kép, amelyet szerinte az esztétikum ad, nem a valóságos társadalmi-emberi élet mélyebb és jövőbemutató tendenciáinak képe és fénysugara, hanem a platóni ideák módjára felfogott etikai és esztétikai értékeké, a magánvaló értékek embertől függetlenként tételezett ideális világáé, egy saját szavai szerint is irreális lété. „A műalkotás rétegeinek sokaságán és tartalmának tarkaságán át történő rápillantás az eszmére — írja —, ez az a kinyilatkoztatás, amelyet a művész véghezvisz... A műalkotás külső rétegeinek kell a legnagyobb transzparenciával rendelkezniök, ezeknek kell teljesíteniök azt, amit különben a világon semmi más sem teljesíthet, hogy első ízben tegyék láthatóvá a meg-nem-levőt, mégpedig annyiban, amennyiben ez magánvalóságában egyszersmind kimondhatatlan is."[17] A művészet azonban ily módon nem *be*vezet a világba, az élet konkrét társadalmi formáinak és tartalmainak mélyen fekvő összefüggéseibe, hanem *ki*vezet belőlük egy olyan idealizált értékvilágba, aminőnek a legkülönbözőbb történelmi korok kizsákmányoló és uralkodó osztályai a saját szűk érdekeiknek megfelelő világnézeti eszméket tüntették fel.

Ennek szolgálatában áll Hartmann koncepciója, amely az emberi természet teremtő jellegét legmagasabb formában a művészetben látja megnyilatkozni. „Az ember teremtő jellege („Schöpfertum") mindenütt aktualizálódik a gyakorlati életben... Ennek ellenére az ember teremtő ereje mégsem az életaktualitás területén van meg legmagasabb formájában. Csupán ott kezdődik ez, ahol többé már nem valami reálisnak a megalkotásáról van szó, hanem puszta megjelenítésről („Erscheinenlassen"). Az ember teremtő jellegének esztétikai formája annak következtében emelkedik fölébe az alkotás minden más formájának, hogy nem kell megvalósítania azt, amit látomásában megteremt. Ebben rejlik a művészi látnok és teremtő nagy, a maga nemében egyedüli szabadsága. Hasonlít ez a szabadság a légüres térben való mozgáshoz, ellenállás nélkül; s a művészi ábrázolás valóban az ‚elvalótlanításban' („Entwirklichung") mozog. Csupán itt jutunk el a szó sajátos értelméhez, amely

[16] „Ästhetik", 473.
[17] Uo.

az eltávolodást jelenti a reális valóságtól — ellentétben a ‚megvalósítással', amely a valóságba való beledolgozást mondja ki. A figyelemreméltó azonban éppen az, hogy ezzel nem történik elfordulás a reális élettől, hogy ettől a nem valóságban lebegő alkotó jellegtől egy végtelenül finom determináció szálai vezetnek vissza a reális életbe, mégpedig a nagy stílusú életbe, a történelmi életbe."[18] Osztályértelme szerint ezért nincs végső soron ellentmondás a között, hogy Hartmann miután legélesebben fogalmazza meg a szabadság optimálisnak tekintett formáját, mint a valóságtól való elfordulást, „a légüres térben való mozgást", végül is visszacsatolja az esztétikumot ahhoz a történelmi élethez, amely mint nagy stílusú élet, az uralkodó osztály élete. A valóságtól való elfordulásnak, s a hozzávaló visszafordulásnak, a kikapcsolódásnak és visszacsatolódásnak ez az egysége azonban nem az egykor haladó burzsoázia művészeteszménye többé, nem azoké a művészeké és művészetről gondolkodóké, akik Leonardo da Vincitől Balzacig, Tolsztojig a valóság kimeríthetetlen gazdagságát próbálták visszatükrözni az ábrázolt életdarab intenzív végtelenségében az emberalakítás pozitív pátoszával, hanem a polgári esztétikai gondolkodásnak ama Schopenhauerral kezdődő vonulatáé, amely a művészetben látja a valóságos társadalmi problémák — nem megoldásának, hanem — eszmei kikapcsolásának eszközét —, az egyre üresebbé váló esztéticizmusé. Epigon esztétika Hartmanné akkor is, ha pluralisztikus ontológiája alapján az ideális és reális lét, valamint a kettő részleges egymás-fedését — nevezzük így! — kifejező ideál-reális, vagy ha tetszik reál-ideális szféra alapján új, járhatóbb és célhoz vezetőbb esztétikai utak feltörését ígéri.

3

Ezen osztályértelme szerint megoldódó ellentmondáshoz azonban megoldatlan, helyenként egyenesen antinomikus ellentmondásokon és eklektikus egyeztetési kísérleteken keresztül vezet Hartmann útja. Nem azért, mert következetlen gondolkodó, hanem azért, mert a pozíciójában rejlő ellentmondásokat igyekszik végiggondolni. Ebből a szempontból az irracionális „metafizikai maradványproblémákról" alkotott elmélete nem is más, mint beismerése a saját pozíciójában rejlő antinómiáknak.

Nem kétséges, hogy reális tények realisztikus elemzéséből indul ki, amikor érzéki észlelésünk ama sajátosságáról beszél, hogy az érzéki szemlélet egy jelenségegészre irányul, s ebben mélyebbet és többet lát meg, mint ami pusztán érzéki receptorainkban adva van. „Ez a másik (nem pusztán érzéki — *Sz. J.*) látás nem platonikus megragadása egy általánosnak... Sokkal inkább az egyes tárgyhoz, annak egyszeriségéhez és egyediségéhez fordul oda, de azt látja meg rajta, amit az érzékek közvetlenül nem ragadnak meg: egy tájon a hangulat mozzanatát, egy-egy emberben a lelki tartását, a szenvedését vagy a szenvedélyét, egy lejátszódó jelenetben a konfliktusét."[19] Mivel azonban a látásnak ezt a formáját nemcsak hogy nem tudja levezetni az emberi gyakorlatból, ennek sokoldalúbbá válásából, mint ahogyan ezt a dialektikus materializmus teszi, megmutatva, hogy az érzékek emberivé válása, társadalmiasulása, az a tény, hogy — Engelsszel szólva — a sas szeme messzebbre és élesebben lát ugyan, mint az emberé, de az ember szeme mérhetetlenül több

[18] I. m. 475.
[19] I. m. 17.

és lényegesebb összefüggést ragad meg a tárgyon, mint a sasé, hanem a gyakorlattal egyenesen szembe is állítja ezt a látást, ahelyett, hogy a közvetlen gyakorlati látás reflektálttá válásaként fogná fel, azért a jelenséget ezúttal helyesen rögzítő kiindulás csak a husserli „lényeglátás" idealista koncepciójának válik egy sajátos variánsává. A különbség az utóbbitól mindössze abban áll, hogy a gnoszeológiai lényeglátás az általánosra irányul és elszakad a tárgyiasságtól, önmagába fordulva is a tárgy szerkezetét látja, az esztétikai szféra magasabbrendű látása viszont a tárgy érzéki szemléletéhez tapad hozzá, tehát kifelé fordul, de azt, amiben túllát az érzékén, a tudat bensejéből adja hozzá. Nem kétséges, annak az idealista konstrukciónak antropológiai (s így történelem- és fejlődésellenes) konkretizálásáról van szó az esztétikai szférában, amelyet Hartmann „Az ismeret metafizikája" című könyvéből vett korábbi idézetünkben posztulál, nevezetesen, hogy a tudat létező jellegéből eleve következnie kell a — részleges — princípium-azonosságnak a tudatszféra és tárgyszféra között.

Az antropológiai adottságként felfogott „magasabbrendű látás" azonban még a kanti transzcendentális tudat a priori kategóriáin és ezek funkcionálásán mérve is egyértelműen irracionális jelleget kap. Hartmann szerint a magasabbrendű esztétikai látás karakterisztikuma, hogy együtt van adva az elsőrendű látással, az érzéki észlelettel. „Csupán a kettő együttes hatása adja a művészileg látó magatartás sajátosságát."[20] Mármost Kant is foglalkozik az itt rejlő problematikával, amikor „Az ítélőerő kritikájá"-ban a „lelkierők játékának" („Spiel der Gemüthskräfte") az érzéki képzelőerő s az értelem egybejátszását és egybefonódását jelöli meg az esztétikai szemléletben, különben összhangban a felvilágosodás általános felfogásával — legalábbis ha eltekintünk az a priori jelleg specifikusan kanti idealizmusától. Hartmann kritikai kommentárja a kanti felfogáshoz az, hogy Kant az értelmet emlegetve a „lelki képességek" rangsorában túl magasra nyúlt, mert ha az esztétikai „megragadását az értelem funkciójának vesszük, akkor a másik tag szemléleti jellegét ezzel megszüntetjük". S bosszús hangú konklúziója szerint: „Alighanem jobban tesszük, ha az értelmet itt figyelmen kívül hagyjuk, s az egymásba játszást az érzéki és érzékfölötti látás egymásba játszásaként értelmezzük; ahol az utóbbi nem valami misztériumszerű elmélyülést, hanem egyszerűen a spontán belső és produktív látást jelenti, amely a közvetlenül érzékileg adotthoz valami újat tesz hozzá."[21]

Az értelmet kihagyni a számításból azonban mindig értelmetlenség — akkor is az, ha az értelem kanti fogalmának az az osztályszerűen korlátolt értelme van, hogy élesen elkülönül (bizonyos feltételek mellett egészen a szembenállásig jutva) a relatív tárgyi totalitásokat átfogó, az értelemkategóriákat magába olvasztó dialektikus észtől, amelynek képzetét a dialektikus materializmus a dialektikus gondolkodás fogalmában konkretizálta. Mert ez az esztétikai szemlélet vagy egyáltalán nem létezik (aminek feltételezése persze ellentétben állna a jelenségekkel), vagy amennyiben létezik, nem más, mint a dialektikus természetű ész, vagy a kategoriális összefüggéseiben és funkcionálásában észnek nevezett szubjektív dialektika szintetikus egybefonódása az érzéki szemlélettel. Ha egyszer a dialektikus gondolkodás viszonylagos önállóságában, „magáértvalóságában" létrejött már a tárgyi világ gyakorlati és

[20] I. m. 28.
[21] I. m. 19.

tudati elsajátítása alapján, akkor az érzéki szemlélettel mintegy újra összefonódik és ilyen értelemben, „másértvalóságában" az érzéki szemlélet belső meghatározójává válik, lényeges elemeként a Marx és Engels által kimutatott jelenségnek, az érzékek emberiesítésének. Más kérdés a spontán dialektikus gondolkodás genezisének kérdése, az, hogy az emberi tudattevékenység fejlődése során az érzéki képekben kezdenek kialakulni az elvont gondolkodás csírái; mert ez ugyan elősegíti, hogy a fejlett intellektus kategóriái és operációs formái behatoljanak az érzéki szemléletbe, de kifejlődése során az érzéki és intellektuális mozzanat közvetlen egysége nem alapja még az esztétikai látásnak és produkciónak. Hogy csak egy tényre utaljak a számos létező között, amely ezt igazolja: a gyermekrajzok nem a valóságos tárgyak látszati képét, hanem tudott képét rögzítik.

A szem optikai, vagy a fül auditív intelligenciája, az, hogy jelentésteli képeket és hangokat ragad meg — csak a kifejlett emberi tudat sajátossága. Még inkább az az ezen nyugvó esztétikai látás. Hartmann egy ízben maga is észreveszi, hogy ellentétben a Kantnak — jogtalanul — felrótt hibával, azzal, hogy „túl magasra" nyúlt, őt az ellenkező tévedés fenyegeti, az, hogy túl alacsonyra nyúl, s ezért védekeznie kell a „szellemtelen tudatba" való visszaesés veszélyével szemben. Idealista terminológiája ellenére is lényegében materialista tartalommal beszél arról, hogy „a szellemi tudat fölényét éppen az biztosítja a szellemtelen tudattal szemben, hogy a dolgokat úgy fogja föl, amilyenek magánvalóságukban, azaz amik, függetlenül megismerésüktől".[22] De ha éppen ez a mozzanat, a nem énre vonatkoztatottság, az objektivitás mozzanata, mint ezt Hartmann feltételezi, esztétikai vonatkozásban is megmarad, ha igaz az, amit ír, hogy „az egyszer megszerzett objektivitás teljes egészében fennmarad, sőt egyáltalán nem érinti azt sem, hogy a tudat élvezi a szépet",[23] akkor ez nem azért lehetséges, mert az értelmet ki kell kapcsolni a játékból, hanem azért, mert az értelem „játékban" van — tökéletesen függetlenül attól, hogy az esztétikus ezt elméleteiben elismeri-e vagy sem. Hartmann számos kézzelfogható ellentmondásainak egyike ez, bármily kétségbeesett erőfeszítéseket tesz itt is és másutt is, hogy idealista elgondolása repedéseit szóvakolatokkal eltakarja. A belső ellentmondások hartmanni megoldásának tendenciája — éppúgy, mint létrejöttük alapja — az idealizmus, ennek kézzelfogható ellentmondásai az objektív tényállásokkal.

Ész és értelem a receptív és produktív esztétikai aktusokban természetesen nemcsak a szemlélettel egybekapcsolódó másértvalóságában szerepel, hanem magáértvalóságában is. S ez a magáértvalóság korántsem csupán külső előfeltétele az esztétikai élménynek — mint teszem a „Divina Commedia" teljes megértéséhez szükséges tárgyi ismeretek megszerzése esetén —, hanem integráns része az esztétikai élménynek. Ilyen integráns elem már maga a tárgyi megértés: egy kép cselekményösszefüggéseinek tisztázása, nem az utólagos elméleti, tehát oksági földolgozásban, hanem a közvetlen élményfolyamatban, egy zenedarab heroikus, patetikus vagy szentimentális jellegének gondolati fixálása, a tárgy keltette érzelmi hangoltságba beleszövődő reflexió, nem is szólva az intellektuális és emocionális mozzanatokat összefogó világnézetről, mint elméleti és gyakorlati magatartásunk — tartós — eszmei motívumáról amely az esztétikai értékelésben döntő szerepet játszik. Hartmann-nak a

[22] I. m. 50.
[23] I. m. 51.

„publikálásra kész" anyaga elején adott Kant-bírálatát az anyag végén „részlegesen" vissza kell vonnia, mert korábban kifejtett álláspontjáról konkrét esztétikai jelenségek válnának érthetetlenné. „Kant — írja — a reflexiót teljesen bevonta az esztétikai látásba (‚reflektáló ítélőerő'). Ezzel túl messze ment; ámde, az elmélkedést a szemlélésből kizárni szintén túl messze megy ... a szemlélés nemcsak kihívja a reflexiót, elég gyakran önmagában tartalmazza már kezdeteit — és ennyiben beletartozik a reflexió is az esztétikai természetjelenségbe."[24]

Milyen princípiumok megjelenéséről van szó végül is a Hartmann-féle „magasabbrendű szemléletben", ha nem az intellektuális kategóriák — azonosság, okság, rész, egész stb. — megjelenéséről a nem-intellektuális érzékiség közegében? Itt ismét visszaérkezünk az értékvilág ideális létéhez, platóni ideák módjára felfogott magánvaló szférájához, illetve az értékvilággal kapcsolatos teremtő (és ebben az értelemben tudattranszcendens aktusokra képes)[25] emocionális „a priorihoz", az értékérzéshez („Wertgefühl"). Az esztétikai észlelés folyamatát úgy írja le Hartmann, hogy ez a közvetlen érzéki észlelésből kiindulva az intellektuális kategóriákat érintve az értékekhez vezet föl, amelyek persze nemcsak az út végén, hanem már kezdetén is belejátszottak ebbe a folyamatba, hiszen ennek előre-tételezett céljai voltak. De nézzük felfogását saját szavaiban. Maga az észlelés „itt csak első tag. A szemléletnek hozzá legközelebb álló fokai hasonlítanak még rá, s ezért látszatra hozzátartoznak; a magasabbak, amelyek egyre több eszmei tartalmat mutatnak, eltávolodnak tőle, a benne rejlő spontán produktív elem felfokozódik és teremtő alakzatokra vezet. Ha bizonyos magaslatra jut, akkor e látás ismét csak a megismeréshez közeledik, vetélkedik vele és zavarba ejtően szorosan kapcsolódik hozzá; de lényege és iránya szerint más marad, jóllehet az igazságigényben osztozhat vele. Végezetül eltávolodik a megismeréstől és túlmegy rajta. Mert egészen fent az ‚intuíció' voltaképpeni formái állnak, a *vízió*, pregnáns értelemben, amelyet már a régi időben is a *cogitatio* fölött levőnek tekintettek. — Ezzel harmonizál, hogy a végső, a belülről determináló hatalmak, amelyek le egészen az észlelésig — az (esztétikai — *Sz. J.*) anyag formálásán keresztül és túl — irányító, kiválasztó és meghatározó szerepet játszanak, az értékérzet hatalmai. Mert amikor az értéktudat számára adott értékeket tárgyilag ragadják meg, akkor intuitíve ragadják meg, tehát nem a megértésnek, hanem a szemléletnek formáiban."[26]

Látnivaló: Nicolai Hartmann igen messze megy az irracionalizmus terén, amikor egy passzív-kontemplatív magasabbrendű látás elméletét az intellektuális aktusokkal szembeállítva kiépíti, és ezzel együtt — korántsem csupán esztétikájában — vállalnia kell mindazt a nehézséget, amely az idealista értékelmélet minden változatát, a formális értékelméletet, éppen úgy, mint a Hartmann képviselte „materiálisat" — amelynek a világon semmi köze nincs a materializmushoz — belső ellentmondások útvesztőjévé változtatja. Az esztétikai látás elméletének reális mozzanatai csakhamar belevesznek az értékmetafizika irracionális ködébe.

[24] I. m. 168.

[25] Vö. pl. N. Hartmann „Zur Grundlegung der Ontologie", 1935, c. műve 51. fejezetével: „Bewusstseinsnähe und Idealtranszendenz."

[26] „Ästhetik", 66.

4

Hartmann az esztétikai tárgy elemzésénél is megnyerően józan megállapításokkal és módszertani megfontolásokkal indít. Felismeri, hogy ott kell az esztétikai tárgy lényegjegyeit keresni, ahol legplasztikusabban válik láthatóvá. Ez a heurisztikus megfontolás ellentétben áll a XX. századi polgári esztétikai kutatások ama sajátosságával, hogy nem a legplasztikusabb, legpregnánsabb jelenségeket, amelyeket már a gyakorlati esztétikai tudat is kiválaszt, hanem az elmosottat, az átmeneti és határjelenségeket kívánják elsősorban megragadni, mert kezdeti meghatározásaik feltétlen érvényét az egész vizsgált szférára nézve eleve biztosítani kívánják. Ennek következtében azonban az esztétikai jelenségek kulcsát a leginkább — hogy Marxszal szóljunk — fogalommentes, azaz a saját lényegüket leginkább elfedő, attól legtávolabbi formákban akarják megragadni. Eljárásuk alapja és következménye is egyszerre a már említett formalisztikus szemlélet előtérbe nyomulásának. Minthogy eleve mindent át akarnak fogni elvont fogalmaikkal, azért semmit sem fognak meg. A lényeges formák vizsgálata viszont, ha valóban megragadjuk belső törvényszerűségeiket, elvileg biztosítja az átmeneti és határjelenségek feldolgozását, oly módon, hogy a lényeg fogalmának további bővítését vagy szűkítését hajtjuk végre. Ebben az értelemben beszél Hartmann arról, hogy „a tárgyanalízis első menetéből ki kell zárnunk, ami nem műalkotás, tehát a természeti szépet és az emberi szépet. Később kell azután megvizsgálnunk, hogy az, amit a műalkotáson felleltünk, mennyiben vihető át a szép eme területeire."[27] S a művészetek körén belül is az ábrázoló művészetek mellett dönt, mert tartalmi meghatározottságuk egyértelmű és világos: „A művészetek közül a tárgyi elemzés szempontjából elsősorban azok jönnek számba, amelyek alkotásaiban egy szellemi tartalom („Gehalt") tartalmi képződményként kézzelfogható módon emelkedhetik ki; azok a művészetek ezek, amelyek életanyagot („Stoff"), szüzsét, témát ábrázolnak... Ezek a művészetek: a szobrászat, festészet és költészet. Utólag kell majd megvizsgálnunk, hogy mennyiben lelhető fel mindaz, amit rajtuk találtunk, a nem ábrázoló művészeteken, főleg a zenén és az építőművészeten",[28] s tegyük hozzá: az ornamentikán.

Mármost Hartmann szerint a művészi forma legalábbis az ábrázoló művészetekben, kettős feszültségbe lép anyagával. Ellentétben van egyfelől azzal az anyaggal („Materie"), amelyben érzékelhető formává objektiválódik, másfelől az életanyaggal („Stoff"), szüzsével, amelyet formál. A formálás eme kettős irányának egymással és anyagával való ellentétét kell feloldania a kész és befejezett műnek. „Nyilvánvaló, írja Hartmann, hogy valaminő megadható viszonynak kell fennállnia az első és második értelemben vett formálás között... Ha a költő egyfelől jellemeket és életsorsokat formál, másfelől azonban a szöveget formálja, amelyekben ezeket kifejezi, akkor lehetetlen, hogy ez a formálás azonos legyen azzal. A megalkotott műben azonban, mondjuk egy dialogikusan alakított jelenetsorban, mindkettőnek oly mértékben kell egységbe nőnie, hogy egyetlen kétoldalúan ható formálásként kell léteznie."[29] E lényegében helyesen, bár némileg túlélezett módon felvetett problematikára — ahol az ellentétes mozzanatok dialektikus egységét, amely egység még kifej-

[27] I. m. 94.
[28] Uo.
[29] I. m. 15.

letlen és csak magán valóan van adva, nem veszi számba — kíván választ adni a műalkotás rétegelméletével.

Létezési módját tekintve minden műalkotás alapvetően két mozzanat összefüggése: egy reális anyagi „előtéré" és egy irreális szellemi „háttéré". A reális anyagi előtér a kő, a vászonra festett szín, a kiejtett vagy leírt szó. Az irreális háttér az ebben kifejeződő szellemi tartalom, amelyet holt adottságból csak az átélő alany változtat elevenné, anélkül, hogy ez „irrealitását" módosítaná. „Az anyag formálásával együtt reális, a tulajdonképpeni szellemi tartalom irreális marad; az eleven szellem sem realizálja, számára ez csak jelenségként lép fel."[30] A reális előtér és irreális háttér között — szélső pólusok között — most már a rétegek egész sora húzódik aszerint, hogy a reális és irreális mozzanatok a valóság egy-egy mozzanatát megjelenítve milyen módon hatják át egymást.

Vegyük a szemléletesség kedvéért a portréfestészetet, amelynél, mint Hartmann megjegyzi, Rembrandt bármely öregkori arcképére gondolhatunk. Rétegtagolódása a következő: 1. A reális adottság a színfolt a vásznon, kétdimenziós síkban. 2. Ebben az előtérben jelenik meg a háttér első rétege: az irreális, mert háromdimenziós, tér és (belső) fény, továbbá az ábrázolt alak dologitárgyi formája s a környezet dolgai. 3. Az előbbin keresztül jelenik meg az eleven élet, mozgó testiség (amelyet Hartmann lényegében a lessingi „termékeny pillanat" szellemében fog fel) — portré esetében az arcmimika. 4. A következő réteg az ember, benső világával, jellemével. „Ez lényege szerint a láthatóságtól teljesen elvonatkoztatott; hiányzik a térbelisége, színessége, láthatósága, dologisága; mint ahogyan az eleven emberen is mindez kívülesik a láthatóságon."[31] 5. „A csodálatos azonban az, hogy e teljesen dologiatlanul és nem érzékileg megjelenő réteg még mindig rendelkezik a transzparencia jellegével valami más számára ... láttatja és megjeleníti a személyiség morális lényegét (mintegy az intelligibilis karaktert), egyszerre a maga sajátosságában és idealitásában ... itt a keresztüllátás az egyszerire és egyetlenre irányul és éppen ez adja a portré voltaképpeni ‚hasonlóságát', azaz azt, amit a szó szoros értelmében csak sejteni lehet."[32] 6. „S a végső megjelenő mozzanat, amely megragadhatatlan és mégis az ember belső lényegéhez tapad: egy emberileg általános, amelyet mindenki, aki ezt látja, a sajátjának érez ... ez érthető, mert az általános az, amely minden időben ismét és ismét szól az emberhez."[33]

Megoldja-e Hartmann esztétikai rétegelmélete a műalkotás valóságos szerkezeti kategóriái feltárásának feladatát? Aligha. A gondos módszertani megfontolások és a helyes kiindulás ellenére, s annak ellenére, hogy Hartmann csak utólag veti fel azt a kérdést, hogy mi a viszonya esztétikai rétegelméletének korábban kidolgozott rétegontológiájához („hogyan viszonylanak az esztétikai tárgy eme rétegei — amelyek mégiscsak bizonyos analógiával ismétlődnek a különböző művészeti területeken — a reális világ általános ontikus rétegeihez" ?[34]), egész elmélete nem más, mint némileg differenciáltabb reprodukciója idealista rétegontológiai elképzeléseinek. „Most már világosan ki kell mondanunk: alapjában az esztétikai tárgyban az ontológiai rétegek ugyanazok, ame-

[30] I. m. 85.
[31] I. m. 167.
[32] I. m. 168.
[33] I. m. 169.
[34] I. m. 475.

lyek a reális világ felépítését adják. Röviden és egyszerűsítve a következő négy: a dolog (érzéki) — az élet — a lélek — a szellemvilág; csak az esztétikai tárgyban minden egyes réteg továbbhasad, mégpedig a különböző művészetekben nagyon különböző módon."[35] Valóban, ha a portré példáját vesszük, akkor a dologi rétegnek az — egymással heterogén — 1. és 2., az életnek a 3., a léleknek a 4., a szellemvilágnak az 5. és 6. műréteg felel meg, ahol a dologi és szellemi világ felhasadtsága a mű két-két rétegére egyszersmind megvilágítja Hartmann ama megjegyzésének értelmét, hogy az esztétikai tárgyiasságban az ontológiai rétegek továbbhasadnak.

Ám ha mindez így van, akkor az esztétikai rétegelmélet igazsága a hartmanni ontológia rétegelméletének igazságával áll vagy bukik. Hartmann rétegontológiája azonban mélyen antidialektikus elmélet éppen végső összefüggéseiben. Hartmann a dialektikát 1929-es Hegel-könyvének tanúsága szerint olyan történelmi időszakban is a filozófiai zsenik kifürkészhetetlen titkának tekintette, amikor a dialektika materialista formájában mint dialektikus materializmus és történelmi materializmus a Szovjetunióban és a Szovjetunión kívül mindenütt, ahol a forradalmi munkásosztály a maga szabadságharcát vívta, milliós tömegek világnézete volt már, tanulmányozták, elsajátították, gyakorlatban alkalmazták. Amit viszont kifürkészett a dialektikából, az fiatalkori írásának, a „Szisztematikus módszer" (1912) című tanulmányának módszertani elképzelései szerint annyi, hogy a dialektika a fenomenológiai leírás által felvetett s a transzcendentális módszer által megoldott problémákat, tehát kész fogalmakat, teorémákat és teóriákat rendszerez, kapcsol össze, mintegy horizontálisan. Azaz ki van zárva Hartmann felfogása értelmében tevékenységének voltaképpeni mezejéről — Lenin szavaival a konkrét jelenségek konkrét elemzéséből —, nem a kritikai elemzés, csupán az utólagos összefoglalás eszköze. A hartmanni rétegontológia éppen dialektika híján, a materialista dialektikával szemben szakít mély hasadékot az anyagi világ mozgásformái közé.

Nem feladatunk itt Hartmann rétegontológiai elképzelésének kritikája. Jellemzésükre csak annyit, hogy az alsóbb szintek „fundálják" ugyan a felsőbbeket — az élet pl. csak a dologiságon alapulhat —, sőt bizonyos kategoriális jellegzetességeik tovább mennek a magasabb szintbe, de a magasabb rétegek — konstitutív — új mozzanatai, növumai irracionálisan új adottságok, amelyek csupán rányugszanak („Aufruhen") az alacsonyabbakra, nem belőlük erednek.[36]

Ha tehát Hartmann fel is tételezi pl. az élet keletkezését s jogos tudományos vállalkozásnak tartja ennek kutatását, ez mit sem változtat azon a nézetén, hogy az élő és élettelen között irracionális szakadék húzódik, s az élő lényege szerint nem eredhet az élettelenből, mert a mindenkori új és magasabbrendű réteg lényegmeghatározói, mint ki tudja hol levő princípiumok, korábban megvoltak már (a magánvalóságukban létező ideál-reális kategóriák platonikus világában), csak éppen valóság-súlyra (reál-idealitásra) kellett szert tenniük.

[35] I. m. 458.

[36] Minthogy nem tartozik tárgyunkhoz, csak utalni kívánok rá, ennek az antidialektikának teljesen tudatos jellegét bizonyítandó, hogyan változtatja át Hartmann — nem kis szofisztikával — az azonosság és nem azonosság azonosságának Hegel föltárta logikai törvényét — amelynek éppen a szoros értelemben vett logikai tartományban a dialektikus materializmus számára is van jelentősége — alogikus, irracionális factum brutummá, a „Zur Gründlegung der Ontologie" (1935, 321—322.) utolsó lapján.

Az élet keletkezésére nézve, írja Hartmann 1950-ben „Természetfilozófiá"-jában, „a mai napig áthatolhatatlan homály uralkodik. S ez nem is lehet másképpen, mert itt két létréteg összefüggéséről van szó, az átmenetről az egyikről a másikra. A többi réteghatáron ugyanezt az irracionalitást találjuk meg." Minthogy azonban az előrehaladó kutatás nyomására a keletkezés tényét el kellett ismernie, legalább a keletkezés hogyanját igyekezett végső soron tökéletesen irracionálisnak megőrizni — mégpedig arra az eshetőségre is, ha netán a további kutatás ezt a hogyant is megoldja. Az irracionalizmus eme pozícióját van hivatva biztosítani megjegyzése: „Egy azonban világos: amint bizonyos fizikai felépülésformák olyan pontra emelkedtek, amelyeken a benső önreprodukció az asszimiláció formájában indul meg, úgy ezek a princípiumoknak egy új birodalma alá esnek, amelyek ezen magassági határtól kezdve a továbbiakban uralkodnak. Ezek az új princípiumok éppen az organikus kategóriái ... ezek részesedni fognak ama tények tartományával együtt, amelyekben érvényesülnek az irracionális kiküszöbölhetetlen hordalékában."[37]

Mindez az anyagi világ fejlődésének tagadását jelenti, annak tagadását, hogy az általánosabb mozgásformák nemcsak alapzatai, hanem reális létrehozó alapjai a mozgás magasabbrendű formáinak, az élettelen az élőnek, ahol is az utóbbi az előbbi kölcsönhatásainak során létrejött új minőséget adó szerkezeti változások eredménye. Amennyiben Hartmann ilyen mozgást látszólag elismer, az mindig az elismerés látszataként lepleződik le, mert princípiumai a reális létrétegre vonatkozólag is az egyik örökkévalóságtól a másik örökkévalóságig léteznek valóságos anyagi szubsztrátumuk nélkül, létük tehát ideális lét (azaz reális meghatározottságok egyoldalú, merev eszmei felfogásának hiposztazálásai). Nicolai Hartmann létrétegei ily módon egyrészt preformálva vannak a kategóriák idealisztikusan felfogott létszférája által, másrészt ezen az alapon két létréteg között mindig áthidalhatatlan, irracionális űr — „rétegtávolság" — tátong. Az idealista gondolkodó az anyagi világ egységét oly módon hasította szét, hogy számára a reális egység elméleti visszaállításáról és megértéséről szó sem lehet többé, még akkor sem, ha akarná.

Hartmann esztétikai rétegelmélete is ezt a szó mindkét értelmében — a dialektikaellenesség és az idealizmus értelmében is — metafizikus koncepciót tükrözi vissza és nem a műalkotás felépülésének valóságos belső dialektikáját. A műalkotás megjelenítő rétegei elméletileg önmagukba esnek össze, amint szembesítjük az anyagi, főleg a társadalmi-emberi világ valóságos egységével (unitas multiplex ez persze), amely a műalkotásban sajátos formában tükröződik vissza.

5

Minden művészi alkotás — az ábrázolt életdarabon át — tartalmában és formájában az ember világát tükrözi vissza a maga társadalmiságában. Egy, a társadalmiasult egyének konkrét történelmi és osztályviszonyai által meghatározott világot, amelynek életfolyamatait a dologi világ közvetíti, alapjában a természettel. S a természet nem pusztán embertől független tárgyiasságában kerül bele a műalkotásba és a természeti szépbe, hanem egy viszony — persze önálló törvényszerűségekkel rendelkező — tagjaként; az emberi tevékenységben, a természettel folytatott társadalmi anyagcserében, és az

[37] N. Hartmann: „Naturphilosophie". 1950, 666.

emberek egymás közti viszonyaiban felhalmozódó emocionális és intellektuális mozzanatok tapadnak hozzá asszociatíve. Ezért is válhatnak az esztétikai viszonyban az élő és élettelen dolgok, természeti tárgyak — alapvető szerkezeti formájukat megtartva — ezeknek a hozzájuk fűződő társadalmi összefüggéseknek megjelenítőivé, sőt, főleg a művészetben, bizonyos korlátok között, közvetlenül az emberközi viszonyoknak, osztályviszonyoknak is hordozóivá. Amikor Petőfi a lemenő napról azt mondja — „Mint kiűzött király országa széléről / Visszapillant a nap a föld pereméről, / Visszanéz még egyszer / Mérges tekintettel, / S mire elér szeme a túlsó határra, / Leesik fejéről véres koronája" („A pusza télen") —, akkor nem a természet egy számunkra érzékileg így és nem másként adott folyamatáról ad számot, hanem belevisz valamit társadalmi-politikai republikanizmusából is e folyamat képébe. Nem valami ideális elem — az elvont kategória meg értékvilág —, hanem az emberi élet alapvető társadalmiasultságának tükre a művészet. Ez a társadalmiasultság biztosítja a mű tartalmi egységét, ábrázoljon a mű fizikai mozgást, drámai szituációt vagy lelkiállapotot. S ebből a tartalmi egységből lehet csupán kifejteni a mű formameghatározásait is. Mégpedig mindkét irányban: a művet hordozó anyagi szubsztrátum képi transzformálása tekintetében, a külső forma tekintetében, és a tartalmi meghatározottságokat koncentráló, világnézetileg értékelt ábrázolt életanyag tekintetében, a belső forma tekintetében is.

Hartmann esztétikai tárgyelméletének azonban már az első aktusa is oly drasztikusan szakította szét a műalkotást reális előtérre és irreális háttérre, hogy ebben a felhasadtságban a kettő valódi egységének elméleti megértéséről aligha lehet szó. Pedig éppen realitás tekintetében nincs különbség köztük. Mindkettő reális valóság, csak az egyik anyagi, a másik az anyagi világot visszatükröző eszmei realitás, realitása tehát reflektált másodlagos. S minthogy itt műtárgyról, műalkotásról van szó, azért figyelembe kell vennünk azt, hogy az „előtér" a társadalmi termelés anyagi szférájából kikerülő társadalmilag már kvalifikált matéria, előzetes objektiváció terméke, a „háttér" viszont a műalkotás, mint szellemi tartalom, mint a valóságos élettartalom sajátos tükörképe az anyagi szférára ráépülő és általa meghatározott eszmei, ideológiai (ha tetszik: szellemi) szféra eleme.

Az ember mint anyagi-tárgyi lény tárgyi-anyagi formában objektiválja szellemi termékeit is. „A tárgyi lény tárgyian hat, és nem hatna tárgyian, ha a tárgyi mivolt nem rejlenék lényegi meghatározásában. *Csak* azért teremt és tételez *tárgyakat*, *mert* tárgyak által van tételezve, mert eleitől fogva *természet*. A tételezés aktusában tehát nem esik ki ‚tiszta tevékenységéből' a *tárgy* valamely *teremtésébe*, hanem *tárgyi* terméke csak igazolja *tárgyi* tevékenységét, tevékenységét mint egy tárgyi természetes lényeg tevékenységét."[38] Nincs ebben az egységben semmi megragadhatatlan és rejtélyes. A rejtélyesség látszatát csak az ezzel ellentétes idealista nézőpont teremti meg, Hartmann-nál — antidialektikus pluralizmusa miatt — még sokkal inkább, mint Hegelnél, akit Marx fenti szavaiban bírál.

A szellemi tartalom irrealitásának látszata csak onnan ered, hogy az objektiváció társadalmi realitás lévén, a természet egy a társadalmi mozgásformába átment darabjának, az ember világának eleme, azért specifikus társadalmi objektivitásában csak addig létezik reálisan, amíg az emberi viszonyokat közvetíti: közvetlenül véve, azaz aktuálisan csak az elsajátítás folyamatában,

[38] K. Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, 107—108.

a „használatban", de potenciálisan — és ez a lehetőség reális lehetőség, nem pusztán gondolati — mindaddig, amíg a társadalom s a társadalommal együtt a tényleges elsajátítás feltétele fennáll. Éppen ebben a tekintetben azonban a legritkább műtárgy, mint par excellence ideológiai jelenség, miben sem különbözik a legközönségesebb munkaeszközöktől, egy egyszerű kalapácstól mint az anyagi termelés tartozékától. Hartmannt egyfelől téves — a megáraiakra építő, antiarisztotelészi — modalitáselmélete akadályozza meg ennek felismerésében, másfelől viszont éppen az objektivált szellemi tartalom valóságtükröző szerepének meg nem értése, az esztétikum mint végső soron egy ideális értékvilág megjelenítőjének koncepciója vezeti a voltaképpeni esztétikai irrealitásának hangoztatásához.

A társadalom anyagi, illetve szellemi szférájához való tartozás közvetlen mozzanatként is megjelenik a munkaeszközön, illetve a műtárgyon. A munkaeszköz „szellemi tartalma", az, hogy az anyagi világ egy darabját egy a társadalmi szükségletek által definiált célösszefüggésbe rendeli bele, közvetlenül egybeesik a megformált matériával, minthogy a kalapácsnak nincs a megformált matériától, az említett célösszefüggésen túlmenő független tartalma, bár matériája az anyagi termelés fejlettsége, s a munkaeszközök specializáltságának foka szerint nagyon különböző lehet, kő, fa vagy vas. Ezzel szemben a műtárgy, a műalkotás matériája sohasem csap át közvetlenül a tartalomba, csak szubsztrátumaként, anyagi hordozójaként szerepel egy tőle különböző, társadalmi tartalmat visszatükröző szemléletes-érzékletes képi rendszernek, amelyet a művészi formálás ír bele. Az anyagi szubsztrátum esztétikai szubsztanciája az érzékletes képpel kezdődik. Hartmann reális „előtere" így a valóságban háttérré válik, valamivé, aminek nincs közvetlen esztétikai realitása, irreális „háttere" viszont előtérré, esztétikai, tehát eszmeileg-ideológiailag meghatározott anyagi realitássá, művészi szubsztanciává. A műalkotás képei — és minden alkotás egy vagy sok egységbe oldódó képből áll — önmagukban hordozzák jelentéstartalmukat, de nem abszolút autark módon. Minden relatív egészet adó kép jelentéstartalma által van definiálva és dimenzionálva, s ugyanakkor képi mivoltában érzékletes kifejezője a mű mondanivalójának, „összjelentésének" azáltal, hogy a különbséget is feltételező hasonlóság révén visszautal a társadalmiasult ember gyakorlati viszonyaiból és tevékenységéből ismert külső és belső világára. De ez a hasonlóság éppen az a kritikus pont, amellyel Hartmann ismeretelméleti előítéletei következtében nem tud szembenézni. Az érzéki megjelenítést emlegetve nem fixálja és nem teszi beható elemzés tárgyává az érzékletes képet, tehát azt, ami a valósággal való közvetlen, külső hasonlósága révén bír jelentéssel.

Hogy a képnek mint közvetlen jelentéshordozónak elméleti fixálása nem sikerült számára, az ott a legfeltűnőbb, ahol legközelebb kerül a probléma megértéséhez. A távolság gyakran éppen a közelségben tárul fel. „A ‚kép'-nél való elidőzés" című fejezetben a következőket írja: az esztétikai észlelésben „a látás nem siklik át az érzéki, észleleti képen, hanem megáll nála. S miközben nála időz, a számára benne megjelenőt úgy tekinti, mint ami a képbe van beillesztve. Úgy fogja fel ezt, mint ami csak abban ragadható meg, s ami ezáltal maga is érzékileg szemléletesebbé vált, de az utóbbival mégsem azonos valami."[39] Hartmann úgy tekinti itt a képet, mint olyasmit, ami elkülönül attól, ami megjelenik benne, mert számára ez a megjelenő a globális tartalom,

[39] „Ästhetik", 57.

az „összjelentés". A kép azonban csak akkor kép, ha közvetlen jelentése van, s ez a jelentés az érzékelt valóságra utal vissza. A sajátos esztétikai mozzanat nem a színfolt a kétdimenziós vásznon — így csak akkor látjuk a képet, ha olyan közel lépünk hozzá, vagy olyan távol kerülünk tőle, hogy éppen képi mivoltában nem fogjuk föl —, hanem az öregember képe, amely hasonlít eredetijére akkor is, ha az egyediség értelmében nincs létező modellje, mert a kép csak a típust idézi meg és egyedi vonásai a fantázia termékei, és akkor is, ha a néző nincs abban a helyzetben, hogy a hasonlóságot ellenőrizze. S a belső hasonlóságot a külső hasonlóság hordozza, tehát a voltaképpeni hasonlóság – Hartmann idézőjelbe tette a hasonlóság szót — nem az ötödik réteggel, a „character intelligibilis"-sel lép fel, mint Hartmann gondolja. A külső átmegy a belsőbe. Ez esetben annál is inkább, mert a külső kezdettől fogva egy szellemileg megragadott valóságtartalom objektivációja volt. (Amiből egyáltalán nem lehet azt a következtetést levonni, amit Schleiermacher vont le, s amihez Hartmann is közel kerül az alkotásfolyamatra vonatkozó megjegyzéseiben, hogy az alkotásfolyamat egy már kész és befejezett belső vízió pusztán technikai objektivációja.) Ha a belső átmegy a külsőbe, a külső pedig ennek a belső tartalomnak a megjelenítése, akkor a műalkotásban a belső és külső dialektikus egysége dominál. Ám a belső hasonlóság már túlmutat a kép közvetlen jelentésén: annak a világnézetileg látott és értékelt élettartalomnak a tipizálás fokában s a tipikus mozzanatok elrendezésében, tehát a kompozícióban való megjelenése, amelynek alapvető társadalmi egységét Hartmann a rétegek felhasításával szétdarabolta.

A kép és közvetlen jelentése a műalkotás külső technikai szférája, amelyet az esztétikai elmélet önmagában véve is vizsgálat tárgyává tesz, megvilágítva, hogy az anyagi szubsztrátum egyáltalán milyen képek felvételére képes. A képalkotás technikai szférájának összefüggése a társadalmi termelés folyamatával nélkülözhetetlen feltétele a szoros értelemben vett művészettechnika, priméren a képalkotás megértésének, s ezzel a különböző — vizuális, auditív, vagy a belső szemlélet képeivel dolgozó — művészetek esztétikai sajátosságai elméleti kidolgozásának. A márványhoz asszociatíve hozzátapadó, mégpedig nem az egyes ember esetleges hangulatait kifejező, hanem a társadalmi termelés konkrét körülményeinek folyamatából több-kevesebb szükségszerűséggel létrejövő intellektuális emocionális jelentéstartalom a társadalmi kvalifikáltságnak egy olyan minimuma csupán, amelytől gyökeres különbség választja el a történelmileg kiválasztódó zenei hangokat és hangrendszereket, amelyek — a vox humanán túl — a munkaeszközökből keletkezett zeneszerszámok termékei. De ez a történelmileg változó társadalmi kvalifikáltság mindkét esetben döntő módon határozza meg a képalkotás és képjelentés általános lehetőségeit, azt, hogy mit és hogyan tükröz vissza a közvetlen valóságból, mi a hasonló és elütő mozzanatok részaránya.

„Petit fait caractéristique"-nek tekinthető, hogy a kép fogalmát Hartmann az említett fejezetcímben idézőjelbe teszi, mint a hasonlóság fogalmát az 5. réteggel kapcsolatban. Mert Hartmann ugyan a szubjektív idealistákkal ellentétben az empirikus megismerést egyfajta leképzésnek tekinti, megvan a maga idealista tükrözéselmélete. De amit az egyik kezével a tárgy tudattól való függetlensége ismeretelméleti következményeként megad a képelméletnek — pozíciójával még így is elég magányos jelenség az imperialista kor polgári gondolkodóinak visszatükrözésellenes többségében —, azt a másik kezével mindjárt vissza is veszi, minthogy a tárgy tudattól való függetlensége nála

a megismerés apriorikusnak tekintett elemeivel eklektikusan összeboronálódott. „Minden érzetnek van igazságmagva: *tanúságot tesz egy valóban létező tárgy mellett*, de ettől még nem szükséges, hogy a *tárgy adekvát képét adja;* sőt még csak az sem szükséges, hogy a tárgy specifikus tulajdonságait, amelyekről tanúskodik, mint olyanokat hűen tükrözze vissza. Mert egyáltalán nem szükséges, hogy az érzetminőség, mint érzéklet hasonló legyen a tárgyminőséghez, mint létezőhöz. Csak az szükséges, hogy ezeket meghatározott módon reprezentálja a tudatban, azaz: szó szerint ‚képviselje'."[40] Egy dolog azonban azt állítani, hogy az érzéki szemlélet nem ad teljesen adekvát képet az érzéki tárgyról, és más dolog tagadni a hasonlóságot, ami a részleges különbséget is magába foglalja, tehát semmiképpen nem tételez fel teljes adekvátságot tükörkép és tükrözött között. Hartmann-nak az adekvátság mértékeként az „intellectus archetypus" idealista fikciójából származó totális intuíció lebeg a szeme előtt, valami, ami természetszerűleg nem engedi meg, hogy az adekvációs folyamat lehetőségének kérdését ezen a szinten felvesse. A kiagyalt mérték helyett azonban a valóságos tényeket kell mértékül venni. S ha nem az antropológia statikus, hanem a biológiai törzsfejlődés dinamikus nézőpontjából, filogenetikailag követjük nyomon az érzékelés fejlődését, akkor lehetetlen volna tagadni, hogy mondjuk az amőba diffúz fényérzékenysége — ez az érzékelés előtti érzékelés — alacsonyabb fokon áll, mint teszem a majom látóképessége. Ha az utóbbit mintegy visszakényszerítjük az amőba szintjére, oly módon, hogy artikulált tárgyi percepció lehetőségétől megfosztó szemüveggel a szemén neveljük, akkor látása nem fejlődik ki, mert az inger ezen a fokon tárgyi strukturáltságával fejleszti ki a látóérzéket. A monokuláristól a binokuláris és sztereoszkopikus látásig a törzsfejlődés olyan hosszú útja vezet, amely a testek térbeliségének a hasonlóságon alapuló, és ezért adekvátabb, háromdimenziós képét adja. Kétségtelen, hogy az egyes fejlődési fokokon belül nagy különbségek vannak életmód szerint is az azonos szinten álló eltérő élőlények között. Az egysejtűeken belül az amőba diffúz fényérzékenysége éppúgy alatta marad a zöld ostoros (Euglena viridis) nemcsak a fényerőt, hanem a fény irányát is felfogó érzékelésének, mint ahogyan bizonyos vonatkozásban a legkitűnőbb festőművész is alatta marad a gyakorlott kelmefestő munkás színárnyalat-látásának, hiszen az utóbbi a fekete szín közel félezer változatát képes megkülönböztetni. Az adekvátság foka tehát nem választható el a hasonlóságtól — egy olyan hasonlóságtól, amely természetesen a tükröző közeg és a tükrözött tárgy természetének eltérő sajátosságán alapszik. Hogy a tárgy artikulált totalitásának artikulációs egységeiből hányat ad vissza a kép és milyen arányokban adja vissza ezeket, ahol is az arány már minőségileg meghatározott mennyiséget jelent, az érzéki tükrözés hasonlóságon alapuló viszonyának gazdagon konkretizálható lehetőségeit jelzi. Ráadásul, ha az érzékeléssel, észleléssel kapcsolatban eliminálják ismeretelméletileg a hasonlóságot, akkor pontosan arról a területről eliminálják az agnoszticizáló irracionalista idealizmus önigazolása érdekében, ahol tudat és valóság viszonyában a leginkább helyénvaló, hiszen a fogalmi tükrözés magasabb szintje a külső hasonlóságot már belső hasonlósággá változtatja át, s a belső hasonlóság mint érzéki—nemérzéki viszony tükrözése már a megfelelés, a homo- és izomorfizmus szférájába tartozik.

[40] „Metaphysik", 328.

Hogy ezek után mi lehet a megfelelés mint a hasonlóságtól megfosztott viszony az érzéki tükörkép és az érzékletes tárgy között, ez Hartmann titka marad, mivel az, amit válaszként ad, nem válasz. Nem válasz az, hogy a „reprezentatív leképzés" elméletét kiegészíti az érzéki megismerés Helmholtztól öröklött szimbólumelméletével. Lenin Helmholtz elméletét bírálva joggal szögezte le: „Ha az érzetek nem képmásai a dolgoknak, hanem csak jelek vagy szimbólumok, amelyek ‚egyáltalán nem hasonlítanak' a tárgyakhoz, akkor Helmholtz materialista kiinduló tétele meginog, a külső tárgyak létezése bizonyos mértékig kétségessé válik, mert képzeletbeli tárgyaknak is lehetnek jelei vagy szimbólumai . . ."[41] Hartmann-nál ezek a képzeletbeli tárgyak nem mások, mint a hiposztazált értékek és kategóriák, illetve ezek tudati elemei, az intellektuális és emocionális a priorik. Végső soron ezek szabják meg, mi kerülhet be az érzéki világból a képbe és mi nem. Ezért süllyed maga az észlelés az apriorikus kereteket betöltő szimbólumanyaggá. S bár Hartmann az általam élesen kihúzott összefüggést, amely eredeti kantiánus pozíciójára utal vissza — Kant idealisztikus racionalizmusától elütően — irracionalisztikusan misztifikálja, amikor kimondja, hogy az érzéki megismerés spontán öntudatlan szimbólumalkotó, pusztán reprezentáló jellege a „pszichofizikai reláció lényegéből következik, abból, hogy az itt létrejövő ‚determináció' vagy ‚reakció' transzkauzális és egy teljességgel irracionális mélyréteghez tartozik, amely a pszichofizikai lény egységét jelenti",[42] azért ez a misztifikáció felér egy vallomással. Mert Hartmann szerint éppen az a priori mozzanatok determinációs módja okságontúli mind az intellektuális tudatkategóriák, mind az értékérzés tekintetében.

Hartmann eklektikus ismeretelméleti pozíciója — amely a materializmus bizonyos elemeit oldja fel és tünteti el az idealizmusban — az esztétikában persze újból relativizálódik, a terület sajátosságának megfelelően. Mivel az érzékelés köznapi folyamata maga is kategóriák és értékek által formált, azért az ezt reprezentáló esztétikai objektiváció hasonló lehet, ha nem is az érzéki valósághoz, de legalább ennek eredetijéhez nem hasonló érzékletes tudati képéhez. Ennyiben tehát az esztétikában új szinten merül fel a kép és hasonlóság kérdése. De a képet idézőjelbe kell tennie — voltaképpen akkor is, ha nem használja az idézőjelet, mint ahogyan a „Das Problem des geistigen Seins"-ben még nem használta — és az érzéki hasonlóságot nem igazi hasonlóságnak kell tekintenie, mert ez a hasonlóság csak a hétköznapi tapasztalatban kialakult érzéki képekkel áll fenn, de nem az érzéki valósággal. S ha már a hétköznapi tapasztalat érzéki eleme nem hasonlósága révén eltávolít a tudatunktól független valóságtól, akkor a tapasztalat művészi képe csak fokozni fogja ezt a távolságot az érzéki valóságtól, annak ellenére, hogy részlegesen hasonlíthat az érzéki tapasztalásban adódó képre. A domináns mozzanat így mindenképpen a valóságtól való eltávolodás, az, amit Hartmann elvalótlanításnak, „Entwirklichung"-nak nevez. Az idealista ismeretelméleti megalapozásban kell látni a művészet mint elvalótlanítás koncepciójának második fő motívumát, és nem Hartmann holmi illuzionista naturalizmustól való félelmében, hiszen — mint még látni fogjuk — az elvalótlanítás elmélete egyáltalán nem véd meg még az esztétikai illuzionizmus klasszikus határesetével, a „trompe d'oeil" festészettel szemben sem.

[41] Lenin Összes Művei, 18, 218.
[42] „Metaphysik", 330.

Az elvalótlanításnak ez a második motívuma egyébként jól rímel az elsővel, az értékek ontológiailag tételezett ideális létével. Hiszen az értékérzés kezdettől fogva belejátszik nemcsak a köznapi tapasztalat tevékeny érzéki szemléletébe, hanem az ezt magasabb síkon reprodukáló esztétikai szemléletbe, amelynek döntő elemévé éppen az értékérzés válik, minthogy az ideális értékvilággal való kontaktust biztosítja a tárgyi világ szemléletén át. Erre épül Hartmann belső hasonlóságfogalma. Minthogy azonban ez a szemlélet elfordít a realitástól, vagy csak átmenetileg tapad hozzá és egy platonikus idea-világba vezet — valójában: a társadalmi jelenségeknek a hamis tudat értelmében vett ideologikus szemléletébe —, azért Hartmann helyesen látja ebben a belső hasonlóságban is a valóságtól való eltávolodás, az elvalótlanítás uralkodó mozzanatát. Ezért teszi a belső hasonlóságot is idézőjelbe.

6

Ezek az idealista filozófiai előfeltevések nemcsak az esztétikai képalkotás technikai oldalát szorítják szükségképpen a háttérbe, hanem azt is lehetetlenné teszik, hogy Hartmann elméletileg feltárja a közvetlen jelentéshordozó kép és a tágabb értelemben vett művészi jelentés, a mű összjelentése dialektikus viszonyának alaptípusait. Nem tárhatja fel 1. a képalkotás normálformáját mint kép és műjelentés adekvát viszonyát, amelyben minden kép a jelentésegész hordozója, mert a részletképeken nemcsak a közvetlen jelentés, hanem a belőlük kibontakozó összjelentés mozzanata is feltűnik, 2. a szimbolikus formát mint kép és műjelentés inadekvát viszonyát, amelyben a kép művészi jelentése „sejtelmessé", többértelműen csillogóvá válik, s végül 3. az allegóriát mint az inadekvát viszony másik variánsát, amelyben a művészi jelentés kép-transzcendenssé válik és csupán — egy-egy kultúrkörön belül érvényes — konvencionális úton rendelődik hozzá a tőle elütő közvetlen képi jelentéshez. Mert ha egyszer az érzéki megjelenítés hartmanni felfogásának lényege az „elvalótlanítás", a derealizálás, a „képek" eltávolítása a valóságtól, transzparenssé tételük, akkor az elvalótlanítás eme mindenre kiterjedő közegében egybemosódik és eltűnik a kép és a teljes valóság közvetlen viszonyát megidéző normálforma, és a valóságot valóban elvalótlanítva, derealizálva tükröző inadekvát képformák (a „kísérteties" tárgyiasságú szimbólum és a többnyire lapos jelképiségű allegória) különbsége és ellentéte.

A művészi képalkotás lehetséges módozatai, amelyek közül logikai és történelmi szükségszerűséggel a normálforma játszik alapvető szerepet (még az egészükben szimbolikus vagy allegorikus műalkotásokban is), már a külső forma belső formába való átmenetének alakzatai. Mert a képi formálásban most már nemcsak a külső tárgyi hasonlóság, hanem a társadalmi tartalom artikulációjából következő alakítás érvényesül. Hogy a képalkotás módozatai meddig mennek el az érzéki valósághoz való hasonlóságban, vagy a tőle való különbségben hogyan transzformálják a valóságból kiemelt s a fantázia kötőanyaga segítségével szintetizált mozzanatok stb. — mindez már a társadalmilag jelentős mozzanatok kiemelésének érdekében történik, s az esztétikai elméletben a művészi típusalkotás (ahol is a típus skálája a lényegtípustól az átlagtípusig terjed) problematikájába tartozik. Az egyedi érzéki mozzanatok ennek és nem pusztán a külső tárgyi hűségnek rendelődnek alá. S nem pusztán az egyes képek, hanem a képek egymáshoz kapcsolódása, kontrasztjuk és hasonlóságuk, tér- és időbeli rendjük, epikus vagy dramatikus átmenetük

egymásba, tehát az egyes mozzanatok tipizálásán túlmenő összefüggésrendszer, a kompozíció kell, hogy társadalmilag-történelmileg tipikussá váljék, tipikussá a magasabb hatványon. Csak így nőhet ki a visszatükrözött társadalmi-történelmi tartalomból az a belső forma, amely önmagának rendeli alá a külső formát, mintegy a belső tartalom folyamatos artikulálásának külső érzéki letéteményesévé téve.

A megformált tartalomnak és tartalmas formának ez a dialektikus egysége azonban keresztbe metszi a Hartmann-féle „műstruktúra rétegeit". Mert Hartmann minden egyes rétegét — a dologit, az élőt, a pszichikait és a szellemit — áthatja egységesítő és formáló erőként az alapvető társadalmi tartalom a belső és külső forma mozzanatainak összefüggéseiben, lévén ezek a műalkotás felépülésének valódi — egyébként gazdagon specifikálható, részkategóriák egész sorával közvetíthető — konstitutív kategóriái. Így a lehető legélesebb ellentétben Hartmann rétegontológiai felfogásával a műalkotás dologi, mozgási, pszichikai és intellektuális mozzanatai mindenféle „rétegtávolság" átugrása nélkül mennek át egymásba. Viszonyuk nem valami lépcsőzetességi viszony („gestaffeltes Verhältniss"), amelyben szükségképpen a külsőbb rétegek a belsők hordozói. Még csak — egy a Hartmannénál adekvátabb képet használva — nem is egy geometriai skatulyázási viszonyhoz hasonlítanak, amelyben a skatulyázás magva a határértékként felfogott sajátos társadalmi mozzanat; mert ez a skatulyázási viszony még mindig feltételezné azt, hogy a belső, a teljesen el nem ért és át nem világított tartalom (az érték) nem válhat közvetlenül külsővé, aminek jelentős művészi tények mondanak ellent. Teszem az, ahogyan Beethoven szonátáiban közvetlenül jeleníti meg érzékileg a főtémában az eszmei mondanivalót, vagy ahogyan a nagy epikusok — gondoljunk Tolsztoj „Anna Kareniná"-jának kezdő mondatára — előlegezik már az első hangmegütésben nemegyszer egész művük hangulati eszmei tartalmát. A Hartmann emlegette rétegek, valóságmozzanatok, az alapvető társadalmi tartalom dialektikus ellentmondásokban kibomló lényegösszefüggései plasztikus kifejezésének megfelelően kerülnek az előtérbe, illetve tolódnak a háttérbe. Kvalitatív változásaik mindig a társadalmi emberi tartalom igazi erővonalai mentén rendeződnek el.

Nemcsak a kép csúszott ki Hartmann rétegelméletének érvényességi köréből, hanem a képpel együtt az eszmei tartalom valóságos felépülésének és esztétikai artikulációjának a módja is. Ezért kénytelen kísérletet tenni arra, hogy esztétikai rétegelméletét, amelyben pedig az esztétikai formálás alaptényét akarta megragadni, átvezesse a tartalom—forma viszonyba. Ehhez két redukciót kell végrehajtania. Az első számú redukció a legkülső és legbelső rétegek szembeállítása a közbülső rétegekkel. „Ebben a fokozatos viszonyban, írja, csak a legelső réteg, az érzékileg reálisé, nem megjelenő és csak a végső és legbelső nem transzparens. Minden más, ami a kettő között fekszik, mindkettő együtt: maga is éppúgy megjelenő, mint ahogyan mást is megjelenít. Ezek éppen közbülső rétegek és kétoldalúan kötöttek."[43] Az érzékileg reális nem megjelenő, mert amint láttuk — Fichtével szólva — hiatus irracionális választja el az őt reprezentáló tudati képtől. A legbelsőbb réteg viszont nem megjelenítő, nem „transzparens", részben mert végső soron ez a voltaképpeni megjelenő, részben mert értékmivoltában pusztán az értékérzés fogja fel anélkül, hogy az érték valódi mivoltáról számot tudna adni. Noha a szerző

[43] „Ästhetik", 169

nem mondja ki, alighanem művének befejezetlensége miatt, mondjuk ki magunk: a műalkotás Hartmann felfogásában — éppúgy mint a megismerés — két irracionalitás közé van bezárva.

Ha mármost „sem az előtér, sem a végső mélyebb eszmei tartalom nem esztétikai alakulatok önmagukért véve", akkor „a krízis minden tekintetben a középrétegekben van: a mélyebb külső rétegekben (a portré példát véve alapul 2—3-ig — *Sz. J.*) és a kevésbé mély belső rétegekben (4., esetleg 5., semmi esetre sem a 6. — *Sz. J.*), ezek azok, amelyekben a konkrét és szemléletes gazdagság lejátszódik".[44] Ebben a polarizációban már előttünk is áll a második redukció, a közbülső rétegeké. Mert a „mélyebb külső rétegek" a szemléletes forma felé konvergálnak, a „kevésbé mély belső rétegek" viszont az eszmei tartalom felé, ha az eszmei tartalomhoz a végső megjelenített, de nem megjelenítő értékmozzanatot is hozzágondoljuk. S ezzel a szélső rétegek irracionalitása szükségképpen rávetíti árnyékát a közbülső rétegekre, mivel a mélyebb külső rétegekben megoldatlan marad a kép problémája, a kevésbé mély belső rétegek viszont végső soron az irracionális, pusztán factum brutumként elfogadandó értéket jelenítik meg. A felfoghatatlan lényegi tartalomból pedig nem lehet kibontani a tipizálás és kompozíció tényleges formaelveit.

Hartmann maga is érzi, hogy az esztétikum, mint érzéki megjelenítési viszony, általa kifejtett elmélete végül is olyan rétegontológiai formula marad, amelyet nem tudott a művészetre konkretizálni. „Az esztétikai formát, írja, egyik rétegben sem tudjuk voltaképpen ‚elemezni', ez a művészet titka és az is marad; csak bizonyos külső vonásaiban jellemezhető."[45] S bár tesz erőfeszítéseket arra, hogy külső vonásaiban jellemezze, s bár balsikerét — a szükségből erényt csináló gesztussal — a megismerés szükségszerű korlátozottságának, irracionális maradványproblémának igyekszik feltüntetni, azért újból és újból felhangzik a rezignált vallomás: „A művészi forma maga hozzáférhetetlen marad az elemzés számára, még akkor is, ha csupán egyetlen rétegét vesszük."[46]

A második redukció ily módon a rétegelmélet csődjét jelenti, mert ezzel voltaképpen a kiindulópontra tértünk vissza. Nemcsak a megoldatlanul maradt anyag—forma problémához, amely csak a képelmélettel oldódik meg, hanem a tartalom—forma problémához is, amelyet Hartmann kiinduló elemzéseiben a klasszikus német filozófia formafogalmát elvetve érvénytelennek tekintett, s amit önmagának ellentmondva az ismert módon „részlegesen" kényszerül visszaállítani. „Amennyiben — mondja — tartalmon az ‚életanyagot' értjük, annyiban a ‚forma és tartalom' összekapcsolását nem kifogásolhatjuk. Csak ebben az esetben ‚a tartalom' terminusa kiterjed a végső háttérréteg általános elemére, amely sohasem oldódik fel az ‚életanyagban'."[47] A végső szó a megjelenített érték s ezzel a mű, a megjelenítés értékének irracionalitása.

7

Visszaemlékezhetünk arra, hogy Hartmann a portré rétegontológiai elemzése során a voltaképpeni hasonlóságot a „character intelligíbilis" megjelenésében látta, amely közvetlenül kapcsolódott az emberileg általánoshoz. Az emberileg általános azonban az általános emberi, amelynek a „character

[44] I. m. 234.
[45] I. m. 235.
[46] I. m. 222.
[47] I. m. 249.

intelligíbilis" egyedisége csak egyik specifikus módosulata. Ebben a történelmietlen absztrakcióban kívánja megalapozni Nicolai Hartmann a műalkotás jelentőségét és hatását, s így ismét ellentétbe jut azzal a valóságos tényállással, hogy a mű a maga történelmileg különös voltával válik jelentőssé és gyakorol utóéletében is igazi történelmi hatást. Mert éppen történelmileg specifikus mivoltában tudatosíthatja saját kora embereiben — az azonosság erejével — és távolabbi korok embereiben — a különbözés és ellentét ereje révén — saját egyediségük, osztályuk, koruk különlegességeit. Az az egyetlen reális értelemben vehető „általános emberi" mozzanat, hogy minden társadalmi-gazdasági alakulat emberei termelnek, szeretnek, küzdenek és reális érdekeiket — így vagy úgy — tükröző eszmék megvalósítására törekszenek, csak a mű megértésének általános feltétele, s nem a hatás döntő és konstitutív eleme. Az esztétikai hatás egész súlyának hordozója az osztályszerűen és történelmileg konkrétan egyetemes, amelynek az elvont általános lényegviszony csak feloldódó mozzanata.

Olyan felismerés ez, amely a marxista esztétika vezérfonala. Valami ehhez hasonló alkalmilag Hartmann-nál is földereng. Ám ami nála földereng, az — közelebbről megvizsgálva — egyértelműen az ellentétre és nem a hasonlóságra utal. Mert passzív-kontemplatív formában pusztán a múltbalátás és nem a jelen dinamikus megértésének lehetőségét veszi észre a műalkotáson, ezt is főleg a jelentéshordozó nyelv, a költészet vonásaként: „Éppen a költészet hatalmához tartozik, hogy történelmileg letűnt idők emberéletének másságát a jelenlévőnek és átélhetőnek konkrét formájában képes megjeleníteni. A leírt szó keretein át mintegy belelátunk az idegenszerű és reálisan többé már nem megélhető életbe."[48] Ez a múlthoz fixált — és a jelent mint lényege szerint változhatatlant, mint a burzsoá keretek között örökre megmaradót nem érintő — történetiség nemcsak azért válik mélyen történelemellenessé, mert az antropológiai elven nyugszik, amely a történeti korszakok és emberei különbségében csak az örök azonos emberi természet sajátos módosulatait látja, hanem azért is, mert ez az antropológiai elv most közvetlenül válik annak az idealizmusnak a marxista filozófiával szemben használt fegyverévé, amely a társadalmi jelenségek lényegét az axiológia segítségével próbálja feltárni. A Hartmann-féle antropológiai elvnek immár döntő elemévé válik, hogy az embert emberré (természeti alkatán innen és túl) éppen az időtlen értékszférába való átnyúlása teszi. Ily módon múlt és jelen között a kapcsolatot nem a reális történelmi fejlődés, hanem a történelem „fölötti" értékszféra idealitása teremti meg.

Így kell érteni Hartmann ama gondolatát, amelyet legpregnánsabban egy 1949-es tanulmányában („Az erkölcsi követelmények lényegéről") fogalmaz meg. Nem pedig úgy, mintha Marx ama gondolatához jutott volna közel, hogy a Homérosz rajzolta görög világ az „emberiség normális gyermekkora", s ezért fordulunk vissza ma is örömmel Homéroszhoz. „Az értékérzés — mondja Hartmann — jelzi az értékeket. Ez tapasztalható nagyobb történelmi távolság esetén is: amit egykor a vérbosszú vagy eskübarátság kötelessége foglalt magába, az a legszűkebb közösség, a nemzetség és a bennünket lekötelezők köre melletti rendíthetetlen kitartás értéke. Ezt az értéket minden nehézség nélkül utána érezzük, csak az általa megszabott kötelesség különös formái állnak tőlünk távol, mert ebben a vonatkozásban már nem olyan könnyű

[48] I. m. 105.

egy jogelőtti állapot életviszonyaiba helyezkedni. Ha nem így állna a dolog, ha az emberi ethoszt csak saját életkörünk határai között tudnánk méltányolni, akkor nem volna megmagyarázható, hogy miképpen érthetjük meg a homéroszi költészetet, vagy egy óizlandi sagát és hogyan helyezkedünk bele utólagos átéléssel alakjaik lelki életébe. Ez azonban nekünk, mai embereknek igenis sikerül, mégpedig a történelmi tudás nagy kerülőútjai nélkül is. Sokkal inkább fordítva áll a dolog: a múltbeli emberiség történeti képét először ennek a költészetnek a megértése tárja fel előttünk."[49] A megértés alapja és lényege Hartmann szerint tehát az értékazonosság, amelynek változó történelmi köntösei ehhez képest másodlagosak, mert az értékérzésben megragadott hűségérték kerít hatalmába és markol meg bennünket.

A görög és az óizlandi társadalom művészileg ábrázolt világával való kapcsolatunkat azonban nem az elvont hűségérték biztosítja. Hiszen vérbosszú és eskübarátság annyira idegenek számunkra, hogy ilyenfajta kapcsolatot csak utólag lehet kiszőni, akkor, amikor a jelenségeket konkrét mivoltukban már megértettük az esztétikai élményben. Hartmann-nak csak abban van igaza, hogy az idegenség ellenére „a történelmi tudás nagy kerülője" nélkül is létrejön az élményszerű kapcsolat, s ez sarkall bennünket, hogy e különös világ teljesebb átélése és megértése végett a megértést szolgáló történelmi ismereteket is elsajátítsuk. A megértés igazi biztosítéka az, hogy az óizlandi sagák szerzői, ha elvontan és szegényesen is, a homéroszi költők viszont páratlanul gazdagon és sokoldalúan ábrázolják, megjelenítik azokat az őseredeti életviszonyokat, amelyeknek talaján a szokáserkölcs „jogelőtti" formái kialakultak. Nemcsak a jelenséget, hanem — in nuce — létének alapjait is felöleli ábrázolásuk, megértésük feltételeit önmagukban hordozzák. Ezért is válhattak a társadalomtörténeti kutatás, a múlt elméleti rekonstrukciójának fontos forrásaivá.

Az óizlandi sagák azokat a patriarchális paraszti viszonyokat ábrázolják — a nemzetségi társadalmak osztálytársadalmi maradványait —, amelyek között a vérbosszú és az eskübarátság reális védelmet jelentett az egyén számára s egyben erőforrást is a közösségnek. A nagydobra vert eskübarátságban — a fogadalomban, hogy a barát köteles társa gyilkosán bosszút állni — kalandorok szövetkeztek többnyire martalóc vállalkozásokra, ezért is igyekeztek a német fasiszták népszerűsíteni történeteiket. A sagák valóságos társadalmi tartalmát már Marx közvetlen tanítványa, Lafargue megállapította: „A sagák megmutatják az izlandit, aki maga állapította meg a vérdíjat (tegyük hozzá: a vérbosszú civilizatorikus-kereskedelmi árfolyamát — *Sz. J.*), s aki nem elégedett meg kevesebbel, mint a gyilkosnak és családjának összes javaival . . . A királyt éppúgy, mint a parasztot, a rokonainak fizetendő wehrgeld *védelmezte:* a király és a nemzetség többi egyede után fizetendő wehrgeld közötti egyetlen különbség a vérdíj nagyságában volt."[50]

Az idegen múlt esztétikai átélésében az sem zavar bennünket, hogy a reális életfeltételek egy részét a hajdani költők varázslók és istenalakok képében transzformálják. Mert esztétikai-történeti hitelük fontos eleme számunkra, hogy nem koruk tudatán túllépve, nem a visszatekintő történész tudatával ábrázolnak, ami lehetetlen, s így követelményként sem merülhet fel velük

[49] „Kleinere Schriften", I, 304—305.
[50] Lafargue: „Válogatott írások", Budapest, 1971, 267.

szemben a realizmus marxista esztétikai elméletében, hanem a társadalmi tudatosság saját korukban elérhető magaslatán látják és láttatják világukat.

Mivel a haladottabb társadalmi-gazdasági alakulatok embereinek életviszonyaiban alárendelt mozzanatként, vagy a perifériára szorítva, történelmi folytonossággal, vagy anélkül is újratermelődnek olyan mozzanatok, amelyek a korai és fejletlenebb társadalmi formációkban uralkodó szerepet játszottak, azért a fejlettebb társadalomban meglevő alárendelt mozzanatok a fejletlenebb formák megértésének általános reális feltételeivé válhatnak. Nemegyszer egészen közvetlenül is. Niebuhr a dithmarscheni nemzetségi maradványok szeme előtt zajló élete ismeretében mutatott rá elsőnek a rómaiak nemzetségi szervezetére, Morgan a pusztuló indián közösségek életének tanulmányozásából jutott el az őstársadalom szervezetének megértéséig. A mi időnkben pedig a kitűnő marxista klasszika filológus, George Thompson írja le teljes joggal Aiszkhüloszról szóló új és átfogó eredményeket hozó könyvének előszavában, hogy a tudományos tekintélyek mellett egy másfajta segítséget is kapott az ógörög drámák újrainterpretálásánál: „Meg kell említenem különleges tartozásomat is, amely a West Kerryben levő Blasket Island paraszt-halászaival szemben áll fenn, akik sok másegyéb mellett, ami könyvekből nem sajátítható el, megtanítottak arra is, hogy milyen is az élet a kapitalizmus előtti társadalmakban. Igaz, hogy névlegesen maguk is a tőkés rendszer érdekkörébe tartoznak, hiszen járadékot kell fizetniök, ha legtöbbjük visszautasítja is ennek fizetését. De hagyományaik általánosságban, kivált a költészetük, olyan időkből ered, amelyek mélységesen különböznek azoktól, amelyekben én nőttem fel."[51] Ez a viszony nem mindig ilyen közvetlen. Alapvető jellegét Marx mondása fejezte ki: az ember anatómiája a majom anatómiájának a kulcsa.

A művészeti múlt egy-egy darabjának, irányzatának vagy művének történelmi újraéledései (a Hartmann emlegette revivalek), meg az ellenkező mozgás: az addig eleven örökség eltemetése, vagy hamis átinterpretálással történő semlegesítése (teszem a reneszánsz művészet mai polgári aláértékelése, kétirányú feloldása és eltüntetése, belemosása egyfelől a gótikába, másfelől a barokkba) természetesen már nem pusztán az előbb emlegetett általános feltételekben, hanem az ideológiai osztályharc esztétikai kibontakozásának konkrét történelmi aktualitásaiban lelik magyarázatukat.

8

Hartmann elvont idealista konstrukciója szükségképpen az objektív értékeket tekinti abszolútnak, s a rajtuk orientálódó történelmileg változó értékérzést — amely az állócsillagok világának egy-egy sajátosan kiragadott darabját tükrözi vissza — tekinti relatívaknak. Azok a reális előfeltételek, amelyek szerinte az értékek egy-egy darabjára való rálátást biztosítják, felfogásában feloldhatatlanul véletlen viszonyban maradnak az értékekkel, bármennyire is igyekszik az objektív szellem Hegeltől vett kategóriája segítségével ezt a véletlenséget relativizálni.

Az emberek azonban nem egy transzcendens-ideális értékvilág — végső soron az istenképzet laicizált változata ez — ki tudja hogyan fülükbe jutó

[51] G. Thompson: „Aeschylus and Athens", London 1946.[2] V.

hívásának tesznek eleget, amikor együttes tevékenységükben történelmileg változó anyagi és szellemi szükségleteiket kielégítő javakat termelnek, közvetlen és távolabbi érdekeiknek megfelelően. A társadalom (osztálytársadalmakban a kizsákmányoló osztály érdekei jegyében) és a társadalmasult egyének (osztályegyedek) szükségleteit kielégítő viszonyokhoz, dolgokhoz, sajátos élethelyzetekhez és magatartásmódokhoz, illetve az ezeket visszatükröző képzetekhez, fogalmakhoz csupán hozzáadják a pozitív értékelés érzelmi és értelmi epitheton ornansát. Ugyanezen aktussal zárnak ki a pozitív értékviszonyból más tárgyakat, értéktelenként vagy egyenesen értékellenesként — jóllehet más társadalmi és életösszefüggésekben, teszem a saját érdekeik tudatára ébredő kizsákmányolt osztály talaján éppen a pozitív értékelésből kizárt tárgyak: viszonyok, dolgok, helyzetek, cselekvési és magatartásmódok válhatnak értékessé. Minthogy azonban a társadalmi termelés adott fokain a különböző, végső soron az uralkodó osztály érdekei által meghatározott termelési viszonyok törvényszerűségeiből fakadó szükségszerűségek lényegvonásaikban ismétlődnek, azért a társadalmi tudatban az erre épülő értékképzetek — bár labilis és súlyviszonyaiban változó — hierarchikusan tagolt rendszere alakul ki, az uralkodó osztály világnézete vagy értékrendszere, mint a kor uralkodó világnézete.

Marx az áruviszony érzéki testének, a használati értéknek fogalmát elemezve kedvvel idézte a XVII. századi angol közgazdász, Nicolas Barbon felismerését: „A vágy szükségletet foglal magában; ez a szellem étvágya, és éppoly természetes, mint az éhség a test számára . . . a legtöbb (dolog) értéke onnan származik, hogy a szellem szükségleteit elégítik ki."[52] Amit azonban Barbon „természetesnek" vesz, az korántsem az ember mint puszta antropológiai lény természetadta sajátossága, hanem az eredeti természeti szükségleteket differenciáló és átformáló, minőségileg új, az egyes egyedek közvetlen szükségleteire vissza sem vezethető társadalmi szükségleteket létrehozó történelmi fejlődés eredménye.

Ha az objektív társadalmi viszonyok fejlődése fel is tételezi a cselekvő egyedeket tudattal, célkitűzéssel, akarattal, az egyedi tudatoknak ez a társadalmiasultsága korántsem azonos még társadalmi tudatukkal, saját objektív viszonyaikról alkotott képzeteikkel. S maga a társadalmi fejlődés a társadalmi termelés folyamatának törvényszerűségeiben független e tudati instanciáktól. Magának az objektív fejlődésnek törvényszerűségei ugyanis és a beléjük és rájuk épülő anyagi szükségletek döntő, a közvetlen élethelyzeteken túlmutató össztársadalmi tendenciájukban nem tudatosodnak azoknak az egyedeknek a fejében, akiknek korlátozott, egymást keresztező célkitűzéseiken nyugvó cselekedeteiből a mozgás iránya spontánul kialakul. A társadalmi tudat — egészen a tudományos szocializmusig — az objektív viszonyokat végső soron fejtetőre állítva tükrözi olyan hamis tudat formájában, amely az eszméknek mint eszmeértékeknek, majd értékeszméknek tulajdonít meghatározó szerepet. A prekapitalista társadalmakban túlnyomórészt a vallási, a kapitalizmusban a jogi-politikai eszméknek. A társadalmi tudat tartalmi hamissága, inadekvát viszonya az objektív valósághoz nem akadálya, hanem egyenesen feltétele adekvát funkcionálásának, annak, hogy elősegítse az uralkodó osztály érdekeinek érvényesülését. Többek között a kizsákmányolók azon önáltató, de főleg

[52] Idézi K. Marx: A tőke; MEM 23, Budapest 1967, 41.

a kizsákmányolt tömegeket áltató illúziója segítségével, amely a kizsákmányolók szűk anyagi osztályérdekét az össztársadalom eszmei érdekeként tünteti fel. Minthogy azonban ennek az utóbbi mozzanatnak is megvan a szocializmus előtti társadalmak haladó szakaszain az a relatív történelmi jogosultsága, hogy átmenetileg a magasabbrendű formáció fejlődésének útját egyengeti, azért az osztályfölötti eszmei érték fétise még határozottabban fixálódhat. Az érték sajátosan ideológiai képződmény az illúziók ködvilágába foglalt „racionális maggal". Az eszmei értékként felfogott társadalmi viszonyoknak, az őket közvetítő dolgoknak, a rájuk alapozódó magatartásmódoknak objektív társadalmi súlya és jelentősége fordítottan tükröződik benne, de az, hogy tükröződik, már történelmi hatóerejét biztosítja. A valóságos összefüggések visszacsatolásos kölcsönhatása és nem holmi értékteleologizmus magyarázza, hogy miként a virág színpompája vonzza a pollent hordozó rovart, majd funkciótlanná válik a megtermékenyített növény számára, amely szirmait leveti, úgy teszi vonzóvá a misztikus aureola az eszmei értékként felfogott társadalmi jelenséget, majd foszlik le róla, amint az új jelenség állandósul, a maga dinamikájában érvényesül, átfordulva ideologikus felfogásának reális ellentétébe.

Minthogy az érték végső soron világnézeti eszmei értékelés, a társadalmi viszonyok egésze vagy részrendszerei objektív jelentőségének szubjektív és illuzórikus visszatükrözése, mindaddig amíg a marxizmus—leninizmus véget nem vet az illúzióknak, hogy egy objektív tudományos értékelés az ennek megfelelő cselekvés feltételeit biztosítja, nem meglepő, hogy az értékfogalomhoz hozzátapadó fetisizmust az idealista társadalomfelfogás biztosítására hivatott értékfilozófia még tovább fetisizálja, a hatványra emeli.

Korai fejlődési fokán — mondjuk Lotzétól Rickertig — az érték irreális és formális érvényesség, valami, aminek csupán lennie kell, de nincs; mintegy kívülről és felülről konkrét tartalmi meghatározottság nélkül járul hozzá a valóságos dolgokhoz és élethelyzetekhez. Hogy hogyan és miért, az a formális értékelmélet, vagy értékelméleti formalizmus számára is bevallottan érthetetlen marad. „Képesek vagyunk megérteni az értékelő aktust . . . De nem ragadhatjuk meg az érvényes értéket okként is, s így egyben igazi hatalmában a valóság fölött" — írta Rickert.[53] Valóban ha a megértés feltételeit megsemmisítették, gondosan eliminálták szellemi horizontjukból, akkor ugyanazzal a szükségszerűséggel, amellyel egy matematikai feladat nem oldható meg, ha eleve megtiltják a megoldás meglevő vagy lehetséges feltételeinek felhasználását, teljességgel megoldhatatlan probléma elé kerülnek akár az agnoszticizmus, akár az irracionalizmus szellemében misztifikálják is ezt a tényt. Itt pedig ez történik. Ráadásul olyan időben, amikor a marxizmus—leninizmus közkinccsé tette már a megoldás feltételeit, korántsem csupán a filozófusok számára. Az emberek össztevékenységében társadalmi szükségszerűséggel létrejött anyagi és szellemi szükségleteket kapcsolják ki az axiológia művelői, mint a szükségletek kielégítésére szolgáló de facto a hamis tudat közvetítésével is a szükségletekre vonatkoztatott viszonyok, dolgok, magatartásmódok stb. mértékét. A hatványra emelt fetisizmus abból ered, hogy éppen a társadalmi-emberi viszonyok tudományos megértése nevében kapcsolja ki immár módszeresen és rendszeresen a genezis kérdését, igyekezve eltüntetni az értékvilág összefüggését a tudat teleologikus szerkezetével is. Az értékelméletnek az a rendszeresen visszatérő alapvető érve, hogy minden értékelés

[53] „Allgemeine Grundlegung der Philosophie", 1, 1921, 308.

már értéket követel meg, olyan értéket, amely nem lehet más az ideálisan fennálló értéknek az értékérzés segítségével történő megragadásánál — valami, amit Hartmann is szívesen hangoztat —, nem egyéb közönséges szofizmánál, hiszen eleve feltételezi, hogy a társadalmi-történelmi folyamatoknak nincsenek belső, hanem csak külső mértékei. Az értékelés valóságos folyamatának felderítése a marxista—leninista filozófia számára természetesen nem merül ki az értékfetisizmus leleplezésével, hiszen nem elég az általában vett anyagi vagy szellemi szükségletekre hivatkozni, mint az őket kielégítő, nekik megfelelő objektivációk mértékére, hanem tisztában kell lenni a szükséglet és produktum valóságos természetével, alkati törvényszerűségeivel — ezeket a törvényszerűségeket tárja fel a marxista etika, esztétika éppúgy, mint az ökonómia. A „normatív" tudományok normái sem mások, mint az egyszer már felismert törvények, amelyek mértékként való helyes alkalmazásához persze számba kell venni a jelenség sajátos természetét egyediségében.

Annyi talán az elmondottak alapján is világos, hogy az értékelmélet a tudományos társadalomelmélettel, a történelmi materializmussal szemben a társadalom és részrendszerei elméleti felfogásának teleologikus jellegű idealizmusa. A teleologikus mozzanatot azzal tüntetik el benne, hogy a célok nem a fejlődés sodrában merülnek fel, hanem előre-tételezett célok, lehetséges célok csupán, amelyeket kiszakítva az emberi tevékenység összefüggéseiből ideális magánvalósággal ruháznak fel.

Ahhoz azonban, hogy az értékelmélet polgári talajon hatékonnyá váljon, túl kellett lépni a formalizmuson. Max Scheler és Nicolai Hartmann ezt a lépést meg is tették, egy olyan „materiális értékelmélettel" haladva meg a Rickert nevével jelzett felfogást, amely az ember társadalmi életének és a történelmi fejlődés idealista misztifikációjának a korábbinál sokkal hatásosabb eszköze lehetett az imperializmus és proletárforradalmak korában. Mert a materiális jelző az értékelmélet előtt éppen azt jelenti, hogy az üres és puszta esetleges tartalmakkal összekapcsolt értékformát olyan ismétlődő társadalmi valóságtartalommal igyekeztek megtölteni, amelynek egyoldalú polgári módon interpretált eszmei visszatükröződéseiről könnyű szívvel jelentették ki, hogy éppúgy a priori, ideális létező, mint maga az értékforma. Az értéktartalommal való feltöltés következtében azonban még sokkal világosabban mutatkozik meg, hogy az állítólag ideálisan létező értékvilág a valóságos emberi gyakorlatban alakuló társadalmi viszonyok osztályszempontból szelektált, elvontan visszatükrözött eszmei hiposztazálása. Minden konkrét esetben, ahol konstrukciójuknak egyáltalán köze van még a valósághoz, kimutatható, hogy a történelmi fejlődés milyen fokán milyen osztályviszonyok mellett tűnnek ki gyakoriságukkal azok a tipikus konfliktusok és életszituációk, dolgok és magatartásformák, amelyeket filozófiailag az idealitás egébe emeltek. Példát már láttunk is erre az óizlandi sagával kapcsolatban.

Az 1925-ös „Etika" friss magabiztos hangja után, amely nem kis büszkeséggel hirdette értékforma és értéktartalom ideális egységét, az „Esztétiká"-ban egy rezignáltabb, fáradtabb hang uralkodik. Mert minél határozottabban igyekszik Hartmann értékmatériáját konkretizálni, annál inkább kénytelen észrevenni, hogy a korábbi színes platonizmus egy színtelen naturalizmusba fordul át, amely helyenként az értékelmélet abszurd gyökereinek feltárásáig jut. Legnyilvánvalóbban talán akkor, amikor a jószágérték és haszonérték fogalmát, korántsem csupán ökonómiai szempontból, beviszi az állat- és növényvilágba, mint annak immanens természetadta sajátosságát, mint egy

darab eszmeértéket a természetben. „Minden, ami egy élőlényhez a célszerűség viszonyában áll, jószágértékkel, haszonértékkel rendelkezik számára, csak számára — de csakis az ő ‚számára', nem magánvalóan —: így a gabonamag jószágérték a madár számára, amely felcsípi; így a levegő, fény és a víz körforgása a Föld minden élőlénye számára."[54] De ha a jószágérték csak az élőlény számára, tehát másértvalóságában és nem magáértvalóságában áll is fenn, azért az értékviszony teleologizmusa magánvalóan létezik, mint ideál-reális viszony, tehát a természet megtelik teleologizmussal, legalábbis az organikus létréteg viszonylatában. De ha ez így van, akkor már azon kell csodálkoznunk, hogy Hartmann nem viszi egy létréteggel mélyebbre: a szervetlen világába is teleologizmusát, hiszen gondolatmenetét végigvíve a cseppkő számára ugyanolyan jószág és haszonérték a víz Hartmann emlegette körforgása, mint bármely organizmus számára, hiszen a megfelelő kőzetből ez hozta létre és ez hizlalja tovább. S ugyanezzel a logikával lesz haszonérték bármely fizikai erő az elektron számára, ha kiszabadítja atomi kötöttségéből, megszabadítja attól a szolgaszereptől, amelyet az atommag körül betölt és az önálló egzisztencia méltóságával ajándékozza meg, szabad elektronná teszi. Ez a logika azonban a természet antropomorfizálásának logikátlan logikája. Az értékfilozófia idealista teleologikus alapjai állnak itt pőrén előttünk, amint kioldva az egyedi munka folyamatából, beviszik a természet világába. A teleologizmusellenes Hartmann, akinek valóban sok pozitív mondanivalója volt a teleologizmus vulgáris, nem axiologikusan burkolt formái ellen a „Teleológiai gondolkodás" c. 1951-ben — szintén posztumuszan — megjelent művében, amelynek érvelésével még haló poraiban is bosszúságot okozott egyházias érzületű kollégáinak, maga válik itt a vulgáris teleologizmus képviselőjévé. S hogy objektív szándéka ellenére lesz az, ez csupán azt jelenti, hogy teljesen hiteles bizonyítékot szolgáltat az axiológia szükségszerű teleologikus idealizmusára nézve.

Ennek az axiológiának társadalmi tendenciája is egyértelműen manifesztálódik, amikor Hartmann, hogy ne kelljen az értékérzésre hivatkoznia a növény- és állatvilággal kapcsolatban, az ember világának bizonyos jelenségeiből is kizárja az értékfelvevő szervet a jószág- és haszonértékkel kapcsolatban: „Így a levegő, fény, víz . . . az ember számára a legszükségesebb életjavak, de érezhetővé csak akkor válnak számára, ha elvonják tőle; sőt, maga a ‚mindennapi kenyér' — milyen kevesen élvezik ezt azzal a hálaérzéssel, amely magas értékét megilleti."[55] A probléma csak az, hogy abban a társadalomban és akkor, amikor értékelméletét kifejtette, éppen azok kényszerültek a mindennapi kenyérrel beérni, vagy hiányát és magas értékét „értékérzésük" révén tudatosítani, akik kénytelenek voltak mások számára megtermelni a — Hartmann nyelvezeténél maradva — „mazsolás fonott kalácsot".

9

Hartmann esztétikai értékelmélete külön tanulmány tárgya lehetne, nem utolsósorban azért, mert a befejezetlenségből következő önellentmondásoktól kellene megtisztítani ahhoz, hogy kritikailag értékelhessük. Bennünket ezúttal

[54] „Ästhetik", 331.
[55] Uo.

csak tárgyelméleti konzekvenciái szempontjából érdekel. Mert Hartmann tárgyelmélete értelmében voltaképpen minden létréteg esztétikai ábrázolása akkor éri el csak a művészet szintjét, ha a hozzátapadó jószág-, vitális stb. értékeket, illetve végső soron az önértékként felfogott erkölcsi értékeket jeleníti meg. Az esztétikai értékek nem esnek egybe a nem esztétikaiakkal, hanem az érzéki megjelenítés specifikus értékei. De fundatív szerepük miatt nem szabad és nem is lehet átugrani a nem esztétikaiakat, ha egyáltalán el akarunk jutni a sajátos formaértékekhez.

„Hogyan értékelhetnénk egy holland lakomaképet, ha nincs érzékünk a kulináris értékek iránt?"[56] — kérdi Hartmann. Kérdésével azonban „túl alacsonyra" nyúl. Mert valójában esztétikai magatartásunkat annyira a lényeges társadalmi tartalom érzéki megjelenítése határozza meg, hogy akkor is méltányolni fogjuk — mondjuk — Jacob Jordaens vagy Jan Sten „Babünnep" című képeit, a feltörő polgárok lakmározásának, keresetlen életvidámságának erős szenzuális színekkel megfestett egyértelműen igenlő ábrázolását, ha történetesen nincs is megfelelő „értékérzésünk" a Babünnepen felszolgált ételek kulináris értéke iránt; már fontosabb, de a kép megértésének ez sem nélkülözhetetlen feltétele, mert nem allegorikus képről van szó, hogy a babkirály választás paraszti, polgári szokását ismerjük. Viszont a XX. század nagy proletár festőjének, Derkovits Gyulának „Halárus" című képén az árus agreszszív életvidámsága — függetlenül attól, hogy milyen kulináris értéket tulajdonítunk a halnak — már taszít bennünket, mert a tulajdonosi magabiztosságnak ez a szatirikus kritikai leleplezése annak a proletárnak a tekintetével történik, akit nem csupán a halárak választanak el a kirakatba tett áruktól, hanem az osztálytudat, amely az esetleges jelenségekben is a tőke világának lényegösszefüggéseit éri tetten. Ezért a szatirikus, a szocialista jövő nevében elutasító kritikáért méltányoljuk a kép realizmusát, amelynek derealizált hideg és tompa színei páratlan művészettel érzékeltetik a valódi életgazdagság megszűnését ebben a világban.

Nem, igazán nem az „eszközértékek" és „önértékek" megjelenítéséről van szó, már csak azért sem, mert cél és eszköz dialektikája összehasonlíthatatlanul bonyolultabb, mint Hartmann képzeli, hanem eleven emberekről, egyedi helyzetekről, amelyeken és amelyekben történelmileg jellemző osztály- és ideológiai viszonyok reprodukálódnak.

Hartmann megjegyzése a kulináris értékről — amelyre persze éppúgy rárétegződhetnek magasabbrendű értékek is, mint ahogyan magáértvalóságában is fixálódhat, csak azt tanúsítja, hogy az értékelméleti idealizmus, a műalkotás elvalótlanítási teóriája semmiképpen sem mentesít a művészeti naturalizmustól. Hiszen a kulináris értékeket — hogy más, a polgári művészetben nagy szerepet játszó vitális értékekről ne is beszéljünk — az a „trompe d'oeil" festészet adhatná vissza leginkább illuzionista eszközeivel, amely nemcsak reneszánsz és barokk templomfalakra festett oszlopokat és boltíveket, hanem szobafalakra is tálalószekrényeket az odaillő ételekkel együtt, hogy megtévesztő hűségével a közvetlen valóság látszatát keltse. Nem azért nem művészet ez, mert a megtévesztésig, a becsapásig hasonlít a valóságra, hanem azért, mert hiányzik a kor haladott tudatának színvonalán megragadott lényeges társadalmi mondanivaló — az ami még a holland ételcsendéleteket is jelle-

[56] I. m. 354.

mezte, amelyek a tálalószéken idézik meg az újonnan keletkező polgári életgazdagságot. Leonardo kifejezett törekvése az illuzionizmusra, az, hogy szerette volna, ha képeit a valósággal tévesztik össze, azért nem gátolta, hanem segítette abban, hogy nagy művészetet teremtsen, mert a „természet" még haladó polgári fogalmából indul ki. S ha ez a fogalom egybe is mosta az anyatermészetet és az ember történelmileg létrejött társadalmi természetét, azért az egyházi transzcendenciával szembeállított „emberi természet" koncepciója abban az időben a valóság felé fordította a művészt és teoretikust. Amikor viszont az imperialista kor polgári gondolkodói, a klerikális Max Scheler és az „antiklerikális" Nicolai Hartmann teljes filozófiai egyetértésben viszik vissza az „emberi természet" polgári képzetébe a „tudattranszcendencia" ideális mozzanatát, az értéktranszcendenciát, akkor ennek számos, vagy inkább számtalan rossz következménye között kitűnik az a következmény is, hogy az esztétikai illuzionizmus nevében fellépő Leonardóval szemben, aki gyakorlatában és végső soron elméletében is eljutott a művészeti realizmusig, ők még a művészeti realizmus nevében is csak egy olyan naturalizmusig jutnak el, amelynek komplementer jelensége egy üres és elvont szépségre orientált eszményesítő művészet.

Az antropológiával összekapcsolt értékelméleti idealizmus, amelynek napjainkban marxizáló variánsai is akadnak, nem alkalmas arra, hogy a művészet igazi nagy útjára, a koronként megújuló más-más osztályalapon újraszülető, tartalmaiban és formajegyeiben éppen ezért gazdag történeti változatosságú művészeti realizmusra megfelelő elméleti fényt vessen. Hartmann realizmuselmélete egy életigazság nélküli lényegigazság és egy lényegigazság nélküli életigazság elvont pólusai között vergődik, amely végső soron az értékforma és az értékmatéria korábban elemzett dualizmusának felel meg. Szubjektív illúzió csupán, ha Hartmann azt hiszi, hogy a kettő szintézisét érte el: „Láthatjuk: az utánzás és autonóm teremtés szintézisét nem olyan nehéz megtalálni. Mindkét mozzanat nem ugyanaz, hanem nagyon különböző oldalakat illet meg egyazon tárgyon. Egy termékeny művészet sohasem távolodhat el túl messzire az élettől és a realitástól. Ezért egy darab mimézisnek mindig benne kell maradnia . . . másrészt: nagyra nőni és korán túlemelkedni csak akkor képes a művészet, ha megvan benne a vizionárius beütés, amely túlvezet ezen a reális életen; ha alkotóan tudja látni azt, ami nincs és mégis meggyőz bennünket, mert a valóságos élet vonalán mutat túl ezen."[57] A sas levágott szárnyait hasztalan fércelik egybe, ettől még nem nő törzse és repülni sem tud.

Ha valaki azt hinné, hogy Hartmann művészeteszménye egy — Marx szavával — „schillerizáló" pátosszal szóló eszmeművészet, amely felemelkedése szakaszán Schillerben, végső kiteljesedésében Dosztojevszkijben valósult meg, feltétlenül csalódik. Mert Hartmann elképzelésének végső tartalma a kritikátlan belenyugvás abba a „rossz valóságba", amelyet Schiller és Dosztojevszkij leleplezett és megtagadott. Hartmann koncepciójának kritikaellenes vonását fejezi ki sajátos felfogása a művészet abszolút pozitivitásáról, amely a kritika mozzanatát kizárja a realizmus fogalmából, s így magát a kritikai realizmust zárja ki a művészetből. „A költészet, miként a művészet általában, pozitív beállítottságú. Nem elvetni tanít, hanem értékelni és odanézve szeretettel

[57] I. m. 264.

elidőzni, látásmódja az átható, odaadó, szerető pillantásé. Amit ez a pillantás felfedez és tanít, meglehetősen sajátos: hogy mindenütt a mindennapok törmelékei alatt rejtett kincsek fekszenek, s hogy érdemes ezeknél megállni, elidőzni, elmélyedni bennük. Ebben az értelemben a költészet ‚felfedező, világfeltáró . . .'."[58]

Amikor ezt írta, s ahol ezt írta, soha nagyobb szükség nem volt még olyan realizmusra, amely a múlt uralkodó tendenciáival leszámolva kritikailag tört volna utat a jövő felé. Ennek a realizmusnak gyakorlata és elmélete azonban csak a német fejlődés új osztálytendenciáiból nőhetett ki.

[58] I. m. 294.

AZ IGAZSÁGFOGALOM INTENZIÓJA: AZ ISMERETEK MEGBÍZHATÓSÁGÁNAK KRITÉRIUMA. I.*

SÓS VILMOS

Az ismeretek az emberi orientációs tevékenység információkat rögzítő és azokat kifejező formái. Információkat sok forma rögzíthet és az információk sok formában juttathatók kifejezésre. Az észlelés során is rögzítődnek információk, de maga az észlelés nem fejezi ki az információkat, mert azok észlelés formájában mások számára hozzáférhetetlenek, másokkal nem közölhetők. Az észlelési információk is csak nyelvi-logikai formában közölhetők. Ismeretnek csakis a nyelvi-logikai formában kifejezett információ-rögzítéseket nevezzük. Minden nyelvi forma rögzít ismereteket. A kérdés, az óhaj vagy a feltételes formában megfogalmazott mondat is. Az interrogatív logikából ma már közismert és igazolt tétel, hogy minden nyelvi mondat alapját, hátterét valamiféle állítás képezi. A kérdő mondat mögött is van állítás, csak a kérdő mondat nyelvi funkciójából következően nem az állításon van a hangsúly. Az ismeretek nyelvi-logikai szerkezetű állításokban fogalmazódnak meg, rögzítődnek. Majd részletesen szólunk arról, hogy a fogalmak és szavak ugyancsak rögzítenek ismereteket, de olyan ismereteket, amelyeket azokban az állításokban rögzítettünk, amelyekben az adott szavakat használtuk. Ez implicite azt az állítást tartalmazza, hogy a szavak jelentése csakis a kontextusbeli használatból derül ki. Ezt itt most csak leszögezzük, mert szükséges ahhoz, hogy mondhassuk: az *ismeret megbízhatósága* lényegében egyet jelent az *állítás megbízhatóságával*. A továbbiakban tehát mindig állításokat vizsgálunk, és állítások igazságáról fogunk beszélni. Pontosabban majd különbséget teszünk állítás, kijelentés és mondat között, de ez nem érinti terminushasználatunk helyességét.

Természetesen nemcsak egy állítás fejezhet ki ismereteket, vannak olyan ismeretek, amelyek nem fejezhetők ki egyetlen állítással. Ha több állítás fejez ki valamilyen ismeretet, akkor ezek az állítások egymással logikusan összefüggnek. Vannak állításrendszerek, melyek együttesen fejeznek ki olyan ismereteket, amelyeket egyetlen állítás sem fejezhet ki külön-külön. A tudományos elméletek mindig állításrendszerek, ami nem azt jelenti, hogy minden állításrendszer már elméletet alkotna. Így beszélhetünk állításrendszerek és elméletek megbízhatóságáról is, ami nem lesz azonos a rendszert alkotó állítások megbízhatóságával, bár az utóbbi feltétele az előbbinek. Vajon azt jelenti-e ez, hogy beszélnünk kell az állításrendszerek és az elméletek igazságáról is? Ez legalábbis nem magától értetődő. Nagyrészt attól függ, hogy mi az igazságfogalom intenziója. Adhatunk-e az igazságfogalomnak olyan jelen-

* A tanulmány második részét a „Magyar Filozófiai Szemle" 1974/1. számában közöljük. — *Szerk.*

tést, amely értelmessé teszi az igazság alkalmazhatóságát az állításrendszerekre és az elméletekre is? Minimális kiindulóalapként egyelőre elég lesz megvizsgálni a különböző riválisfelfogásokat arra vonatkozóan, hogy mit értsünk az egyes állítások igazságán.

1. AZ ÉRVÉNYESSÉG-PROBLÉMA

Kétségtelenül ritkán találkozunk olyan tudományfilozófiai elképzeléssel, amely tagadná a megbízható ismeretek fennállását. Az eltérés és a választóvonal abban a kérdésben van, hogy mit tartanak megbízható ismeretnek. A logikai pozitivizmus ma már önmaga által is túlhaladott megoldásainak vitathatatlan érdeme a felmerülő kérdések logikájának a tisztázása, a reális problémák egyértelművé tétele. Megoldásaik két irányba futottak:

(1.1) Vannak, illetve lehetnek abszolúte megbízható ismeretek: a verifikálható állítások. Ezzel foglalkozik a *verifikációs elmélet.* A dolog lényegét legjobban Rudolf Carnap foglalta össze: „Egy mondat akkor és csak akkor értelmes, ha verifikálható, és jelentése verifikációjának módjával egyezik meg."[1] Carnap „Der logische Aufbau der Welt"-jében még az ún. teljes verifikálhatóság mellett állt ki, azaz amellett, hogy egy állítás értelmessége attól függ, levezethető-e a szóban forgó állítás igazsága a logikai dedukció értelmében véges sok empirikus állításból.[2] Maga Carnap a harmincas évek végén felülbírálta a verifikációs eljárás és az igazság viszonyáról alkotott álláspontját és inkább egy állítás konfirmálhatóságáról és ellenőrizhetőségéről kezdett beszélni.[3] Leszögezi, hogy sem a természettudományos törvények, sem pedig a partikuláris állítások esetében nem lehetséges a teljes verifikáció, de lehetséges a fokozatosan növelhető konfirmáció. Nem térünk ki a verifikációs elmélet kritikájára, mert ezt alaposabban megtették már maguk a logikai pozitivisták és mások.[4] Már a verifikációs eljárást illetően megoszlottak a neopozitivisták. Moritz Schlick a korrespondencia elv értelmében fogta fel az állítások igazságát, míg mások, főleg Carnap és követői a teljes verifikáció elvének feladása után a koherencia elmélet felé közeledtek.

(1.2) A megbízható ismeretek az ún. *érvényes* állítások. Ez az igazság *koherencia elmélete.* A verifikációs elméletben is érvényes állításokról van szó, de ott még olyan állítások minősültek a formális nyelvben pszeudo-állításoknak, amiket később valódi állításokként kezeltek. (Pl. a természettörvényeket kimondó állításokat.) A koherencia elméletet részletesen vizsgáljuk majd abban a fejezetben, ahol a matematika és az igazság viszonyáról lesz szó. A matematika ugyanis valóban olyan formális és nemcsak elvileg formalizálható rendszer, amelyben az állításokat, a következtetési szabályokat és a metatételeket

[1] Rudolf Carnap: Ellenőrizhetőség és jelentés; „A Bécsi Kör filozófiája", Gondolat 1972, 379.

[2] Vö. Rudolf Carnap: „Der logische Aufbau der Welt", Hamburg 1961, 182—187. és R. Carnap: „Syntax", London 1959, 214—217.

[3] Rudolf Carnap: „Ellenőrizhetőség és jelentés", id. kiad., 384—385.

[4] Vö. Altrichter Ferenc „Bevezetés" „A Bécsi Kör filozófiája" c. kötethez; G. J. Warnock: Verification and the Uses of Language; in: „A Modern Introduction to Philosophy", ed. by P. Edwards and A. Pap, New York 1965.; H. Reichenbach: „Modern Philosophy of Science", London 1959. és „The Rise of Scientific Philosophy", Berkeley—Los Angeles 1966.

is teljesen egzaktan megfogalmazhatjuk, és így a koherencia, a konzisztencia követelménye, valamint a kielégíthetőség, érvényesség, tautológia viszonya a maga teljes precizitásában tárgyalható.

Egy problémát a továbbiakhoz azonban már itt tisztázni kell. Az érvényesség a koherencia elméletben szinonim azzal, hogy egy állítás igaz. Mit jelent az, hogy egy állítás érvényes? A sokféle definíció közül maradjunk a Carnap által használtnál.[5] Carnap az érvényességet és néhány ezzel szorosan kapcsolatos terminust a logikai szintaxison belül definiálja. A fogalmak vonatkozzanak egy L nyelvrendszerre. Az L nyelvrendszert két szabálytípus adja meg. *a)* A képzési szabályok megszabják L mondatainak megalkotását L szimbólumaiból. *b)* Az átalakítási szabályok pedig azt adják meg, hogy bizonyos mondatok miként következnek deduktíve más mondatokból (a premisszákból) és mely mondatok lesznek a premisszákból való deduktív következés nélkül is igazak. Az átalakítási szabályok kétfélék: L szabályok, azaz logikai vagy matematikai szabályok és P szabályok, azaz tapasztalati szabályok (pl. a természettörvények). S_1, S_2, ... mondatok deszignációi, a $\sim$ S pedig S tagadásának a deszignációja. L nyelvben S *következménye* C-nek, ha S mondat levezethető L nyelv szabályai szerint a C mondatosztályból. Ha következtetéshez csak L szabályok kellenek, akkor S L következménye C-nek, ha nem elegendők az L szabályok, akkor S P következménye lesz C-nek. S_1 és S_2 *ekvipollensek*, ha egyik a másik következménye és vice versa. S mondat *érvényes* lesz L nyelvben, ha L nyelv szabályai alapján igaz. Ha S mondat csakis az L szabályok folytán igaz, akkor L érvényes, ha nem, akkor P érvényes. Az L érvényes mondatok *analitikusak*. S mondat L nyelvben *érvénytelen* lesz, ha hamissága L nyelv szabályai alapján kimutatható. Ha S mondat hamissága az L szabályok alapján mutatható ki, akkor L érvénytelen, azaz *kontradiktórius* lesz. S mondat *meghatározott*, ha érvényes vagy érvénytelen. Ha se nem érvényes, se nem érvénytelen, akkor meghatározatlan. S mondat *szintetikus*, ha nem analitikus és nem kontradiktórius, azaz igazsága vagy hamissága nem L szabályokból következik.

A Carnap által bevezetett terminusok és definíciók meglehetős pontossággal használhatók a koherencia elv megfogalmazására. A Carnap-féle nyelvhasználati rendszer maga is sok problémát vet fel azzal kapcsolatban, hogy a szokásos filozófiai-logikai tradíciókna és az intuíciókna megfelelően használja-e a fogalmakat (pl. az analiticitás és a képzési szabályok fogalmait), de az ezzel kapcsolatos nehézségekre inkább ott térünk ki, ahol már formalizált rendszerekkel lesz dolgunk és így az ellenvetések is teljes precizitással fogalmazhatók majd meg.

Számunkra itt most más a fontos. Az igazság valamely pontosan megfogalmazott és körülhatárolt állításrendszerben szinonim fogalom az érvényesség fogalmával. Igaz az az állítás, amelyik érvényes. Érvényes állítás az az állítás, amelyik az adott nyelvben az adott nyelv szabályai szerint levezethető, azaz, amelyik következmény. Érvénytelen, azaz hamis akkor lesz egy állítás, ha levezethető, hogy az adott nyelvben az adott szabályok szerint nem következmény, azaz az adott nyelvben nincs levezetése. Carnap, főleg korábbi munkáiban,[6] ugyan megengedi, hogy ez az igazságnak csak egy adott nyelv-

[5] Vö. R. Carnap, „Filozófiai és logikai szintaxis" és „Ellenőrizhetőség és jelentés" (id. kiad.), valamint „The Logical Syntax of Language", London 1959, 182—187.; W. v. O. Quine: „A logika módszerei", Budapest 1968, 5—57.

[6] R. Carnap: „The Logical Syntax of Language", id. kiad., 214—217.

ben használható fogalma, mert az, hogy általában igaz-e egy állítás, az nemcsak szintaktikai tényezőktől, hanem a tapasztalattól is függ. Később egyre inkább a szintaktikai tényezőkre redukálja az igazságfogalmat, hiszen azzal a logika pontos szabályai szerint tud mit kezdeni, míg a verifikációs elv csődbe jutott.

De érzi, hogy annyit mondani: az igaz azonos az érvényessel, nem elegendő. A megoldás iránya a koherencia elv. Valamely állítás mindig egy nyelv állítása. A nyelvnek nemcsak az adott állítás az egyetlen állítása, hanem kell lennie még több érvényes állításának is. Egy állításnak, ahhoz, hogy igaz legyen, még koherensnek kell lennie a többi állítással is. De mit jelent az, hogy valamely nyelv állítása koherens a nyelv egy másik állításával? Nyilván nem azt jelenti, hogy azonos vele, vagy hasonlít rá, vagy megfelel neki a korrespondencia elv értelmében, vagy valami ezekhez hasonlót. Csak annyit jelenthet, hogy nem mond ellent neki, azaz azt, hogy nem tagadása annak. „Egy állítás koherens a másikakkal" tehát annyit jelent, hogy az adott nyelvben nincs két olyan állítás, hogy azok egymás kölcsönös tagadásai legyenek.

Vajon mond ez valami újat egy állításról, azonkívül, hogy a nyelv érvényes állításáról van szó? Az adott állításról semmit sem. Miről mond valamit? Az állításrendszerről, a szóban forgó nyelvről. A nyelvről azt mondja, hogy úgy van megkonstruálva, olyanok a képzési és átalakítási szabályai, hogy benne érvénytelen állítások nem fordulhatnak elő. Nem lehet, hogy egy állítás és ugyanennek az állításnak a tagadása egy adott szintaktikailag helyesen konstruált nyelvben következményként előfordulhasson. Az „állítás vagy a mondat koherens" kijelentés csupán annyit jelent, hogy az állítás vagy mondat egy szintaktikailag helyesen konstruált nyelv állítása, mondata.

A koherencia-probléma így azonos a precízebb értelmű konzisztencia-problémával. A konzisztencia-követelmény viszont már egyértelműen állítás- vagy mondatrendszerekre van kimondva. Az állítás megbízhatóságának kritériumait megadó első riválisról kiderült, hogy nem az egyes állítások megbízhatóságának a kritériumait adja meg, hanem azon állításrendszerét vagy nyelvét, amelynek állítása a szóban forgó mondat. Pontosabban, közvetve szól az egyes állítás megbízhatóságáról is. Ez viszont így hangzik: X állítás vagy mondat megbízható, ha kimutatható, melyik nyelvhez tartozik és bizonyítható, hogy az adott nyelv konzisztens és benne X érvényes állítás vagy mondat.

Ha az ismeretek igazságkritériuma az állítást tartalmazó rendszer konzisztenciája, akkor több súlyos probléma merül fel az adott ismérvvel kapcsolatban. A köznapi ismeretek és állítások igazságáról egészen biztosan értelmetlen lesz beszélni, mert sem az a nyelv nem adható meg, amelyikhez az adott köznapi állítás tartozik, de ha megadható lenne is, kétségtelen, hogy a köznyelvi mondatok nem alkotnak konzisztens rendszert. Mégis kukacoskodónak, ha nem bolondnak tartanánk azt, aki tagadná, hogy nem egyformán megbízhatóknak tartjuk a köznyelvi állításokat, és használjuk rájuk az igaz és hamis fogalmakat is minősítő jelzőkként. Ez önmagában azonban még nem lenne eléggé súlyos ellenvetés, hiszen elképzelhető — bár saját kiindulásunkkal ellentétes —, hogy valaki az igaz és hamis minősítést a tudományos állításokra tartsa fenn. A konzisztencia igazságkritériumként való felfogása azonban nagyon erős követelmény. Azt jelenti, hogy bizonyítani szükséges a szóban forgó állításrendszer konzisztens voltát. Az ellentmondásmentesség bizonyítása azt jelenti, hogy bizonyítjuk: az adott rendszerben nem vezethető le két olyan

állítás, amelyek egymás tagadásai. Nem arról van szó, hogy nem találunk, hanem arról, hogy nem is találhatunk két egymásnak ellentmondó állítást. Hogy aktuálisan nem találunk, az nem elégséges a konzisztencia-bizonyításhoz. Ezt jól mutatja a naiv halmazelmélet, amelynek paradoxonjai vetették fel éppen az ellentmondásmentesség bizonyításának a szükségességét, mert ha egy állításrendszerben akár egyetlen olyan állításpár megfogalmazható, amelyek egymás tagadásai, akkor az adott rendszerben bármely állítás megfogalmazható lesz.

Valamely állításrendszer ellentmondásmentességének a bizonyítása kiküszöbölhetetlen nehézségek elé állítja az ún. nem formális tudományokat. És ilyen minden természettudomány. A formális rész minden természettudományban a nyelvhez és nem az adott tudomány tartalmához tartozik. Ugyanazon formális apparátussal teljesen különböző természettudományos állítások megfogalmazhatók és a különböző formális kifejezésmódok sem jelentenek feltétlenül különböző természettudományos tartalmakat. De ha lenne is ilyen szigorúan egy-egyértelmű egybeesés a természettudományok formális apparátusa és állításainak tartalma között, akkor sem lenne képes a formális apparátus visszaadni teljes egészében azt, ami az adott tudomány állításaiban benne van. Pl. ha egy kauzális viszonyt valaki — nem valami extrém nézetről van szó — genetikus kapcsolatként értelmezne, nem találunk és nem is találhatunk olyan formulát, amelyik képes lenne pusztán formális eszközökkel éppen ezt a genetikus jegyet kifejezni. A természettudományok nyelve ezért nem pusztán formális jellegű (illetve nemcsak ezért, hiszen sok egyéb, itt nem tárgyalható érv szól ellene), nem merül ki az állítások tartalmát sok esetben leíró formális apparátus szimbolikájában. A természettudományos állítások rendszere nem alkot formális vagy teljes egészében formalizálható nyelvet, sőt még mesterséges nyelv sem lehet teljes egészében.[7] Ezért bizonyítani rájuk vonatkozóan a nyelvrendszer konzisztenciáját ugyancsak lehetetlen. Jól gondoljuk meg! Még az elvileg teljesen formális matematikában is milyen kevés konzisztencia-bizonyítás fordul elő ténylegesen és azok nagy része is csak a szóban forgó rendszer relatív ellentmondásmentességét bizonyítja.

Az igazság koherencia elméletének akkor lenne értelme — hiszen ez a koncepció általános érvényű igazságkritériumot próbál adni, —, ha az állításrendszerek és nyelvek konzisztenciája minden lényeges területen bizonyítható lenne. Ez nincs így és ezért a koherencia elmélet alkalmatlan eszköznek bizonyul az igazságkritérium megadására.

2. A PRAGMATISTA VÁLTOZAT

Az igazságelmélet pragmatista változata mindig is egyik botránykövét alkotta az ismeretelméleti felfogások összecsapásának. Először is, külső formáját tekintve a pragmatista felfogás látszólagos sok közös vonást mutat egy sajátos formában eltorzított marxista metodológiával. Ez a közös vonás abban áll, hogy az igazság mindkét felfogásban csakis társadalmi kontextus-

[7] Vö. Márkus György: „Kritikai megjegyzések Ludwig Wittgenstein ‚Értekezés'-éhez", „Bevezetés" Ludwig Wittgenstein „Logikai-filozófiai értekezés" c. munkájához, Budapest 1963. és Márkus—Tordai, „Irányzatok a mai polgári filozófiában", Budapest 1964, 303—339., 369—400.

ban adható meg. A másik nagyon lényeges közös vonás az igaznak tartott állítások gyakorlatban történő tesztifikálása. Magán a pragmatizmuson belül az igazságfelfogás meglehetősen centrális szerepet játszik és ez érthető is a pragmatizmus filozófiájának jellegéből. A pragmatista koncepciónak az utóbbi évtizedekben epigonok és kritikusok révén annyi leegyszerűsített változatát ismerhettük meg, hogy a tényleges elképzelés szinte már teljesen elfelejtődött. A kritikusok leegyszerűsítésein nem is csodálkozhatunk, hiszen a filozófiai irányzat másod- és harmadrangú képviselői maguk is nagymértékben leegyszerűsítve, „lényegére redukálva" mutatták be a pragmatista felfogást. Bemutatásuk olyannyira szimplifikált, hogy szinte az egész irányzatot abban a mondatban szokták összefoglalni, hogy igaz az, ami az egyén számára hasznos. „Egy ítélet igazságának kizárólagos kritériuma, az ítélet praktikus használhatósága, mint posztulátum."[8] Nincs általános igazság az idézetben említett posztulált igazságot kivéve. A posztulált igazságot kivéve tehát nincsenek sem szükségszerű, sem abszolút, sem pedig önmagukban való igazságok. Hamis ez a kép? Nem. De részletes kifejtésük nélkül a fenti állítások semmitmondók, üresek és megtévesztők.

A XIX. század végi amerikai pragmatizmus éppúgy keres ősöket — rendszerint Protagoraszig vezetik vissza —, mint minden más filozófiai irányzat, de funkcióját illetően teljesen újszerű és az újkori filozófiáktól lényeges vonásokban elütő elméletről van szó. Nem foglalkozunk a pragmatizmus jellemzésével, csak igazságfelfogásával — bár alapvető jellegzetességei ebből is kiderülnek. Az irányzatot először Peirce (1839—1914) nevezte pragmatizmusnak, de e filozófiai koncepció eszméi ismertekké — beleértve az elnevezést is — James (1842—1910) révén váltak. Peirce és James felfogása az igazság kérdésében jelentősen eltér egymástól, annak ellenére, hogy mindkettő joggal sorolható a közös pragmatista címszó alá. Kétségtelen — és ezért soroljuk a pragmatizmust a megbízható ismeretekre vonatkozó riváliselméletek közé —, hogy mindketten abból indulnak ki: mi a kritériuma annak, hogy egy ismeret megbízható legyen.

(2.1) Charles Sanders Peirce logikusnak tartotta magát, de a logikán belül nem elsősorban az érvényes, deduktív formális elemzéssel foglalkozott. A többi pragmatistától eltérően azonban a logika és az ismeretelmélet formális vonatkozásai is érdekelték. Azon ritka pragmatisták egyike volt, akit Arisztotelész mellett még Kant, Hegel és más, nem a pragmatisták érdeklődési körébe vágó filozófus is érdekelt. A maga sajátos pragmatizmusát az 1870-es években alakította ki, és kezdettől fogva nagy szerepet játszott elképzeléseiben az igazságfelfogás.

A pragmatista Peirce filozófiája még az objektív igazság elméletével is kacérkodik. „Ha A a premisszákban állított tények és B az, amire következtetek, akkor az a kérdés, hogy ezek a tények valóban úgy függenek-e össze, hogy ha A lenne, akkor általában is lenne-e B. Ha ez igaz, akkor a következtetés érvényes (valid), ha nem, akkor nem érvényes."[9] Nem arról van szó, hogy egy állítást igaznak akarunk-e hinni, vagy jobban szeretnénk azt, hogy hamis legyen, hanem arról, hogy az állítás természetétől fogva igaz-e. Ez

[8] Arthur O. Lovejoy: The Thirteen Pragmatisms; in: „The Development of American Philosophy" (Moulder-Gears-Schlabach 1960).

[9] Collected Papers of Ch. S. Peirce; „Harward University Press", 1960, V, 365. §.

ellentmond annak a Jamesnek tulajdonított egyenlőségnek, hogy igaz az, amit hasznosnak találunk hinni. Peirce ezt az egyenlőséget sohasem vallotta. És bár az igazságot általában nem tartja a fentebb megfogalmazotthoz hasonlóan ennyire objektívnek, a következtetés érvényességét azonban igen, abban az értelemben, hogy a következtetési forma érvényessége attól függ, hogy képes-e a premisszákról átvinni az igazságot a zárótételre és nem függ attól, hogy ezt felismerjük-e, vagy akceptáljuk-e (egyénileg vagy egy adott időben általában.) Egyesek elfogadhatják, mások nem, ma elfogadhatja mindenki, később vagy korábban nem feltétlenül.

A következtetésnek Peirce szerint van egy vezérelve, amely abban áll, hogy „. . . ezt vagy azt a következtetést szabályozó partikuláris gondolkodási habitust egy olyan kijelentésben fogalmazhatjuk meg, melynek igazsága e habitus által meghatározott következtetés érvényességétől függ: és ezt a formulát a következtetés *vezérelvének* (guiding principle) nevezzük".[10] Ez a vezérelv nemcsak logikai elv lehet, hanem tetszőleges általánosítások is.

Peirce-t ugyanis nemcsak a logikai következtetés érdekli, hanem az egyik véleményről vagy hitről a másikra való átmenet. Az ilyen átmenet során kétségek keletkeznek és e kétségek küzdelmet okoznak arra vonatkozóan, hogy higgyünk-e vagy sem. Ezt a hit elleni küzdelmet nevezi a filozófus kutatásnak (inquiry).

Van azonban Peirce-nél[11] egy jelentős ellentmondás. Egyrészt azt vallja, hogy egy kijelentés igazsága nem merülhet ki abban, hogy valaki hiszi azt (az objektív igazság elmélete), másrészt olyan valaminek tartja a különbséget a között, ami igaz és amit igaznak hiszünk, amit aktuálisan képtelenek vagyunk alkalmazni bármely saját kurrens hitünkre. Az első állítás mellett (azaz az ellen, hogy egy kijelentés igazsága azonos lenne azzal, hogy valaki vagy a többség, vagy mindenki szilárdan hisz benne) következőképpen lehet érvelni: véleményeink, hiteink nem mentesek a tévedéstől és ebből adódik, hogy az a tény, miszerint egy kijelentést hisznek, nem elégséges az igazság megállapításához. A matematikai igazságok pl. csak azért lesznek szükségszerűek, mert a matematika egésze csupán a saját konstrukciónk. Peirce érvelése meglehetősen rövid, de logikusan kiegészíthető. Miért tekintjük igaznak azt a kijelentést, amelyik azt állítja, hogy valamely személy bizonyos kijelentésben szilárdan hisz? Miért nem kívánjuk azt mondani, hogy ez a másodlagos kijelentés objektív értelemben igaz? Ha nem kívánjuk ezt mondani, akkor lesz az elméletben egy kivétel, és ha van egy kivétel, akkor miért ne lehetne több is. Következetesen azt kellene mondanunk: q kijelentés igazsága, mely kijelentés azt állítja, hogy az eredeti p kijelentést szilárdan hiszik, abban áll, hogy azt szilárdan hiszik. Ez viszont egy végtelen regresszust produkál. Igaz, hasonló regresszushoz jutunk akkor is, ha a hittől függetlenítjük az igazságot. Ez a sor így néz ki: igaz az, hogy p, . . . igaz az, hogy igaz az, hogy p, . . . stb. Az előbbi esetben ránk kényszeríti magát a regresszus, mert a kijelentés csak annyiban állítható, amennyiben abban a helyzetben vagyunk, hogy azt mondhatjuk: a kijelentést szilárdan hiszik. Az utóbbi regresszus ártalmatlanabb ennél, mert a sorban tetszés szerint bárhol megállhatunk, hiszen ha tovább megyünk p igazsága semmivel sem lesz biztosabb. Ez az

[10] I. m. V, 367. §.

[11] Vö. A. Ayer: „The Origins of Pragmatism", London—Melbourne—Toronto 1968, 22—23.

Ayertől vett[12] érvelési menet alkalmas valami olyasmi ellen, ami ugyan nem az objektív igazság elmélete, de rendkívül keveset mond. Csak annyit, ha azt mondjuk, hogy hiszünk egy kijelentést, akkor ez nem azonos azzal, hogy igaznak is tartsuk ezt a kijelentést.

Most nézzük a második részt! Ha megkülönböztetjük azt, ami igaz, és azt, amit igaznak hisznek, akkor ezt meg kell vizsgálni nemcsak saját hiteink esetében, hanem a mások által vallott hitek és saját múltbeli hiteink esetében is. Saját múltbeli hiteink esetében a megkülönböztetés teljesen használhatatlannak bizonyul, mert amit hiszek, azt igaznak tartom, és hiszem azt, amit igaznak tartok. Végeztessük el egy személlyel a következőt. Két papírlapon sorolja fel külön-külön és egymást kizáróan az igaz kijelentéseket és a szilárdan hitt kijelentéseket. A beosztás racionálisan nem lesz végrehajtható; de önmagában nem ellentmondó. Valószínűleg lesz egy csomó igaz kijelentés, amit nem hisz, és az általa hittek között lesz egy csomó hamis kijelentés. Feladatát csak véletlenül teljesítheti, ti. akkor, ha az általa hitt kijelentések közül mindegyik hamis, a másik listán pedig minden kijelentés igaz lesz. Racionális eljárás esetén nyilván az történik, ha megkérek valakit, hogy mondjon igaz és hamis kijelentéseket, hogy felsorol általa hitt és általa nem hitt kijelentéseket. Az a tény, hogy véletlenszerűen megvalósítható ugyan az említett feladat, azt mutatja, hogy a hit és az igazság kérdése logikailag ugyan függetlenek egymástól, de gyakorlati jelentősége a disztinkciónak nincs, mert végrehajtására vonatkozóan nem adható meg racionális eljárás.

Ennél a pontnál lép színre a pragmatizmus tiszta formájában. A logika szintjén az objektív igazság elméletét elfogadó Peirce inkább hajlik a második érv felé, hiszen filozófiájának az jelenti ismeretelméleti megalapozását. 1905-ben közölt egy cikket a „Monist"-ban „Mi voltaképpen a pragmatizmus?" („What Pragmatism is?") címmel. „Ha az ‚igazság' és a ‚hamisság' fogalmait olyan értelmükben vesszük, mint amelyek a kétség és a hit és a tapasztalás fogalmaival definiálhatók (mintha pl. az igazság és a hamisság olyanok lennének, hogy az ‚igazságot' úgy definiálhatnánk, mint ami a hitet illeti meg, amikor is a hit, ha erre vég nélkül képes lenne, valamely abszolute biztos pont felé irányulna), akkor még megjárja: abban az esetben csakis a kétségről és a hitről van szó. Ha viszont igazságon és hamisságon valami olyasmit értünk, ami sehogyan sem definiálható a kétség és a hit fogalmaival, akkor olyan entitásokról van szó, melyek létéről semmit sem tudhatunk, és amelyet Ockham borotvája lemetszene."[13]

Ha a kijelentések elfogadhatósága vagy a bennük való hit közelíti meg leginkább az igazságfogalmat, akkor valamiképpen stabilizálni kell a véleményeket és hiteket. A vélemények vagy hitek stabilizálásának négy módszerét írja le Peirce a „The Fixation of Belief"[14] c. tanulmányban. Az első az emlékezőtehetség módszere, amelyik a memóriában kondicionált hitek formájában stabilizálja a véleményeket. A másik, az autoritás, a tekintély módszere, amikor valakinek a hite konvencionális és társadalmilag szankcionált. De Peirce szerint nincs olyan intézmény, amelyik minden tárgyra vonatkozóan képes lenne szabályozni a véleményeket, mert mindig lesznek olyan dolgok, melyeket illetően valamennyi ember gondolkodása szabad marad.[15] A harmadik, az

[12] I. m. 25.
[13] Peirce: I. m. V, 416. §.
[14] I. m. V.
[15] I. m. V, 381. §.

a priori módszer, mely szerint a hitrendszereket azon az alapon fogadják el, hogy alapvető állításaik megegyeznek az ésszel. Peirce szerint ezek a hitrendszerek elfogadhatók ugyan racionálisan, de a vélemények rögzítésében nem túlságosan hatásosak. S végül a negyedik, a tudomány. Ez az a pont, ahol ismét egy lépés történt az objektív igazság elmélete felé. Lépés, de felemás lépés. A tudományos módszer alakítja ki az igazság általános sztandardjait, és lehetetlenné teszi azt, hogy az igazságok az egyéni tetszéstől és szeszélytől függjenek. A tudományos módszer az alábbi feltevésen alapul: „Vannak Reális dolgok, amelyek jellege teljesen független a róluk alkotott véleményeinktől: És ezek a Reálék hatnak reguláris törvények szerint érzékeinkre, és bár érzékeink éppoly különbözők, mint a tárgyakhoz való viszonyaink, mégis kihasználva a percepciós törvényeket, okfejtéssel megmagyarázhatjuk, milyenek a dolgok valójában és igazában, és bármely ember, ha van elégséges tapasztalata és eleget gondolkozik róluk, eljuthat az egy Igaz következtetéshez."[16] Peirce szerint az a tény, hogy a „reális" szónak számos olyan használata van, ahol a reálist az elképzelttel, az illuzórikussal állítjuk szembe, azt mutatja, hogy bizonyos értelemben léteznek reális dolgok. A reális dolgok létezésére vonatkozóan Peirce érveket sorol fel, melyek közül az igazság szempontjából a következő tűnik fontosnak: a tudományos kutatás nem tudja bizonyítani a hipotézisek igazságát, mert előfeltételezi azokat, de ellenük sem szól. A kutatás megmutathatja, hogy ez vagy az a dolog nem reális, de azt nem, hogy semmi sem reális. Így a tudományos módszer gyakorlata nem vonja kétségbe a hipotézist általában. Peirce nem tudatosítja, hogy a logikában hibának számít azt mondani, hogy egy módszer előfeltevései megkérdőjelezhetők. A módszertani előfeltevések nem tehetők kérdésessé a rendszeren belül.[17]

A felsorolásból és az okfejtésből is látható, hogy Peirce preferálja a tudományos módszert, mégpedig elsősorban azért, mert az emberek véleményeiket koincidálni kívánják a tényekkel. Ez a koincidencia szerinte a tudományos módszerrel dönthető el. Ugyanakkor azonban a pragmatista felfogáson belül a tudományos módszer határozza meg azt is, hogy melyek azok a tények, melyekkel véleményeinknek koincidenciában kell lenniük. Ekkor ez a mozzanat maga is döntés, sőt — teszi hozzá Peirce — morális választás. Vagyis a morál kontrollálja az igazságot. Mint láthatjuk, az ún. objektív igazságelmélet vallása tehát csak látszólagos Peirce-nél. Kivétel, ha a logikai következtetési formákról van szó. Ha a morál uralkodik az igazság felett, akkor miért szükséges tudományos fogalmakkal kifejezni az igazságot? Azért preferáljuk a tudományos módszert, mert ez felel meg legjobban a „társadalmi szükségleteknek". Az általánosan elfogadott hipotézisek megegyeznek az összes bevett experimentális ténnyel. Így az igazságot úgy definiálhatjuk, mint ami uralkodik, és a valóság az igazság korrelátuma.

És most már az objektív igazságelmélettel való kacérkodás után egyenes Peirce útja a klasszikus pragmatista igazságfelfogásig, amelyik majd James elméletében kristályosodik ki. Ezt az álláspontot világosan fogalmazza meg egy másik rendkívül sokszor idézett cikkében a „How to Make Our Ideas Clear?"-ben. „Igazságon azt a véleményt értjük, melyet arra szánunk, hogy mindenki, aki kutat, végső soron egyetértsen vele, és ebben a véleményben reprezentált tárgy az, ami a reális."[18] Az általános fogalmakkal leírható

[16] I. m. V, 384. §.
[17] Ayer: i. m. 31.
[18] Peirce: i. m. V. 407. §.

dolgok valami törvényeknek alávetettek. Nincs biztosíték azonban arra, hogy tetszőleges kérdésben egy közösségnek változatlan maradjon a véleménye és a közösségen belül egy kötelező konszenzus alakuljon ki. Még ennél is tovább megy. Egy kijelentés jövőbeni akceptálhatósága az a végső kritérium, melyet a pragmatizmus trónszékre emel, és saját filozófiájának propagálásával szinte jelszószerűen használ. Peirce kissé óvatosabb. Túlzásnak tartja, ha csupán azokat a kijelentéseket tartjuk igaznak, melyeket utódaink majd tényleg elfogadnak. A jövőbeni akceptálást inkább feltételesen teszi meg kritériumnak: azokat a kijelentéseket tekinti igazaknak, melyek elfogadásához meg kell egyeznünk, ha kutatásainkat az eszményi határig folytathatnánk.

Ha az igazságot akár csak úgy definiáljuk, mint Peirce, azaz soha nem realizálható eszményként, de mégis úgy, mint a jövőbeni megegyezés tárgyát, akkor számos tudományos, de főképp köznapi kijelentést nem tekinthetünk igaznak vagy hamisnak, mert nem ellenőrizhetők. Ilyeneket pl.: hányan voltak ma a Duna-parton? milyen ruhát viselt a felesége? stb. Ezeket még azok is elfelejtik, akiket érintett. Mégis bármilyen ilyen állításról el tudjuk és el is szoktuk dönteni, hogy igaz-e vagy hamis.

Az igazság kérdése a módszer kérdése is. Melyik módszer teszi leginkább lehetővé, hogy következtetéseink koincidáljanak a jövő tényeivel. Peirce szerint egyszerűen fel kell tennem, hogy mások, ha hasonló feltételek között lennének, mint én, ugyanazt figyelnék meg és ugyanúgy értelmeznék, mint én. Feltételezem, hogy tapasztalatunk és értelmezésünk hasonló lenne. A társadalmi szükségletre való hivatkozás — emlékezzünk, ezért preferálta a tudományos módszert a filozófus — a feltételes mód miatt az egyéni tapasztalatra redukálódik, ha mások is hasonló helyzetben lennének, de nem tudom, hogy hasonló helyzetben vannak-e? Marad a feltételezés, mert nincs más kiút. Miért kell ítéleteinknek mások ítéleteitől függnie. Miért nem ragaszkodom ahhoz — ez következne a logikusan végigvitt pragmatista felfogásból —, hogy mások ítéletei essenek egybe az enyémmel. A pragmatizmus válasza rendkívül egyszerű. Mert a tények megbüntetnek. A világ úgy van megszerkesztve, hogy csak a nyilvánosan ellenőrizhető jelenségek bázisán — ha azokra a törvényekre támaszkodunk, melyek mindenki tapasztalatára érvényesek — érhetem el, hogy predikcióim sikert eredményezzenek. Ez azt jelenti, hogy a világ a tudományos kutatás és módszer előtt nyitott. Ezt a nyitott világot azonban az egyéni tapasztalás hódítja meg. Nincs más útja a pragmatista módon értelmezett igazság megragadásának.

(2.2) William James a pragmatizmus legismertebb és az irányzatot leghatásosabban elterjesztő alakja. Legjelentősebb korszaka életének utolsó hat évére esik, de e korszakban keletkezett írásai nagyrészt csak halála után kerültek publikálásra. A tizenöt esszét tartalmazó „The Meaning of Truth" c. könyvének előszavában[19] a következőket írja: „ ‚Pragmatism' c. könyvem fordulópontot jelentő része az, amelyik összegezi azt az ‚igazságnak' nevezett viszonyt, amelyik fennállhat egy eszme (vélemény, hit, állítás vagy mi nem) és annak objektuma között. Az igazság — mondom ott — bizonyos eszméink tulajdonsága. Jelenti megegyezésüket, a hamisság pedig nem-egyezésüket a realitással."[20] Mit jelent a tárggyal való megegyezés, ha eszméink nem máso-

[19] W. James: The Meaning of Truth; „Preface" in: „The Development of American Philosophy", id. kiad., 383—386.
[20] I. m. 383.

latai tárgyuknak? Hogyan realizálható akkor az igazság? Mit jelent ez tapasztalati fogalmakkal kifejezve? A jelenkori pragmatizmus válasza: „Igazak azok az eszmék, amelyeket képesek vagyunk asszimilálni, megerősíteni, igazolni. Hamisak azok, amelyeket nem tudunk."[21] „Egy eszme igazsága nem az eszmében rejlő állandó tulajdonság. Az eszme igazzá válik, az események teszik igazzá. Az eszme igazsága ténylegesen egy esemény, egy folyamat, mégpedig egy önmagát verifikáló folyamat, magának az eszmének a verifikálása."[22] „Az igazság — igen röviden — csupán gondolkodásmódunk célszerűsége, hasznossága (expediency), ahogyan a helyes csupán viselkedésmódunk hasznossága."[23]

James szerint az igaz és a hamis az egész emberi faj tapasztalatához tartozik, és morál nélkül nem adhatunk választ az állítások verifikációjának a mibenlétére. Az élettényekkel van dolgunk az igazság esetében.[24] Az eszmék annyiban lesznek igazak, amennyiben segítenek abban, hogy kielégítően viszonyuljunk tapasztalásunk más részeihez.

Nagyon gyakori jelenség a pragmatizmust pro és kontra tárgyaló irodalomban, hogy az igazság és hasznosság felszíni azonosítását James szemére vetik. Az ellenvetések közismertek és nyilvánvalók. Általános szabályként mindenki elismeri, hogy hasznosabb igaz hiteket vallani, mint hamisakat, de nem okoz sok nehézséget számos példát találni arra vonatkozóan, hogy az igaz hit haszontalan vagy káros lehet vallójukra, és lehet bárkinek számos olyan hasznos hite, amelyik nyilvánvalóan nem igaz.

Hasznosság és igazság összefüggése azonban nem ilyen egyszerű Jamesnél. Peirce-szel ellentétben őt nem érdekli az igazság formális vonatkozása. Hajlandó elismerni, hogy az igazság az eszme, a hit, az állítás összhangja a valósággal. Ez a megközelítés szerinte korrekt, de nem informatív. Mit jelent ez a valósággal való megegyezés konkrétan — vagy ahogy ő mondja, mi ennek a készpénzértéke? James azt a kérdést teszi fel, hogy hogyan tudom eldönteni, hogy melyik kijelentést fogadjam el? Válasza: egy kijelentés akkor és csak akkor fogadható el, ha működik. Ez nála a jelentéselmélettel való összekapcsolást jelenti. Az összekapcsolás annak a módszernek következménye, amelyik a fogalmakat az ún. pragmatikus szabályoknak megfelelően interpretálja. Eszerint egy fogalom jelentése mindig megtalálható egy általa közvetlenül deszignált érzékileg felfogható adatban, vagy az emberi tapasztalás során kialakított olyan részleges differenciálásban, amelyik a fogalom létét igazzá teszi. „Ha két fogalom ugyanarra a partikuláris következmény levonására vezet, akkor feltehető, hogy ugyanaz a jelentésük és csak nevük különböző."[25]

A „Pragmatism" második előadásában („What Pragmatism Means?")[26] a pragmatikus szabályok működését a következő példán illusztrálja. A fa törzsén egy mókus mozog és egy ember, körbejárva a fát, figyeli a mókus mozgását. Körüljárta-e az ember a mókust? A válasz attól függ — mondja James —, hogy mit jelent gyakorlatilag az a kifejezés, hogy „körüljárni a mókust". Ha azt jelenti, hogy megyek északról keleten és délen át nyugatra, és ismét elérkezem északra, akkor körbejártam a mókust. De ha azt jelenti,

[21] Uo.
[22] Uo.
[23] Uo.
[24] Vö. W. James: „The Will to Believe".
[25] W. James: „Some Problems of Philosophy", 1911. 60.
[26] W. James: „Pragmatism", 44.

hogy állandóan szembekerülök vele, azaz szembe, jobbra, balra, hátra, akkor nem. Ha megtesszük ezt a gyakorlati megkülönböztetést, akkor nincs helye további vitának. Ilyen vitákkal foglalkozott a régi filozófia.

A pragmatizmus közismert formájában előttünk állana, ha kritériumát James egyértelműen kezelné. De másképpen kezeli az állításokat, ha eszmék közti, ha erkölcsi, vagy ha tényviszonyokról van szó. Pl. csak az erkölcsi és érzelmi hitekre vonatkozóan tartja azt a kritériumot, amelyet általános kritériumként bírálnak nála: egy hit igaz, ha a hitet vallani megelégedést okoz.

Vizsgáljuk meg röviden, mit jelent az igazság Jamesnél a tényekre vonatkozó állítások esetén. James itt látszólag visszatér a Peirce-nél is felmerülő korrespondencia elmélethez, azaz hangsúlyozza, hogy ebben az esetben az igazságot a tényekkel való összhang dönti el. A tényekkel való összhang jelentése szerinte kettős lesz: vagy a kölcsönös konzisztencia, vagy pedig az állítás érzéki tapasztalatokkal történő megerősítése. A klasszikus korrespondencia elv tehát már az intenzió megadásakor átfogalmazódik. Peircehez hasonlóan azt vallja, hogy érzéki tapasztalataink bizonyos hiteket váltanak ki bennünk. Ha az ily módon létrejött hitek beváltják előzetes várakozásunkat, akkor fenntartjuk, ha pedig nem váltják be előzetes várakozásainkat, akkor elvetjük ezeket a hiteket. Az új hitek kialakulása további újabb elvárásokat hoz létre. És itt jön be a pragmatizmus jellegzetes álláspontja: ezek az elvárások nemcsak arra vonatkoznak, amit megfigyelhetünk, hanem arra is, hogy mit tehetünk.[27] Ez azt jelenti, hogy a hitek, legalábbis részben, elemezhetők a cselekvésre való hajlandóság fogalmaival is.

Ebből adódik, hogy az igazolt fogalmakat tekinti olyanoknak, mint amelyek igazakká válnak. Arthur O. Lovejoy, éppen James kapcsán hangsúlyozza, hogy a pragmatizmus leglényegesebb vonása az igazság kérdésében az, hogy valamely ítélet jelentése az általa predikált jövőben manifesztálódjék. „Egy ítélet igazsága azon tapasztalat (vagy tapasztalat sor) teljes mérvű realizálásában van, amely tapasztalatra vonatkozóan antecendált; a kijelentések nem igazak, hanem csak igazakká válnak". „Azok az általános kijelentések igazak, melyeknek a múlt tapasztalatban volt realizált és realizációjukból következő predikciójuk; az ítélet igazságának nincs más kritériuma."[28] Az ilyen fogalmak igazolása azonban nem jelent közvetlen és face-to-face verifikációt.[29] Például a múlt történelmi eszméi nyilvánvalóan nem verifikálhatók ily módon, hanem csak verbálisan és közvetve, de azért igazak lehetnek. James még azt is megengedi, hogy a verifikálás csak potenciális legyen, sőt, sokszor elég a kontextusbeli evidencia is. Az állítások igazságát egy hitelrendszerhez hasonlítja. A bankjegyekhez hasonlóan ugyanis gondolataink mindaddig jónak és igazaknak bizonyulnak, amíg valaki vissza nem utasítja őket. Megbízunk egymás igazságaiban és szinte kereskedünk azokkal. „De a valaki által konkrétan verifikált hitek alkotják az egész felépítmény sarkpontjait."[30]

Majd a pragmatista nézőpont kifejtése után ismét kacérkodás következik a megfelelési elmélettel, azaz az objektív igazság elméletével. James szerint például a Nagy Medve-csillagkép akkor is hét csillagból állt és azelőtt is hasonlított egy medveszerű állatra, mielőtt megszámolták volna, vagy állatnak

[27] I. m. 212—213.
[28] A. O. Lovejoy: i. m. 436.
[29] W. James: i. m. 214.
[30] I. m. 208.

látták volna. Az ember nélkül azonban a felismerés előtt ez csak implicite volt így és nem explicite. Az ember nélkül nincs alanya az igazságnak és a hamisságnak. Miután az ember a kérdést már feltette „. . . a csillagok maguk diktálták az eredményt".[31]

Ami most már az eszmék közti viszonyra vonatkozó igazságot illeti, itt már nagyobb fokú egyenlőséget tehetünk valamely hit igazsága és elfogadása között. Ez abból adódik, hogy gondolkodásunk szerkezete ilyen és ezek az absztrakt viszonyok kötelező érvénnyel ránk erőszakolják magukat, „. . . konzisztensen kell bánni velük, akár kedveljük az eredményt, akár nem".[32] Tehát gondolkodásunk szerkezetéből adódóan rá vagyunk kényszerülve a logikus gondolkodásra, ha az eszmék közti viszonyokra vonatkozó állításokról van szó.

James igazság-elmélete a pragmatizmus sajátos jegyeit viseli magán. Igazságfogalma a pragmatizmus értelmében radikálisabb Peirce-nél, ugyanis James határozottan tisztázza, hogy az előző filozófiai rendszerekhez képest a pragmatizmusban *megváltozott a tudás és a tudomány orientációja*. Bár használja a tényekkel való megegyezés kifejezést, de a tudás orientációjának megváltozása lehetetlenné teszi a klasszikus korrespondencia elmélet bármilyen méltánylását is. A tudás orientációjának a megváltozása éppen azt jelenti, hogy az ismereteket, pontosabban azok igazságát nem a pre-egzisztáló realitással való megegyezés határozza meg, hanem az, hogy a cselekvés során felmerülő problémákat miként oldja meg.[33] A gondolkodás a cselekvés integráns része. A viselkedés kontrollja éppoly fontos az eszmék kialakításában, mint az eszméket ellenőrző cselekedetekben. Ha ugyanis ebben a szituációban az eszme a cselekvésbe anélkül lép be, hogy egyben integráns részévé is válna a gondolati ellenőrzésre szolgáló apparátusnak, akkor a következmények semmiképpen sem ellenőrizhetnék a szóban forgó eszme igazságát, s így csak arra lennének képesek, hogy feltárják az individuum attitűdjeit. A pragmatista felfogásban viszont az ismeret igazsága vagy hamissága — mint Dewey hangsúlyozza — az elképzelt vagy tapasztalt következményekre vonatkozik. Az ismeret igazsága a jövő része. Igazság nincs, csak lesz.

(2.3) Igyekeztünk megmutatni, hogy az egy mondatban összefoglalható pragmatista igazságfelfogás meglehetősen végső soron adja csak a sokszor bírált végeredményt. Okfejtése és érvrendszere korántsem ennyire szimplifikált és egysíkú. A pragmatizmus igazságfelfogása még csak nem is monolit. A XIX. század végi amerikai filozófiai irányzat kettős funkciója magyarázza, legalábbis potenciálisan, igazságfelfogásukat. Az egyik funkció, mint minden más filozófiai irányzaté is, ideologikus. Reprezentálja az egyre nagyobb ütemben fejlődő ország azon törekvését, hogy a praktikus tudományokon kívül önálló arculatú filozófiai és általános szellemi áramlatot is létrehozzon. Ebben az országban és szituációban olyan filozófiára volt szükség és lehetőség, amelyik sajátos módon és az adott viszonyoknak megfelelően úgy teremtheti meg a morál és a gondolat összhangját, hogy a társadalom egész viszonyában az egyén meghatározó szerepe dominálhat. Ez a filozófiai áramlat sajátos viszonyt hozott létre a cselekvés, az erkölcs és a racionalitás között. Ebben a viszonyban mind a racionalitás, mind az erkölcs az egyén cselekvése által meghatározott.

[31] W. James: „The Meaning of Truth", 1909, 93.
[32] I. m. 210—211.
[33] G. H. Mead: The philosophies of Royce, James and Dewey in their American Setting; in: „The Development of American Philosophy", id. kiad., 357—358.

A másik funkció, amelyet a pragmatizmus betöltött, az volt, hogy a tudományra igényt tartó gazdaság szempontjából összhang jöhessen létre a tudomány támasztotta igények és a pragmatizmus ideologikus funkciói között. A neopozitivizmus tudományfelfogása erre képtelen, és a pragmatizmus uralkodó sikere jelenleg Amerikában éppen a kétfajta funkció látszólagos összhangjának megteremtésével magyarázható. Azzal, hogy a pragmatizmus meghatározott szempontból az értékek stabilizálásának alapvető módszeréül a tudományt teszi meg, valamint az a tény, hogy a tudomány az egyéni cselekvésen belül értelmezhető, létrehozta az igazság felfogásának sajátos pragmatista változatát.

A tudás vonatkozásában a társadalom az egyéni cselekvésekre redukálódik, illetve az egyéni cselekvésből való kiindulás szolgál magyarázatul a társadalmi mozgás egészére is. Ennek megfelelően az igazságnak arra kell választ adnia, hogyan választ az egyén a különböző állítások között, ami természetesen nem egyenlő azzal, hogy választása közvetlenül az egyéni hasznosság által meghatározott. A pragmatizmust nem az érdekli, hogy miként választ az egyén adott körülmények mellett az orientációs értékek között, hanem az, hogy mindenkinek van saját értékrendszere, amit egyeztetni kell másokéval, hogy a tények ne büntessék meg őket. Nem arról van szó, hogy valamilyen adott társadalmi struktúrában és csoportban az értékek egy csoportja közös, hanem a különböző értékek egyeztetésének normatív követelményéről.

Az igazság intenziójának megadásakor ezért a pragmatizmus érdeklődésének középpontjában mindig a hitek és az állítások viszonya, azaz az állítások akceptálásának és az igazságnak a viszonya áll. Egy állítás igazsága és akceptálhatósága ugyan különböző, de az egyén nézőpontjáról nem megkülönböztethető, és így az igazság az állításban való hitre redukálódik. Ebből adódik, hogy az ismeretek megbízhatóságának még az interszubjektivitása sem lesz az ismeretek igazságának feltétele, hanem a megbízhatóság normatív követelmény marad.

Az ilymódon felfogott igazság kétfajta jellegzetességgel bír. Egyrészt ebben a koncepcióban a normatív követelmények leírható szükségszerűségek, mint például a logikus gondolkodás faktuális kényszere Jamesnél, és így figyelmen kívül hagyják azt, hogy senki sincs rákényszerülve a logikus gondolkodásra, legfeljebb, ha nem így gondolkodik, akkor hibázik. Természetesen, könnyen lehet a logikus gondolkodás kényszerét vallani, ha az egyéni tapasztalás keretén belül maradunk, hiszen ekkor lehet valami racionális és mégis haszontalan. Másrészt a logikus gondolkodás általános kényszerével szemben az ismeret megbízhatóságának az lesz a jelentése, hogy a jövőbeni egyének akceptálni fogják-e vagy sem. Ez viszont egy teljesen empirikus kritérium, mert arról van szó, hogy az állítás igazságát az dönti el, hogy az egyes utódok vallani fogják-e az adott ismeretet vagy sem. Ez az igazságfelfogás a pragmatizmuson belül még egy másik sajátos ellentmondást is szült. Az állítások megbízhatóságának az elfogadhatóság lesz a kritériuma. Emiatt saját állításaim igazságának kontrollja az, hogy más egyének miként akceptálják azt. Ez a kritérium viszont szemben áll azzal, hogy a különböző egyéni értékeket csupán egyeztetni kell, hiszen közös értékek nem léteznek, ami azt jelenti, hogy a mások által való elfogadás a klasszikus értelemben nem ellenőrzi saját állításom igazságát, hanem csak azt jelzi, hogy állításom más számára elfogadható. Természetesen ez az ellentmondás az említetteken kívül annak a következménye, hogy a pragmatista felfogáson belül történtek lépések egyfajta objektív igazságelmélet

felé, de ezek a kacérkodások teljesen beépíthetetlenek a pragmatista igazságkoncepcióba. S mivel részletesebben megvizsgáltuk Peirce igazságfelfogását, aki verbálisan a legközelebb állt az objektív igazságelmélethez, láthattuk, hogy az igazság objektivitása csupán a formális deduktív következményeket, azaz a logikai formát illette meg.

A pragmatizmuson belül az igaz ismeret végső soron differenciátlanul azonos lesz az ismeretből adódó következménnyel, pontosabban a következménynyel mint helyes cselekvéssel. A helyes tudásból szükségszerűen adódó helyes cselekvés bizonyítatlan kiindulópontja a pragmatista igazságkoncepciónak, de ezt nem kiindulópontként, hanem más premisszák következményeként kezelik, és így előfeltevés jellege a pragmatizmuson belül mindvégig rejtve marad.

MARX ÉS ENGELS ŐSTÖRTÉNETI KONCEPCIÓJÁNAK MARXIZMUSTÖRTÉNETÉHEZ

ÁGH ATTILA

a) A II. INTERNACIONÁLÉ ŐSTÖRTÉNET-ELMÉLETE

Az őstörténet aktualitása Marx és Engels életművében szükségképp azt is jelentette, hogy őstörténeti koncepciójuk — a megfelelő társadalmi bázison — számottevő hatással volt és széles körben ismertté vált. Őstörténeti kutatásaik ezer szállal kapcsolódtak a munkásmozgalom gyakorlatához, amelynek számára az emberiség múltja és régmúltja szüntelenül aktuálissá válik, belefonódik jelenébe. Őstörténeti elméletük hatástörténete és értelmezése egyidős műveik megjelenésével, és szakadatlanul tart napjainkig, természetszerűleg az őstörténet változó aktualitásának jegyében.

A marxizmus a múlt század hatvanas és hetvenes éveiben kezdett tömeges méretekben elterjedni Európában, s győzelemre jutása a nemzetközi munkásmozgalomban (I. Internacionálé marxizmusa) a marxista elmélet meggyökeresedéséhez és önállósulásához vezetett az egyes pártokban és országokban. A marxizmus klasszikusai mellett és után teoretikusok sora fogott hozzá a mozgalom feladatainak elvi megoldásához. Elvi-filozófiai alapállásuk, a marxi örökséghez való viszonyuk közös vonásai egyre jobban elkülönböződő koncepcióik ellenére egységbe foglalják össze őket (II. Internacionálé marxizmusa). Köztudott, hogy a II. Internacionálé marxizmusát a pozitív vonatkozások — a marxizmus széles körű elterjedése, nagy létszámú proletárpártok világnézetévé válása és továbbmunkálásának törekvése — mellett határozott negatív tendenciák is jellemzik, mint a dialektikus módszer negligálása, a klasszikus filozófiai örökség megtagadása, a marxista elmélet elterjesztésével és túlaktualizálásával járó vulgarizáló-leegyszerűsítő megközelítés. Egészében arról van szó, hogy történeti korlátozottságai miatt a munkásmozgalom nem adekvátan sajátította el a marxizmusban objektiválódott elméleti tudatát, s ez a diszkrepancia mutatkozott meg a II. Internacionálé „elfilozófiátlanodási" tendenciájában. A marxi életmű a mindennapi politikai tudat közvetlenségében méretett meg, s éppen filozófiai mélységében és rendszerében találtatott homályosnak, érthetetlennek vagy feleslegesnek. A marxi filozófia ezen „megszüntetésének", s a marxi életmű közvetlen gazdasági, politikai és történeti tudatra való redukálásának folyamatát mindjobban felerősítette a század végén a munkásmozgalomnak az imperialista szakaszra való áttéréssel, a munkásarisztokrácia kiemelkedésével járó válsága. E folyamat egyik vetületét láthatjuk Marx és Engels őstörténeti koncepciójának utótörténetében.

Ha fentebb megállapítottuk, hogy Marx és Engels őstörténeti munkássága élénk visszhangra talált már a kortársak körében, most tehát hozzá kell tennünk, hogy ez a II. Internacionálé marxizmusában szükségképp a jóindulatú leegyszerűsítések, buzgó vulgarizációk, sekélyes „továbbfejlesztések", majd egyre inkább — először véletlen, később pedig szándékolt — átideologizálások

formáját öltötte. Az őstörténet a II. Internacionálé marxizmusának egyik nagy divatja volt. Először is azért, mert általában a tudományban divat volt már — éspedig a korabeli pozitivista evolucionizmus modorában — és egyenesen a tudományosság kritériumává vált, minden problémát nem csupán a görögökig, s nem is az ázsiai államokig, hanem egyenesen az őstársadalomig visszavezetni. Másodszor azért, mert osztály nélküli struktúrájával az őstársadalom kiváló propagandisztikus szemléltető anyagnak bizonyult az osztálytársadalmak defetisizálására, örökkévalóságuk cáfolatára, és az eljövendő osztály nélküli társadalom szükségszerűségének „bizonyítására". Így lesz az „őskommunizmus" elmélete a kommunizmus elméletének „fantomja", lopózik be a marxizmustörténetbe az ősállapotok idealizálása az utópista szocialista és kommunista elméletek által közvetített aranykor-mítoszok szellemében.

Szemügyre véve azokat a munkákat, amelyekből a kor marxizmusa táplálkozott, egyfelől a „Kommunista Kiáltvány" és a „Tőke" I. kötete, másfelől „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" („Anti-Dühring"), „Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége" és „A család, a magántulajdon és az állam eredete" áll előttünk. A „*Tőke*" természetesen mind kilúgozottabb kivonatokban, a többi munka pedig többnyire szemelvényforgácsokra szétdaraboltan „került közfogyasztásra".

Így indult útjára a „Tőké"-ből — ideértve „A politikai gazdaságtan bírálatához" c. munkát is — és az „Anti-Dühring" néhány passzusából az „ázsiai", a faluközösségi társadalom koncepciója, elveszítve egész történetfilozófiai megalapozottságát, összefüggésrendszerét, Engels „Eredet" c. művéből pedig az őstársadalomnak mint nemzetségi társadalomnak koncepciója. Az a munkamegosztás, amely Marx és Engels között kialakult, közrejátszott abban, hogy Marx, az „őstörténész", akit Engels a legnagyobb tekintélynek tartott, a feledés homályába merült, s a továbbiakban csak ritkán lépett elő abból. Ebben az általános leegyszerűsítési folyamatban, amelyben a marxi—engelsi történetfilozófia a felszínen megragadó, önmagával kielégült, pozitivista történetképekre darabolódott fel, Engels „Eredet" c. munkája vált *a* marxista őstörténeti művé, e témakörben „kirekesztőleges olvasmánnyá".

Történetünk tehát monodráma, Engels könyvének sorsát követi nyomon, s csak itt-ott sejlenek fel a marxi életmű monumentális körvonalai. A könyvet erényei és hibái egyaránt predesztinálták erre a szerepre. Nagy kereslet mutatkozott kézikönyvek iránt, s Engels „Eredet" c. műve ragyogóan megfelelt ennek a célnak átfogó jellegével, szellemes és közérthető stílusával, rövidségével és tömörségével, sőt az emberi történelem fejlődésében a tipikus formák túlzott kiemelése még alkalmasabbá tette a kézikönyv szerepre. Tudományos argumentációja is szolidnak tekinthető, hiszen mint legkésőbbi mű, a szaktudományok legfejlettebb eredményeire, első valódi szintézisére támaszkodott. Ezek a tényezők határozták meg az engelsi mű sorsát, kiragadását a klasszikusok egyéb művei közül, abszolutizálását, amely mélységesen ellentmond az önmagát is állandóan felülbíráló, a tudományok fejlődésével mindig lépést tartani, elméletét megújítani kívánó Engels szellemének és a könyvre vonatkozó eredeti intencióinak. A „kritikánfelüliség" magasságába emelt mű nemcsak lendítőjévé, de fékezőjévé is vált az új kutatásoknak, felülértékelése mint a bevégzett marxista őstörténeti koncepcióé a dolog természetéből adódóan, egyben aláértékelés is volt, s a kritikátlanság indokolatlan kritikákkal, sőt a polgári szerzők és a revizionisták részéről rágalomhadjárattal párosult.

Engels könyvének sorsa tehát maga is az ideológiatörténet egyik fejezetébe

sorolódik, amely még napjainkban is igen aktuális, mivel e vonatkozásban is még a marxizmustörténet korábbi szakaszaiból ránk maradt tabuk, előítéletek és rossz beidegződések egész sorába ütközünk. Ezeknek csomóját csak keletkezéstörténetük felmutatása oldhatja fel, ezért kell a Marx és Engels munkásságát pozitíve tárgyaló fejezeteket[1] utótörténetük elemzésével kiegészítenünk. Munkásságuk hangsúlyai ebben az utótörténetben eltolódtak, eltorzultak. Ebben a fent jelzett történelmi folyamatok mellett olyan okok is közrejátszottak, hogy egyes műveik, kéziratuk sokáig kiadatlanok maradtak stb. Az alapvetőek természetesen e torzulások társadalmi motívumai, azaz a II. Internacionálé szakaszában az elfilozófiátlanodás, illetve a vulgármaterializmus előretörése, a közvetlen politikai tudat monopolhelyzete, amelynek következtében a marxi szellemmel ellentétben nem az egész történelemfelfogásának alapján politizáltak, hanem ellenkezőleg, az egész történelmet átpolitizálták.

Engels könyvének sajátos odisszeája már Engels életében megkezdődött, tulajdonképpen a mű megjelenésétől datálódik. Aktuális vitairat jellegét már fejtegettük, kimutattuk, hogy a polgári család és a magántulajdon előtörténetének felmutatása milyen fontos fegyver volt az ideológiai harcban.[2] Ezt mutatja egyes részeinek felhasználása, előzetes publikálása, az első kiadás propagandaanyagként való felhasználása a Reichstag-választásokon stb., vagyis az a mód, ahogyan Engels műve beépült a szociáldemokrata párt mindennapi harcaiba. Később ez a közvetlen aktualitása csökkent ugyan, közvetett formákban való felhasználása viszont mind jobban erősödött, s a könyv diadalútja, számtalan kiadása, fordítása arról tanúskodott már Engels életében, hogy széles tömegek olvasmányává, a marxista iskolázottság ábécéjévé vált. Ugyanez tapasztalható a teoretikusok körében is, Bebel, Kautsky, Lafargue, Cunow és sokan mások, akik munkásságuk jelentékeny részét őstörténeti kutatásoknak szentelték, Engels művét alapvetőnek tekintették és ekként idézték.

Bebel „A nő és a szocializmus" c. műve kínálkozik a legmegfelelőbb példának. Témája, műfaja számos tekintetben egybevág Engelsével, a női emancipáció és a munkásosztály felszabadulása történelmi összefonódottságának gondolatával indul, azaz a munkásmozgalom egyik legaktuálisabb problémáját dolgozza fel, annak jegyében nyúl vissza az őstörténet kérdéseihez, vázol fel széles körű történelmi tablót, halmoz fel statisztikákat, szociológiai felméréseket, bocsátkozik általános filozófiai jellegű eszmefuttatásokba, népszerű feldolgozásban adja közre az összegyűjtött anyagot stb. Nem véletlen tehát, hogy Bebel könyve szintén sok kiadást ért meg, igen nagy példányszámokban, s Európa szinte minden nyelvére lefordították. E munka a maga idejében a marxizmus alapjaival való megismerkedés csaknem „kötelező olvasmánya" volt, s szerzője Engelstől kölcsönözte tudományos apparátusának nagy részét. A leegyszerűsítés Engels művének felhasználásában a legapróbb részletekben is kideríthető, elegendő azonban, ha annak csak fő vonulataira utalunk: egyfelől arra, hogy az őstársadalom problematikája a családi-rokonsági viszonyokra szűkült le, másfelől az őskommunizmusnak arra a túlfeszített, statikus egyenlőségi modelljére, amely a fenti szempontnak megfelelően a matriarchátussal azonosult, míg a vele élesen szembeállított patriarchátus végérvényesen a magántulajdonhoz kötődött. Bebel könyvében tehát már csírájában megta-

[1] Lásd Ágh Attila: „Az őstörténet aktualitása", Kossuth 1973.
[2] Vö. Id. mű, 232. skk. old.

lálhatók a későbbi „őskommunizmus" elmélet összes fontosabb jegyei, akárcsak a kommunizmusnak az őstársadalom visszatéréseként való felfogása, ami teljesen megfelel a kommunizmus naiv, leegyszerűsített, közvetlen elérhetőségében, naturálgazdálkodó alapegységeiben stb. ábrázolt képének.

Bebel munkája 1878-ban jelent meg, s a gyors egymásutánban következő újabb kiadásokban részleges átdolgozások történtek, köztük a leglényegesebb Engels munkájának felhasználása. Bebel művének újrakiadásai a másodiktól (1883) a hetedikig (1890) alig tartalmaznak bővítést. Jelentős bővítés csak az 1891-es, kilencedik kiadásban van, ahol Bebel már Morgan frissen megjelent német kiadását idézi. Alapvető átdolgozásra 1895-ben, a huszonötödik kiadásban kerül sor, itt „illeszkedik" be teljesen és véglegesen az Engels-könyv negyedik kiadása Bebel munkájába. Az ötvenedik kiadás, amely még Bebel életében, de már Rjazanov közreműködésével készült (1909), e vonatkozásban már nem tartalmaz lényeges átalakítást. Engels művének felhasználása ugyanakkor azt is jelenti, hogy Bebel beleveti magát az Engels, Morgan, Bachofen és Darwin elméleti öröksége körül folyó vitába, védelmezi koncepciójukat, visszautasítja azt a vádat, hogy Engels kritikátlanul átvette Morgant stb. (A. Bebel: „A nő és a szocializmus", Bp. 1957, IX—X). Engels és Morgan anyagának felhasználására természetszerűleg könyve első részének — „A nő a múltban" — első két fejezetében — „A nő helyzete az őstársadalomban", ill. „Harc az anyajog és az apajog között" — kerül sor, itt található az őskommunizmus—matriarchátus elv kifejtése is (uo. 28), míg a szocializmusra—kommunizmusra vonatkozó fejtegetéseit könyve zárófejezetei tartalmazzák.

A II. Internacionálé teoretikusai közül jelentős még Lafargue őstörténeti munkássága. Paul Lafargue élénk levelezést folytatott Engelsszel az „Eredet" megírásának, kibővítésének problémáiról, s maga is publikált részletkérdéseket érintő tanulmányokat, amelyekben felhasználja Engels műve első kiadását. (Le matriarcat; „Nouvelle Revue", 1886/39, németül „Das Mutterrecht" címen még ugyanabban az évben megjelent a „Neue Zeit"-ban, ugyanitt jelent meg egy évvel később, 1887-ben „Hochzeits-Lieder und Bräuche" c. cikke stb.) Lafargue őstörténeti munkássága nem túlságosan jelentős, tendenciájában a divatos problémákra irányuló; Engels műve negyedik kiadásában nem vesz tudomást róla.

Engels műve ugyanakkor nagy ideológiai jelentősége révén a munkásmozgalom ellenfelei támadásának céltáblájává is vált. Műve első kiadásának megjelenése a polgári sajtó rohamát váltotta ki, s az első recenziókban már megjelent a vád, hogy könyve nem egyéb, mint „Morgan rezüméje" (Heidmann a „Justice" c. lap 1884. november 8-i számában fogalmazza meg ezt a vádat először). Munkájának tudományos rangját, szaktudományos kompetenciáját akarták tehát elvitatni, s ennek fő formája az volt, hogy művét kompilációnak, Morgan elmélete egyszerű átvételének minősítették, míg magát Morgant is a nyolcvanas évektől kezdve mindjobban elavultnak bélyegezték. A front másik oldalán azonban sajnálatos módon nem Engels önállóságának felmutatása és Morgan valódi szaktudományos kritikája kezdődött meg, hanem Engels abszolutizálása Morgan fetisizálásával párosult.

A múlt század végétől mindenesetre megindul a polgári etnológia támadása Morgan ellen, antievolucionista irányzatok kerekednek felül, s Morgan túláltalánosított voltában is igen értékes fejlődésmodelljét elvetik. A polgári etnológiában Morgan válik a fő bűnbakká, nem utolsósorban azért, mert elmélete a tudományos szocializmussal való kapcsolatban „kompromittáló-

dott". Morgan és Engels neve tehát mindkét fél számára elválaszthatatlanul egybekapcsolódik: a polgári szaktudomány a fő tüzet Morganra irányítja, s Engelst csak mellékesen, mint Morgan-epigont említi, a marxista filozófia és szaktudomány pedig Engels védelmében Morgant szinte tévedhetetlenné, amolyan marxista „kisklasszikussá" változtatja. Ám a század elején a marxisták frontján hasadás következik be, s a revizionizmus előretörésével a szociáldemokrácia teoretikusai — mint Kautsky, Cunow és mások — ebben a kérdésben is szakítanak marxista múltjukkal, s nyíltan szembefordulnak Engelsszel, az őstársadalomról, az államról stb. kialakított koncepciójával.[3]

Tanulmányunkban a polgári tudomány Morgan- és Engels-kritikájára nem kívánunk kitérni. Megjegyeznénk, hogy a harc fő frontja a húszas—harmincas években a marxizmus és a bécsi kultúrtörténeti iskola, a negyvenes évektől kezdve pedig a marxizmus és az angolszász kultúrantropológia között húzódott e kérdésben. Ez utóbbi irányzat Morgan elleni támadásainak igen jó feldolgozása és bírálata J. Averkieva „Szovremennije tendencii v razvityii etnografii SzSA" c. tanulmánya a „Szovremennaja amerikanszkaja etnografia" c. kötetben (M. 1963). A bécsi iskola Engels-kritikájából felvillanthatunk néhány szemelvényt: Koppers „Die Anfänge des menschlichen Gesellschaftslebens im Spiegel der neuen Völkerkunde" c. művében (Bécs, 1921) dilettantizmussal és a tudomány kompromittálásával vádolta meg Engelst. (13, 39.) Engelst Morgan iskolája kapcsán említi, melynek három fő tézise, hogy 1. a magántulajdon késői termék, előtte kommunisztikus állapotok, 2. a fejlődés a matriarchátustól a patriarchátus felé tart, 3. az „őskommunista állam" prioritást élvez a családdal szemben. Ezeket a téziseket használta fel a tudományos szocializmus (uo. 11—12), a tények azonban teljesen cáfolják Morgan—Engels evolucionista-szocialista tanítását az őstársadalomról (18.) Hasonló álláspont rajzolódik ki Schmidt és Koppers „Gesellschaft und Wirtschaft der Völker" c. művéből (387), ill. iskolájuk más munkáiból, vagy éppen N. Haruzin recenziójából. („Etnograficseszkoe obozrenyie", 1894. kn. XXI, vip. 2.) A polgári tudomány tehát az ősmonogámia és az ősmagántulajdon barikádja mögé vonult vissza, miután az októberi forradalom végképp megmutatta, hogy a Morgan-féle radikális demokratizmus evolucionizmusa milyen „veszélyes" elméletekkel kapcsolódhat össze.

Ha tehát a marxista őstörténeti gondolkodás Marx és Engels halála utáni első szakaszát összefoglalóan kívánjuk jellemezni, arra a kettősségre kell rámutatnunk, hogy az őstörténet felfokozott aktualitása jegyében, Marx és Engels őstörténeti munkássága és egyáltalában, a marxizmus általános elméleti talaján a II. Internacionálé marxistái egyfelől a legfejlettebb őstörténet-elmélet alapján álltak, s ennyiben potenciálisan és részben aktuálisan is, fölényben voltak mindenféle polgári őstörténet-koncepcióval szemben, másfelől nem voltak képesek teljességében és adekvátan elsajátítani Marx és Engels hatalmas szellemi örökségét, hanem mindinkább vulgarizálták és a korabeli pozitivista evolucionizmus irányában eltorzították. Morgan abszolutizálása már ebben az időszakban megtörtént. 1891-ben jelenik meg „Az ősi társadalom"

[3] Elsősorban Kautsky „Die Materialistische Geschichtsauffassung" c. munkájára (B. I—II, Berlin 1927—1929), valamint H. Cunow „Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie" c. könyvére (B. I—II, Berlin 1921) és „Die ökonomische Grundlagen der Mutterherrschaft" („Neue Zeit", 1897—1898) és „Urkommunizmus?" („Neue Zeit", 1922) c. tanulmányaira gondolunk itt. Engels-kritikájukra az előszó kapcsán még visszatérünk.

német kiadása — az egyik fordító Kautsky —, jó indiánját, primitív állampolgárát a *jó ősközösség* szellemében értelmezték tovább, ahogy ez Kautsky „A szocializmus előfutárai" (1895) c. művéből, a modern kommunizmus vulgarizált őskereséséből is kitűnik.

Az imperializmus kibontakozásával és mélyülő válságával a szociáldemokrácia a reformizmus és revizionizmus felé haladva érzékenyen reagált a polgári tudományban beállt változásra, nevezetesen az őstörténet polgári aktualitásának megszűnésére, a polgári optimizmus szellemében fogant pozitivista evolucionizmus felbomlására. A polgári tudományban az antievolucionista irányzatok, a kultúrkörök elmélete, a funkcionalizmus vagy a kultúrantropológia váltak hangadókká, amelyek megtagadták a polgári historizmus haladó hagyományait és a múlt századi evolucionizmus valóságos korlátozottságának jogosult kritikáját a fejlődés eszméjének diszkreditálására használták fel. A polgári haladáselméletek csődjében nem nehéz felismerni a modern polgár rettegését a munkásmozgalom erősödésétől, amely Október után eléri a tetőpontját és világos választóvonalat húz a forradalmi és forradalomellenes erők között a szociáldemokrácia soraiban is. Ennek az elhatárolódásnak a következménye a II. Internacionálé két „őstörténeti szakértőjének", Kautskynak és Cunownak látványos fordulata is a morgani elkötelezettségtől a társadalmi felfogásában nyíltan reakciós bécsi kultúrtörténeti iskolához, az „őskommunizmustól", az ősi kommunizmus elleni rágalomhadjárathoz. De az ellentétes póluson is megszerveződtek a társadalmi és tudományos erők, a század utolsó éveitől kezdve — ha csupán alapjaiban is, s nem teljes szélességében — Marx és Engels őstörténet-elmélete adekvát formában újjászületik Lenin munkásságában, mégpedig az orosz kérdésre vonatkozó tanulmányaik vonalához, az abban foglalt aktualitáshoz közvetlenül kapcsolódva.

b) MARX ÉS ENGELS ŐSTÖRTÉNETI KONCEPCIÓJA AZ OROSZ MUNKÁSMOZGALOMBAN

Marx és Engels — amint láttuk — munkásságuk utolsó évtizedeiben behatóan foglalkoztak az orosz fejlődéssel, s közvetlen kapcsolatban álltak az oroszországi baloldali értelmiség számos képviselőjével. Csak igen szerteágazó elemzés tudná kimutatni Oroszországgal foglalkozó írásaiknak az orosz értelmiségre gyakorolt hatását és a narodnyik ideológia leleplezésében betöltött szerepét. Mindenesetre az őstörténet aktualitását a legélesebben felvető faluközösség-problematikában közvetlenül kapcsolódik hozzájuk az első jelentős orosz marxista teoretikus, Plehanov,[4] aki Engelsszel levelezett is a kilencvenes években, de mindenekelőtt Lenin. Jellegzetes, hogy Marx és Engels munkásságában az orosz fejlődés kérdése már jelzi a nemzetközi munkásmozgalom súlypontjának áttevődését és új szakaszának kezdetét, s hogy a fordulat végrehajtója, Lenin nemcsak általában folytatója a marxi filozófiai örökségnek, hanem az orosz fejlődés tanulmányozásában konkrétan is ott folytatja, ahol ők abbahagyták, azaz az obscsina felbomlásánál és az orosz fejlődésnek végérvényesen a kapitalista útra lépésénél.

[4] Plehanov „Izbrannije filoszofszkije proizvegyenyija", t. 1, M. 1956, 246, valamint „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez", Bp. 1950, 265. és „Adalékok a materializmus történetéhez", Bp. 1951, 166—170. stb.

Lenin közismerten nem foglalkozott speciálisan az őstörténet kérdéseivel. Számos utalása mégis azt mutatja, hogy tisztában volt a kérdés nagy elméleti és ideológiai jelentőségével, s gyakorta élt műveiben az őstársadalomnak az osztálytársadalommal szembeni kontraszthatásában adott lehetőségekkel. Szorosan kapcsolódott Engels kutatásaihoz, mindenekelőtt az „Eredet" c. munkájához. Ennek gondos tanulmányozását mutatja már Lenin korai műve, a „Népbarátok", amelyben a „gyermektermelés" témájában határozottan védelmezi Engelst kritikusai ellen.[5] Jelentékenyen támaszkodik Engels őstörténet-elméletére olyan alapvető fontosságú műveiben, mint pl. az „Állam és forradalom",[6] ill. „Az államról",[7] s fontos megjegyzéseket tesz az őstársadalom fejlődésére, igen pontosan elkülönítve az ember majomszerű, közvetlen elődjének, ősemberi fejlődésének és a „kész" ember nemzetségi társadalmának szakaszát, és levelezése is tartalmaz értékes megállapításokat e fejlődés dinamikájáról, az állatok ún. zoológiai individualizmusának leküzdéséről az emberréválásban.[8] Engels kutatásai széles körben befolyásolták a többi marxista teoretikus munkásságát is, s Lenin kapcsolódik nemcsak Plehanov, hanem Kovalevszkij, Ziber, Bogdanov elméleteinek pozitív vonatkozásaihoz is.[9]

Engels munkásságának, s különösen az „Eredet" c. művének hatástörténete az orosz munkásmozgalomban azonban kezdettől fogva nem mentes a vulgarizációktól sem. Szembeszökő példája ennek Sztálin „Anarchizmus vagy szocializmus?" c. műve (1906—1907). Sztálin bőségesen idézi Engelst, s még korántsem sújtja a „megérdemelt" kritikával, ellenkezőleg, a legnagyobb tekintélyként idézi az őstársadalom kérdéseiben. Munkájában azonban Engels elméletének súlyos félreértése lényeges eltorzításával párosul. Egyfelől ugyanis az őskommunizmust, a matriarchátust és a patriarchátust mint egymást követő három szakaszt mutatja be, márpedig köztudott, hogy az „őskommunizmus" Engelsnél egybeesik a matriarchátussal, sőt egyáltalában a nemzetségi társadalommal. Másfelől Sztálin ezt az őskommunizmust már későbbi, klasszikusan dogmatikus formációelmélete szellemében értelmezi, mint ahogy nem véletlenül, már itt felbukkan a rabszolgatartó társadalom elmélete is. A későbbi

[5] „Lenin Összes Művei" (LÖM) 1, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1963, 134., 136—137., 140. stb.

[6] Engelsre hivatkozva írja: „a dorongot ragadó majomhorda, vagy pedig az ősemberek vagy a nemzetségi társadalomban egyesült emberek primitív szervezetéről" (LÖM 33. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1965, 9—10.). E művében bőségesen felhasználja Engel anyagát az állam keletkezéséről és elhalásáról.

[7] Az „Államról" c. művében a marxizmus alapvető művének minősíti Engels munkáját (LVM III., Bp. 1967, 97), s részletesen kifejti az őstársadalomra vonatkozó elméletét. (Uo. 98, 101.)

[8] Lenin 1913 novemberében Gorkijnak írott leveléről van szó, amelyben szó esik az őshordáról és az ősi kommunáról is. („Polnoe szobranyie szocsinyenyij" t. 48, 230—232.) Utalást találunk még nála a nemzetségi társadalomra Bogdanov könyve kapcsán (LÖM 4, 34, 36), valamint a vadember vallására (LÖM 12, 133), bírálja Cunowot és tesz egy félmondatos utalást a matriarchátusra (LÖM 17, 267—268), ill. másutt kitér az ősközösségre. („Szocs.", t. 25, 266—267.) Lenin ismerte Ziber, Kovalevszkij stb. munkásságát is, pl. az utóbbinak „Pervobitnoe pravo" (Moszkva 1886) c. művét. Lenin őstörténeti vonatkozású munkásságával kapcsolatos feldolgozás igen ritka, ilyen például P. Boriszkovszkij „Lenin i problemi zakonomernosztyej razvityija pervobitnovo obscsesztva" („Vesztnyik LGU", 1960/8) c. cikke, amelyben a szerző megemlékezik Engels sztálini kritikájáról, s főleg azt a vonalat domborítja ki, hogyan védte meg Lenin Engelst e vonatkozásban Mihajlovszkij kritikájával szemben.

[9] Ziber és Kovalevszkij munkásságának értékelésével kapcsolatban lásd Koszven „Matriarchátus" (Bp. 1950) c. munkáját (224—265).

dogmatizálás szálai tehát igen messzire vezetnek vissza, s a későbbi konstrukciók előképei Sztálinnál — legalábbis a formációelmélet kérdéseiben — egyértelműen kimutathatók már a század elején.[10]

Engels könyvének szerteágazó, tömeges hatását Oroszországban mi sem mutatja jobban, mint kiadástörténete. Vera Zaszulics már 1884-ben tervbe vette az első kiadás fordítását, az első orosz kiadás mégiscsak a mű negyedik kiadása után és alapján készült el 1894-ben. Igaz viszont, hogy még ugyanabban az évben, majd egy év múltán újabb és újabb kiadás követte; 1904-ig hat, 1906-ig nyolc kiadást ért meg a mű, bár a cári cenzúra miatt jócskán megkurtítva jelenhetett meg. Teljes terjedelmében csak 1907-ben kerülhetett kiadásra. Ezek az adatok is jelzik az óriási érdeklődést az orosz munkásmozgalom és baloldali értelmiség köreiben Engels műve iránt, amely sehol — Németországot kivéve — nem ért meg annyi kiadást és ilyen tekintélyes példányszámot. A fordítások ugyan hagytak kívánnivalót maguk után; Lenin például mindenütt saját fordításában idézi Engels e munkáját. E kiadások nyomán indult meg a vita Oroszországban Engels körül, s a polgári részről érkező támadásokat Plehanov, Lenin és mások a legnagyobb eréllyel utasították vissza.

c) MARX ÉS ENGELS ŐSTÖRTÉNETI ÖRÖKSÉGE A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI SZOVJET TUDOMÁNYBAN

A marxizmus klasszikusai őstörténeti örökségének marxizmustörténeti sorsát vizsgálva tudatában vagyunk annak, hogy ezt egyfelől a marxista történeti tudományok, s maguk az őstörténeti tudományok fejlődése szélesebb áttekintésébe kellene beleágyazni, másfelől a polgári tudományok, a polgári őstörténet-felfogás és ideologikus mozgatórugói változása kontrasztjában, s e két vonal polemikus kölcsönhatása formájában kellene ábrázolni. Az első világháború utáni időszaktól a máig terjedő félévszázad ilyen áttekintése azonban maga is monografikus erőfeszítéseket követelne, ezért be kell érnünk azzal, hogy csupán jelezve a fejlődés polgári vonalát a marxizmustörténeti elemzésben — amennyire csak lehetséges —, Marx és Engels őstörténet-elméletének *közvetlen* utótörténetére korlátozzuk további fejtegetéseinket. A kifejtésnek ebből a leszűkítéséből adódó esetleges hamis látszatok elkerülése végett már elöljáróban le kell szögeznünk, hogy a marxizmustörténet ezen aspektusának alább felvázolt kanyargós útja mit sem változtat a marxista őstörténet-elmélet hegemóniáján; kilengései és torzulásai egyben a marxi forradalmi jelentőségű őstörténet-koncepció bázisán maradnak. Az elsajátítás nem-adekvát mozzanatai ugyanakkor utalnak az adaptáció nem-automatikus voltára, s egyben bizonyos téves interpretációk folytonosságára és sajnálatos „aktualitására" is.

A marxista őstörténet-elmélet és a polgári tudományosság viszonya az általunk itt kijelölt három történelmi szakasz szerint tagolódik. A múlt század végén a polgári tudományosság közvetlenül érintkezett a marxista elmélettel,

[10] „Elérkezett az az idő, amikor az őskommunizmust felváltotta a matriarchátus — az emberek ebben az időben főleg kezdetleges földművelés útján elégítették ki szükségleteiket. A matriarchátust aztán felváltotta a patriarchátus, amikor az emberek főleg állattenyésztéssel tartották fenn létüket. A patriarchátust a rabszolgatartó rendszer váltotta fel . . ." (Sztálin: „Anarchizmus vagy szocializmus?", Bp. 1949, 21.)

kölcsönhatásuk közeli volt, a marxista elmélet elismerése együtt járt polgári körökben kifejtett hatásával is, ill. maga is közvetlenül táplálkozhatott a polgári szaktudományok forrásaiból. A század első felében polgári részről ez az érdeklődés jócskán lecsökkent, olyannyira elavultnak minősítették a marxista őstörténetet, hogy még bíráló tudomásulvétele is derogált egy „igazi" szaktudósnak. Ugyanakkor a marxista tudományosság is elszakadt a polgári őstörténet-felfogás bizonyos új eredményeitől, s ezen kölcsönös eltávolodás és kiélezett kontrakritika megfelelt a két társadalmi rendszer közötti általános feszült viszonynak.

A polgári tudományban a két világháború között konzervatív irányzatok kerekedtek felül és — az egyébként eleve összefoglaló diszciplínák, mint a kulturális vagy a szociális antropológia keretein belül — nagymértékben előrehaladt a szaktudományok elkülönülése és szembekerülése. A múlt századi pozitivista evolucionizmus felbomlása egyúttal a néprajzcentrikus őstörténet korszakának elmúlása is volt, és a továbbiakban mindhárom fő őstörténeti tudomány a maga útján haladt. Századunk első felének nagy átfogó őstörténeti áttekintéseit már ősrégészek írják, s most a régészet bonyolódik bele saját ellentmondásaiba, a végeláthatatlan diffúziókba.

A múlt századi régészet fejletlensége éppenséggel azzal is kapcsolatos, hogy a történelem tárgyi emlékei alig őrződnek meg, ill. nehezen hozzáférhetők. Az észak-európai régészet azért is válhatott a múlt század közepére a világ ősrégészetének tanítómesterévé, mivel itt viszonylag nagyobb mennyiségű kő-, csont-, és fémtárgy maradt fenn, és ezek olyan szerencsésen gyűltek össze, hogy rétegződésüket, és ennek megfelelően történeti korszakolásukat a régészek hamar megkezdhették. A tárgyrendszerek azonban még a leggazdagabb lelőhelyen sem adnak teljes képet egy társadalom életéről. A XIX. század régésze előtt különben sem egyetlen telephelyről gondos ásatás révén összegyűjtött anyag volt, hanem ritkaságkamrák és a nemzeti őstörténet megalapozását szolgáló múzeumok heterogén hozadéka, amelyből legfeljebb a tárgyak anyaga, megmunkálási módjának mikéntje alapján lehetett alosztályokat, ill. azokból fejlődési periódusokat elkülöníteni. De mikor a rendszeres és tervszerű ásatások révén hatalmas anyag gyűlt fel, még inkább előtérbe kerültek megszólaltatásának nehézségei, az önnön erejére hagyatkozó, az általános társadalmi rekonstrukciót elvileg elutasító polgári ősrégészet legfeljebb térben tudta kiteregetni óriási anyagát, s a feltételezett világméretű diffúziók útvonalait rajzolta ki.

Az ellentmondást tovább fokozta, hogy az ugyancsak bizonyos vonatkozásban leletanyaga függvényében fejlődő paleantropológia a mind nagyobb ismeretanyag birtokában, egyre jobban felfedve a „hiányzó láncszemeket", a húszas évektől kellemetlen kérdéseket kezdett feltenni a hegemónná emelkedett ősrégészetnek az állati és emberi létforma határairól (Australopithecus probléma) — az ember természettörténetének kezdete és vége vonatkozásában egyaránt. Tehát a paleantropológia is mindinkább önállósította magát, s mint humán paleontológia, biológiai szaktudománnyá emelkedve és szűkülve, egyre kevésbé kérdezett rá a csupán biológiai vonatkozásban rekonstruált ember eszközére és közösségére, ehelyett a mutációs genetika önfejlődési modelljébe zárkózott. Végül az egyetemes néprajz, saját keretei között fejlődve — amelyen belül a rokonságtörténet szolid, de korántsem centrális részdiszciplínává lett —, mindjobban az őstörténeti tudományok Hamupipőkéjévé vált. A polgári tudományok fordulata egyben a társadalmi rekonstrukció elutasítását, s így a paleoetnográfiai kutatások visszaesését is jelentette; áthidalhatat-

lan szakadékká nyilvánították a mai fejletlen társadalmak és az eredeti őstörténet különbségét.

Az egyes szaktudományok bázisáról persze történtek kísérletek a teljes áttekintésre: az emberi kultúra három egymástól elválaszthatatlan vonatkozásának — az ember szervetlen teste (tárgyi világa), szerves teste (biológiai struktúrája) és társadalmi viszonyrendszerei — szintézisére az őstörténetben. Ezek a törekvések a polgári tudományban vagy kudarcot vallottak, vagy valamilyen vonatkozásban feltétlenül összetalálkoztak a marxizmus hasonló, már korábban kinyilvánított és mélyebben végigvitt törekvésével. A marxista őstörténet-koncepciónak mindmáig elévülhetetlen érdeme, hogy az emberi-tárgyi világot kezdettől fogva az ember szerves testével és társadalmával szoros egységében, totalitásában ragadta meg, s kizárta — elvi alapállásánál fogva —, hogy a marxista orientációjú szaktudományok megrekedjenek egy-egy vonatkozás deskripciójánál. Amikor a második világháború után — de még inkább az ötvenes évek végétől —, azaz vizsgálatunk harmadik szakaszában, a gyökeresen megváltozott történelmi helyzetben, a polgári szaktudományokban új erőre kapott az evolucionista felfogás — amelyet a hatalmas felgyűlt anyag éppúgy alátámasztott, ahogyan megkövetelt —, s újrakezdődött a marxista és a polgári őstörténet párbeszéde, a polgári tudomány csodálkozva tapasztalhatta az „elavult" marxista álláspont modernségét és termékenységét. A szaktudósok meglepetve vették tudomásul, hogy részkövetkeztetéseik továbbgondolása, az általuk kivajúdott szintézis egyezik Marx vagy Engels valamelyik tételével, s mind inkább világossá vált, hogy a marxi őstörténet-felfogás máig sem betöltött programjával és a maga egyetemes igényével egyedülálló jelenség korunk tudományában. A szaktudományos igény és a materialista történetfelfogás ilyen nagy találkozása századunkban az ősrégészetben Childe, Clark stb., az ember természettudományában Pavlov, Roginszkij és sok más tudós munkássága.

Amikor a polgári szaktudományokkal való kapcsolat és konfrontáció általunk harmadikként jelzett, azaz mostani szakasza elkezdődött, a marxista ősrégészeti tudományok már teljes felkészültségben álltak készen a dialógusra. Több évtizedes fejlődés van mögöttük is, nevezetesen a marxista őstörténet „szovjet iskolája" mögött, amely elemzésünk kizárólagos tárgya a továbbiakban, mivel a marxista tudományosság derékhadát alkotja.

Az októberi forradalmat követően nagy minőségi változás ment végbe: az előző szakasz fokozatos leküzdésének teoretikus alapjait tekintve a leninizmus bázisára helyezkedésben, de ezen túlmenően minőségi változás történt abban is, hogy már nem *egyes* marxista teoretikusok bizonyos ősrégészeti koncepcióiról van szó, hanem a marxista ősrégészeti kutatás nagyságrendileg is új keretek között szerveződik újjá, egy *egész ország* tudományos életének mozzanatává válva, a legkisebb részkutatásoktól a nagy teoretikus összefoglalásokig az őstörténet valamennyi területére kiterjedően. Ez a magasabb fok, a marxista őstörténet-elmélet hegemóniájának realizálása — nem csupán történetfilozófiai és történelmi alapvetéseiben, hanem az egyes részletekben is —, a szakkutatások eredményeiben való objektiválása persze nem történt meg egy csapásra. Egy évtizedbe került az előző fok közvetlen leküzdése, de ezt egy olyan termékeny évtized követte, amely megadta az alapot ahhoz, hogy a marxista őstörténet a maga egészében kibontakozhasson.

Az októberi forradalmat követő évtizedben a nemzetközi marxizmusban mélypontra jutottak az őstörténeti kutatások. Akárcsak a század elején, még

a húszas években is Kautsky és Cunow művei voltak divatban, oroszra is lefordították őket, s Engelst a „modern" tudomány nevében lekicsinyelve kritizáló munkáik nagy hatást gyakoroltak.

A marxista őstörténeti és néprajzi tudomány nem teremtődött meg a Szovjetunióban egy csapásra, ki kellett termelnie kádereit, kialakítania sajátos módszereit, s addig szükségképp át kellett esnie egy sor gyermekbetegségen. A néprajzban a forradalom előtti időszak „nagy öregjei", mint Bogoraz-Tan és mások domináltak. Ők, illetve a későbbi generációhoz tartozó, a húszas években igen befolyásos polgári etnológus, P. Preobrazsenszkij közvetítették az akkoriban Európában legfontosabbnak számító, nyíltan antimarxista és antievolucionista bécsi kultúrtörténeti iskola hatását. Komoly szerepet játszott a szovjethatalom első évtizedében ebben a vonatkozásban is Bogdanov elmélete. Egyszóval a húszas éveket az jellemezte, hogy Engels őstörténészi rangját csaknem kizárólag a filozófusok akceptálták a szovjet tudományos életben, szaktudományos körökben az Engelsszel nyíltan vagy burkoltan szembenálló irányzatok és elméletek voltak előtérben. Így vált Engels neve programmá a marxista etnográfia megteremtésének a húszas évek végére mind sürgetőbbé váló folyamatában.

Preobrazsenszkijnek elsősorban egyetemi oktató tevékenysége, valamint tankönyve („Kursz etnológii", Moszkva 1929), Bogdanovnak pedig Sztyepanovval közösen írt alapvető munkája, a „Kursz polityicseszkoj ekonomii" őstörténeti része gyakorolt hatást. Bogdanov műve, amelynek első kiadására már Lenin reflektált (LÖM 4, 34—36), a tízes—húszas években számos kiadást ért meg, nagy példányszámban. Revizionista torzításainak kritikája csak a harmincas években kezdődött meg igazában. Engels neve tehát szinte fel sem merül a húszas években a szaksajtóban. Még a később kiemelkedő marxista etnográfus, Sz. Tokarjev korai tanulmányai is a fenti hatásokat mutatják. (O szisztemah rodsztva u avsztralijcev; „Etnografia", 1929/1.) Igaz, hogy már a húszas években megkezdődik Engels munka-elméletének felhasználása (B. Visnyevszkij: „Proiszhozsgyenyie i drevnoszty cseloveka", M. 1926) és mintegy első fecskeként a morgani—engelsi periodizáció feldolgozása. V. Nyikolszkij a húszas években egyedülálló tanulmányában (Vazsnyejsije napravlenyija szovremennovo iszledovanyija pervobitnovo hozjajsztva; „Pod znamenyem markszizma", 1929 10—11) felismeri Morgan nagy jelentőségét, ugyanakkor józan, megfontolt szaktudományos kritikáját nyújtja. Az ősi gazdálkodás elmélettörténetét felvázolva Morgan és Engels elméletét a háromlépcsős elmélet egyik változataként tárgyalja, rámutat Morgan biologizáló tendenciájára (természetes kiválasztódás szerepe, rokonságcentrizmus), s ennek Engelsre gyakorolt hatására. Engels művét a nemzetségi társadalom felbomlása szempontjából kitűnőnek tartja, más vonatkozásokban elavultnak minősíti, mivel Engelsnek a korábbi korszakokra vonatkozólag alig volt anyaga. (147—150.) Ez a tanulmány azonban már a húszas évek végén bekövetkezett fordulat terméke, vagyis nem változtat azon a tényen, hogy a húszas években nem tört meg a hallgatás Engels körül.

A fordulat a szovjet etnográfusok 1929-es tanácskozásán zajlott le, ahol egyértelműen megfogalmazták a marxista etnográfia megteremtésének szükségességét és Engels életművének, valamint a klasszikus evolucionista etnográfiának (Morgan, Tylor) alapvető jelentőségét. A tanácskozáson, amely 1929 áprilisában Leningrádban ült össze, V. Aptekar fogalmazta meg „Marxizmus és etnológia" c. referátumában a marxista etnográfia kidolgozásának

programját. A határozat szerint alapvető feladat a marxizmus bevezetése az etnológiába, jellegzetes azonban, hogy Preobrazsenkij különvéleményt jelentett be („Etnográfia", 1929/2, 110—144, nevezetesen 117—118.). Bogoraz-Tan, a nagy tekintélyű etnográfus is megfogalmazza ezt a programot a „K voproszu o primenyenyii markszisztkovo metoda k izucsenyii etnograficseszkih javlenyij" („Etnografia", 1930/1—2) c. cikkében. Matorin, az újonnan meginduló „Szovetszkaja Etnografia" (SzE) szerkesztője a lap első számának programadó cikkében („Szovremennij etap i zadacsi szovjetszkoj etnografii" — 1931/1—2) a kultúrtörténeti iskola bírálatában Morganhoz nyúl vissza. *A húszas évek végétől tehát megkezdődött a bécsi iskola hatásának leküzdése, s a morgani és engelsi életmű újjáéledése a szovjet etnográfiában.* Természetesen ez nem elszigetelt folyamat volt, hanem a marxista történettudomány, filozófia és más társadalomtudományok — a harmincas évek közepéig tartó — általános fellendülésének része. Különös jelentőségűek voltak az etnográfia és őstörténet számára a formációelméleti viták; ezekbe közvetlenül bekapcsolódtak etnográfusok és őstörténészek is, hiszen a vita egésze az őstörténet legfontosabb kérdéseit, annak periodizálását érintette. A viták ez alkalommal igen nagy intenzitással folytak és komoly tudományos értékek kohójának bizonyultak. (A marxista tudományosság fejlődésének ez az igen pozitív időszaka komolyabb figyelmet érdemelne a marxizmustörténet részéről.) Amint azonban ezt az 1931-es Sztálin-levél és nyomában a viták gyors lezárása is jelzi, ez a nagy fellendülés a harmincas évek elejétől már a fokozódó dogmatizálódás légkörében történt. A harmincas évek közepére a tudományos fejlődés lendülete meg is torpant, s a kialakulóban levő marxista társadalomtudományok, így az etnográfia és őstörténet is, sémákba merevedtek és alapvető téziseik dogmákká súlyosodtak. A fellendülésnek és a dogmatizálódásnak ezt a kettős folyamatát szeretnénk nyomon követni a marxizmus klasszikusai őstörténeti öröksége kapcsán.

A marxista etnográfia és őstörténet megteremtésének igénye a klasszikusok elméletének felélesztését szinte kizárólag Engels „Eredet" c. művére korlátozta, kisebb részben „A munka szerepe" c. tanulmányára. Ez a korlátozás a kezdeti lépésekből fakadt, de egyúttal a marxológiai kutatások fokozatos beszűkülése miatt egyben a dogmatizálás előjátéka lett. Már a húszas években történtek törekvések Marx és Engels *egész* életművének felkutatására, kiadására és alkotó felhasználására. Rjazanov és kutatócsoportja hozzáfogott a klasszikusok életművét kiszélesítő és elmélyítő „MEGA"- és „Arhiv"-sorozatok kiadásához, az utóbbi sorozat 1. kötetében jelentek meg pl. a „Zaszulics-fogalmazványok", még 1924-ben, s történt utalás arra is, hogy a marxi kézirati hagyaték igen gazdag e vonatkozásban is. E fogalmazványok hatása kétségtelenül kimutatható a szovjet etnográfiában és őstörténetben, mégis azt kell mondanunk, hogy ez a munka ebben az időben nem jutott el addig, hogy „felfedezték" volna Marxot, az őstörténészt. A marxista etnográfia és őstörténet megteremtésének folyamata Engels-centrikus maradt, s Marx csak igen ritkán bukkant fel, epizódszereplőként.[11] Még kevésbé került arra sor, hogy életművüket egy-

[11] Marx halálának ötvenedik évfordulójára tanulmánykötetet adtak ki („Karl Marksz i problemi isztorii dokapitaliszticseszkih formacij", M—L. 1934), amelyben több tanulmány foglalkozott Marx őstörténeti koncepciójával mint rendszerrel. (P. Jefimenko: „Marksz i problemi drevnyejsevo perioda pervobitno-kommuniszticseszkovo obscseszt-va", V. Ravdonikasz: „Marksz—Engelsz i osznovnie problemi isztorii doklasszovovo obscsesztva" stb.) Marx-emlékszámot adott ki a GAIMK — Az Anyagi Kultúra Története

ségben, fejlődésében fogják fel, s őstörténeti nézeteiket egész történelem- és formációelméletük részeként vizsgálják. A harmincas évek elejétől szinte áttekinthetetlenre duzzad az Engels-irodalom, de tudománytörténeti kutatásokban egyedül Koszven jeleskedik, Morgan és Bachofen életművét, sőt a marxi—engelsi őstörténeti koncepció teljes tudománytörténeti hátterét felvázolva.[12]

Engels életműve felhasználása vizsgálatunkban az alábbi pontok körül sűrűsödik: 1. a biológiai (vér-rokonsági) és társadalmi (gazdasági) mozzanatok viszonya a társadalom korai történetében (nemzetség-közösség), 2. az őstörténet periodizációjának kérdése, 3. a matriarchátus és patriarchátus helye és szerepe az emberiség történetében, 4. az ember kialakulásának munka-hipotézise és a genetika. Ezek a problémakörök egymással szorosan összefüggnek, különösen az első három, összevonhatók, ill. egymásból kibonthatók, ezt kíséreljük meg a fenti sorrendben.

Az „Eredet" első kiadásának előszava, nevezetesen pedig az a fejtegetése, hogy az emberi társadalom életét kétféle termelés határozza meg, az embertermelés és az anyagi javak termelése, s minél fejletlenebb az utóbbi, annál uralkodóbb szerepet tölt be a társadalom életében az előbbi, mondhatni a klasszikusok egész munkássága egyik legvitatottabb helyének bizonyult marxista és nem-marxista körökben egyaránt. Az embertermelés kapcsán már

---

Állami Akadémiája — is PIDO („Problemi isztorii dokapitaliszticseszkih obscsesztv") című folyóiratának 1933. évi 3—4-es számával, amelyben szintén megjelent egy sor hasonló tanulmány. (Sz. Bikovszkij: „Karl Marksz i arheologia", E. Kricsevszkij: „Vzgljadi Marksza na doklasszovoje obscsesztvo", G. Petrov: „Karl Marksz i antropologia" stb., az utóbbiban egyenesen az a gondolat vetődik fel, hogy nem elszórt megjegyzésekről, hanem átgondolt rendszerről van szó.) A marxi őstörténeti rendszer rekonstruálásában nagy szerepet játszott A. Smidt „O razvityii vzgljadov Marksza na pervobitnoje obscsesztvo" c. tanulmánya, amely V. Ravdonikasz bevezetőjével jelent meg a GAIMK kiadványai sorozatában (XI, 5—6. füzet, L. 1931). Smidt megpróbálta Marx idevágó fejtegetéseit összegyűjteni és koncepciójának fejlődését felvázolni, a termelési-közösségi mozzanatokat emelve ki alapvetőként. Kísérlete azonban elszigetelt maradt.

[12] M. Koszven legkorábbi cikke a szaktudomány Morgan előtti fejlődését fogja át igen nagy filológiai alapossággal (Isztoria braka i szemi v isztorii nauki do szeregyini 19 veka; SzE, 1931/1—2). Morgan halálának ötvenedik évfordulójára megírja életrajzát (SzE, 1932/1), amelyet végül is monográfiává dolgoz át. („L. G. Morgan—zsizny i ucsenyie", L. 1935.) Általános álláspontjának megfelelően azonban fenti rangos műveiben Morgant jelentősen túlértékeli, ennek, valamint az anyajogú nemzetség, a matriarchátus abszolutizálásának tulajdonképpen ő az elindítója. Kezdetben ezért sokan támadták, Zolotarjev recenziója például azt emeli ki, hogy Koszven nem fejti ki, mennyire elégtelenül tárgyalta Morgan a termelési viszonyokat (SzE, 1934/4), még élesebben bírálja Koszvent V. Nyikolszkij, rámutatva Morgan polgári korlátozottságára és arra, hogy Koszvennél ellentmondás van Morgan „materializmusa", forradalmisága és jellegzetes amerikai liberális polgárként való bemutatása között. (PZM, 1934/3, 181.) — Más szerzők Morganról írott munkái sokkal kisebb jelentőségűek. Emlékcikket írt Morgan halálának ötvenedik évfordulójára Kricsevszkij, aki kifejtette, hogy Engels igen nagyra értékelte a rokonsági rendszerek morgani elméletét, de őstörténeti periodizációját — bár az első komoly kísérletnek tartotta — nem vette át (Morgan i markszizm—leninizm; SZGAIMK, 1932/7—8). 1936-tól megkezdték a Szovjetunióban Morgan összes műveinek kiadását. (Lásd E. Blumkviszt: Izdanyie trudov L. G. Morgana; SzE, 1936/2). Bachofen életművének Koszven külön cikket szentelt (I. A. Bachofen; SzE, 1933/1), s a források vizsgálata után Engels őstörténeti munkássága tudománytörténeti szituálásának (Problema doklasszovovo obscsesztva v epohe Marksza—Engelsza; SzE, 1932/2) és az „Eredet" megírása körülményeinek, kiadásai összehasonlításának szentelte kutatásait (tanulmánya „Engels i Morgan" címen a „Voproszi isztorii doklasszovovo obscsesztva" c. kötetben, M.—L. 1936. jelent meg).

Mihajlovszkij biologizmussal és a történelmi materializmus alapelveinek megsértésével vádolta Engelst, s a század elején a kritikusok kórusában teljes hangerőből fújta ezt a szólamot Kautsky és Cunow — mint marxista őstörténeti szakértők — is.

Cunow ezt írja Engels előszaváról: „Miután Engels a primitív rokonsági nomenklatúrát nem tudta megmagyarázni ... arra kényszerült, hogy a társadalmi életet meghatározó gazdasági rend mellett új tényezőt, az *‚embertermelés' módját és rendjét*, vagy pontosabban a nemi érintkezést is figyelembe vegye ... mennyiben változott a nemzés és a szülés folyamata. Ami a fejlődés folyamán változott, nem maguk ezek a folyamatok, *hanem azok a körülmények, amelyek között végbementek* és még ma is végbemennek, éspedig a társadalmi körülmények ... és ezeket a körülményeket nem határozzák meg maradandó *természettörvények*, hanem a történelmileg adott társadalmi szervezetek, amelyek viszont a gazdasági fejlődés állásától függnek ... Ez olyan világos, legalábbis mindazok számára, akik a marxi materialista történetfelfogást megértették, hogy teljesen érthetetlennek tűnik, hogyan rendelhette Engels az *embertermelést* a gazdasági fejlődés mellé önálló fejlődési tényezőként ... Ezzel Engels teljesen szétttöri *a materialista történetfelfogás egységét* ..." („Die Marxsche ..." I. k. II, 139.) Kautsky így fogalmaz: „Vitathatatlan, hogy a házasság és család formái változnak és ez a változás az ember fejlődésében a legnagyobb jelentőségű. De Engels többet állít. A termelés két módjáról való felfogása, amely a társadalmi termelést meghatározza, *csak akkor volna jogosult, ha mindkét tényező egymástól függetlenül fejlődne.* Tárgytalanná válna, ha a család és a házasság változó formái, mint minden más változás a társadalomban, végső esetben ugyancsak a termelőerők változására volna visszavezethető. Akkor ez maradna végső soron a fejlődést egyedül meghatározó mozzanat ... Két eset lehetséges: a vérségi kapcsolatok vagy természetes kapcsolatok, a természet által már adottak és mint ilyenek *változatlanul* hatnak a társadalomra, akkor nem lehet belátni, hogyan idézhetnek elő a társadalomban változásokat. Ebben az esetben nem válhatnak a történelem hajtóerejévé. Vagy pedig ezek a természettől adott vérségi kapcsolatok a társadalomban megváltoznak és változásaikon keresztül befolyással vannak annak történetére. Akkor ismét felvetődik a kérdés, mint a családnál és a házasságnál: honnan származnak ezek a változások?" („Die Materialistische..." I. k. 843—846.) (Az idézetek Rudas László „Elmélet és gyakorlat" c. műve Bp. 1950, 20—21. és 29—30. alapján.) Ilyen megállapítások hosszú sora idézhető még Dunckertől, Kampffmeyertől az „Eredet" Dietz-féle kiadása előszavaiból, vagy Grossénak a művészet keletkezéséről, ill. a család és gazdálkodás korai formáiról írott monográfiáiból, vagy éppen L. Krzivicky lengyel antropológus és etnográfus „Hozjajsztvennij i obscsesztvennij sztroj pervobitnih narodov" (M—L. 1925) c. munkájából is.

A marxista teoretikusok körében is elhangzottak bíráló megjegyzések,[13] de

[13] Gondolunk itt pl. K. Tahtyerev munkáira. „Nauka ob obscsesztvennoj zsiznyi" (Petrográd 1919, 335) c. könyvében megjegyzi: „Engels azonban, mint mondottuk, az élet gazdasági mozgatóerejével vagy tényezőjével együtt Morgan hatása alatt genetikusakat is említ, nemcsak az élet termeléséről, hanem újratermeléséről is szólván (az ismert ‚gyermektermelés') ... Hasonló feladása a marxizmusnak Engelsnél a genetikus faktor elismerése is, amit egyáltalán nem látunk Marxnál." Egy korábbi (1908-tól 1925-ig négy kiadást megért) művében („Ocserki po isztorii pervobitnoj kulturi. Pervobitnoe obscsesztvo") megjegyzi, hogy Morgannál sok az önkényes általánosítás, ami miatt támadások érték Morgant, mégis népszerűvé vált, mert Engels úgy vélte, hogy nézetei

a lényeges mégis inkább az, hogy nem sikerült feloldani az engelsi koncepció gordiuszi csomóját, a természettörténet és társadalomtörténet dialektikus átmenetét, az átmenet konkrét tudományos realizálásának és időzítésének (rokonságelmélet) egymásbakuszálódó szálait. A szakirodalomban szinte valamennyi cikk idézi Engels fejtegetését,[14] de olyannyira eltérő értelmezésben, hogy tulajdonképpen a vita csak erről folyt, hiszen ettől függ az összes többi kérdés eldöntése is. Az egység addig tart, hogy a cikkek többsége megvédi Engelst polgári kritikusaitól, és sokan utalnak a „Német ideológia" egybehangzó fejtegetésére is, jelezve, hogy nem Engelsnek egy véletlen, téves megfogalmazá-

alátámasztják a materialista történetfelfogást. Az Engelst ökonomista pozícióból élesen bíráló Tahtyerev szerint a tudósok többsége elveti Engels nézeteit, pedig közelednek a materializmushoz; megemlíti Lippert, Ziber nevét. Az ökonomizáló vulgármaterialista álláspont tűnik ki Tahtyerev későbbi, 1924-es munkájából is („Szravnyitelnaja isztoria razvityija cselovecseszkovo obscsesztva i obscsesztvennih form", I. rész, L.), ahol kifejti, hogy Engels, Marx közeli munkatársa, nem elégedett meg a kapitalizmus elemzésével, hanem az őstársadalomról is írt, Morgan alapján, annak elméletét népszerűsítve. Művének köszönhető, hogy Morgan neve nem ment Németországban feledésbe. Engelst azonban nem elégítette ki Morgan érvelése a gondolatcsírákról, ezért vezetett vissza mindent a termelés kétféle formájára (Uo. 65—66.) — Morgan sémáját a legélesebben P. Preobrazsenszkij bírálta elvontsága miatt, kijelentve, hogy a lépcsőfokok elhatárolása nem állja a kritikát. A kiutat, azaz az etnológia kibontakozásának perspektíváját a Morgan—Taylor-féle evolucionizmus és a kultúrtörténeti iskola szintézisében látja, de az utóbbi iránti minden elfogultsága ellenére, Morgannal szembeni bírálata számos vonatkozásban reális, olyan mozzanatokat tartalmaz, amelyek később más szerzőknél is felbukkannak. („Kursz etnologii", M—L. 1929, 13., 119—128., 213.) Morgan közvetett vagy közvetlen kritikája voltaképpen végigvonul az egész anyagon, a tudomány azóta megtett fejlődése olyannyira kényszerítő erő az egyes részproblémákban. Kritikai megjegyzések elhangzanak még Morgan teljes fetisizálásának időszakában is, csak a hangsúlyok változnak a körülményektől függően. — Jefimenko, aki nagyra értékeli Morgant — jellegzetes, hogy vele együtt említi a nagy evolutív ősrégészeti rendszer szerzőjét, G. Mortillet-t is — mindamellett jogos ellenvetésekről ír periodizációja kapcsán. Hibás szerinte Morgannál a szakaszok elkülönítése és a kritériumok sem megfelelőek. („Marksz i problemi"-kötet, 96—99.) Az új anyagból és a morgani szintézisből próbál periodizációt összeállítani, a vadság alsó fokát a chelles-i horda képviseli vérrokonsági családdal, középső fokát az acheul—moustier horda, felső foka pedig a felső paleolit társadalmak. (Uo. 105—110.) Az őskommunista-anyajogú társadalom kezdetét viszont csak a mai ember színrelépésétől számítja. (Uo. 110—114.) — Ravdonikasz ugyanebben a kötetben közölt, ugyancsak alapvető fontosságú tanulmányában egyenesen túlértékeli Morgant, aki szerinte nem is evolucionista, hanem ösztönös dialektikus materialista. De Engelsnél szó sincs Morgan periodizációjának mechanikus átvételéről, bár nagyra értékelte azt materialista jellege miatt, mint annak idején Marx a régészeti (kő, bronz, vas) periodizációt. Morgannak számos hibás tétele volt, s Engels elsősorban a társadalmi struktúra fejlődése alapján periodizált, jól ismerte az etnográfiai anyagot, de a régészetit alig. (Uo. 140—144). Hasonló megnyilatkozások hosszú sorát idézhetnénk még, s további utalásaink részben tartalmaznak is még ilyen kitételeket.

[14] A bőséges Engels-irodalomban csak néhány jellegzetes anyagot említünk meg: E. Kricsevszkij, „Engelsz i voproszi razvityija szocialnoj organizacii avsztralijszkih plemjon", G. Petrov „Tyeoria Engelsza o proiszhozsgyenyii cseloveka i morfologicseszkije oszobennosztyi kosztnih osztatkov szinantropa", E. Kagarov „Gosztyepriimsztvo drevnyih germancev po Engelszu v szovremennoj burzsosznoj nauke" c. tanulmányait a PIDO c. folyóirat 1935/7—8-as, Engels halálának negyvenedik évfordulójára kiadott emlékszámában; ugyancsak egy sor érdekes tanulmány található az „Eredet" megjelenésének 50. évfordulójára kiadott, már említett kötetben is (M.—L. 1936). — Az „Eredet" újra megjelent oroszul 1923-ban, majd 1932-ben. Mindkét fordítás azonban elég gyenge színvonalú volt, ahogy ezt az Engels e munkájával foglalkozó marxológus, I. Vinnyikov megállapította (SzE, 1932/4). Vinnyikovnak köszönhető egyébként az első és a negyedik kiadás legalaposabb összevetése, „Csetvertnoe izdanyie knyigi F. Engelsza" c. tanulmánya a fent említett kötetben, 1936-ban jelent meg.

sáról van szó, hanem Marx és Engels közös, átgondolt véleményéről.[15] Az engelsi tézis „megfejtése", feloldása azonban kevéssé sikerült, a formális elismerés mögött az értelmezésekben tartalmi ellentétek húzódtak meg. Egyfelől a többség, a koncepciót szó szerint és nem lényege szerint véve, az őstörténet rokonsági modellje mellett foglalt állást, mások több-kevesebb sikerrel a lényegét igyekeztek kibontakoztatni, s megpróbáltak utat törni az őstörténetnek a létfenntartási-termelési közösségek dinamikája alapján való felfogásához, néhol egészen ökonomizáló következtetésekig jutva el.

Biologizálás és ökonomizálás mint végletek ütköztek össze az ellentétes koncepciókban, persze többnyire csupán mint tendenciák, s nem mint végigvitt, abszurdan következetes koncepciók. A korai társadalmi alakulatok teljes biologizálására kevés példa van, de azért akad (E. Kricsevszkij vagy Rudas László munkássága). Engels és Morgan fejtegetéseit a legrosszabb értelemben betű szerint véve, s a létfenntartási viszonyok megragadására irányuló törekvéseiket szinte teljesen kikapcsolva ezek a szerzők az őstársadalom fejlődését biológiai folyamatként értelmezték, amelyet a természetes kiválasztás ural. A vizsgálat középpontjába a család, a rokonsági rendszerek történetét állították mint biológiailag motivált folyamatot, melyben a házastársak körének fokozatos szűkülése vezet az exogámiának és a nemzetségnek mint az embertermelés egységének kialakulásához.[16]

Az ellenkező végletre viszont leginkább Ravdonikasz és Nyikolszkij munkássága szolgálhat példaként. Ravdonikasz mint ősrégész-őstörténész a harmincas évek formációelméleti és őstörténeti vitáinak egyik legaktívabb résztvevője, aki egymást sűrűn követő publikációiban újból és újból megkísérli az őstársadalom alapjellemzését megfogalmazni. A régészeti kiindulópont eleve az anyagi-tárgyi, a létfenntartási viszonyok elsődlegességének érvényesítésére készteti, s át- meg átfogalmazott rendszereiben igyekszik az őstörténetet gazdasági kategóriákkal megragadni, egészen az ökonomizáló szélsőségekig, ugyanakkor azokat részben rokonsági terminusokba belegyömöszölni, részben ezekkel kibékíteni. A téma kidolgozásának kezdetlegessége miatt azonban alig jut túl a munkamegosztás (nem és kor), a köztulajdon és az elosztás absztrakt,

[15] A. Zolotarjev: „Burzsuaznaja etnografia i voproszi pervobitnovo kommunyizma" (PZM, 1935/5, 229), V. Ravdonikasz: „O zakonomernosztyi razvityija doklasszovovo obscsesztva" (PIDO, 1933/9—10, 5), V. Nyikolszkij: „Pervobitno-kommunyisztyicseszkaja formacija" (a Preobrazsenszkijjel közösen kiadott „Kratkij ocserk ekonomii dokapitalisztyicseszkih formacij", M. 1933, c. kötetben, 16).

[16] E. Kricsevszkij írja a „Karl Marksz i problemi . . ." c. emlékkötetben megjelent tanulmányában, hogy az őstársadalom összes családi viszonyai nem gazdasági, hanem természeti feltételektől függnek, a pároscsalád kialakulása is a természetes kiválasztódás eredménye. Ezen az alapon az őstársadalom ökonomizálásával vádolja nemcsak Cunowot, hanem Tolsztovot és Zolotarjevet is, akik a család gazdasági alapjait vették vizsgálat alá. Kricsevszkij Engelsnek arra a megállapítására hivatkozik, hogy a nemzetség kialakulásához a házassági körök fokozatos szűkülése vezetett természetes kiválasztódás útján (232., 241., 260). A következetes biologizálásnak ez az álláspontja tűnik ki más tanulmányaiból is. A „Lenin i problema rodovovo sztroja" c. tanulmányában (PIDO, 1934/1—2) pl. a rokonság „anyagi bázisaként" a házassági-családi viszonyokat nevezi meg, s egyetértően utal Rudas László álláspontjára („Voproszi goszudarsztva i szocialfasiszti", M. 1932, magyarul az „Elmélet és gyakorlat", Bp. 1950. c. kötetben jelent meg), amely szerint az exogámia kialakulásához az öntudatlan természetes ösztön vezet (29). De sorolhatnánk még Kricsevszkij más tanulmányait is (K pjatyigyiszjatyiletyiju „Proiszhozsgyenie szemi . . ." Engelsza; PIDO, 1934/9—10., 11., valamint Morgan i markszizm—leninizm; SZGAIMK, 1932/7—8).

spekulatív kifejtésén. Sajátosan ellentmondásos helyzetét jól mutatja, hogy egyfelől a leghatározottaddan visszanyúl a marxi örökséghez („Zaszulics-fogalmazványok"), a közösségek történelmi dinamikáján alapuló periodizációhoz, s a döntő ponton átlé ve ° bűvös kört, felidézi azt is, hogy a nemzetség nem lehet ala vető társabalmi egység, mivel exogám mivolta kizárja gazdasági-létfenntartási egységként való funkcionálását; másfelől absztrakt-spekulatív gazbasygtörténeti fejtegetései is messzemenőkig „előremutatóak": az őskommunizmus politikai gazdaságtanának mint a korlátlan köztulajdonon alapuló őstermelés és abszolúte egyenlősítő őselosztás fikciójának stb. megalapozására szolgáltak. Munkásságának megítélésében mégis a rokonságcentrikus modell bírálata a jelentősebb, így ítélték meg a harmincas években is, s ahogy a fenti álláspont egyre inkább „hivatalossá" vált, úgy Ravdonikaszt mind több támadás éri, végül is a harmincas évek közepén visszavonul.[17]

A szembenálló végletek bizonyos szintézisét, s ezzel az uralkodó koncepciót, s egyben az Engels-értelmezés „szabványát" a szovjet etnográfia kimagasló egyéniségei, Tolsztov és Zolotarjev fogalmazták meg. Kizárták a szélsőséges biologizálást és ökonomizálást, s az engelsi koncepciót formailag megőrizve a rokonsági kategóriákat igyekeztek mindjobban társadalmi-gazdasági tartalommal megtölteni. A rokonsági rendszerek dominanciája révén így ellentmondásos helyzet keletkezett, az újonnan felgyűlt és rendszerezett anyagot rokonsági kategóriák — mindenekelőtt a nemzetség, matriarchátus-patriarchátus — alá vonták össze, s azokon keresztül általánosították, bár ez egy ideig még közvetlenül nem korlátozta a fejlődést, mint a rokonsági rendszerek későbbi fetisizálása, amely már arra való reakció volt, hogy a valóságos társadalmi tartalmak már szétfeszítették rokonsági burkaikat. Zolotarjev úgy értelmezi Engels előszavát, hogy az őstársadalomban a termelési viszonyok a rokonsági viszonyok *formájában* jelennek meg.[18] Ez a tartalom—forma viszony

[17] Az „O szuscsnosztyi razvityija doklasszovovo obscsesztva" c. írásában (SZGAIMK, 1932/5—6, 51) Ravdonikasz az őskommunista formációk körüli vitákhoz csatlakozva, támadja azokat, akik Engelsnél az őstársadalom leírásában idealizációt látnak. Az „O zakonomernosztyi razvityija doklasszovovo obscsesztva" c. cikkében (PIDO, 1933/9—10, 5—10) kifejtett periodizációja — 1. nemzetségelőtti, 2. matriarchátus, 3. patriarchátus, 4. faluközösség — csak utolsó fázisában lépi túl a szokványos rokonsági periodizáció kereteit, valamint abban, hogy az őstársadalom „alapvető ellentmondását" gazdasági tényezőkben, az őskommunista struktúra és az egyre szélesedő munkamegosztás ellentétében látja. Ezzel legrészletesebben az „O periodizacii isztorii doklasszovovo obscsesztva" c. tanulmányában (PIDO, 1934/7—8) foglalkozik. Alapvető, lényegi kapcsolatuk feltételezése mellett igyekszik differenciálni is a termelési, ill. családi-házassági és vérrokonsági viszonyokat, ezért bírálja Zolatarjevnek e viszonyokat tagolatlanul kezelő álláspontját, valamint N. Tokin hasonló álláspontját (lásd 29. lábj.). Azaz a rokonsági és gazdasági viszonyok azonosítása és elszakítása ellen egyaránt fellép, s teljes joggal kijelenti, hogy a gazdasági viszonyokat kell a periodizálás alapjává tenni, figyelembe véve a családi-házassági és rokonsági viszonyokat is. Programját azonban nem tudja realizálni; az itt kifejtett hatlépcsős periodizációja lényegében megismétli a fenti rokonsági rendszerűt. Így akár magára is vonatkoztathatja végkövetkeztetését, miszerint mindmáig csak Morgan és Engels anyaga áll rendelkezésre, s az új anyag általánosítása még nem történhet meg, s ezért csak Engels kész téziseihez gyártanak illusztrációkat. (Uo. 75—80.)

[18] Nézetét a legfrappánsabban a „Burzsuaznaja etnografia i voproszi pervobitnovo kommunyizma" c., már említett tanulmányában fejti ki (229). Megállapítja, hogy Morgan az őstársadalom alapvető egységét a nemzetségben fedte fel, s ezért támadja mind az ökonomizmust, mind pedig Kricsevszkijt, aki szerinte Engelst a vulgáris darwinizmus szellemében értelmezi. (Uo. 230.) Hasonló álláspontot fejtett ki N. Tokin is „Szposzob

„formálisan" megoldja a kérdést, lehetővé teszi a termelési viszonyok kifejtését a rokonságiak fedőneve alatt, viszont előfeltételezi a nemzetségnek gazdasági egységként való funkcionálását, amelyet Koszven csak az amúgy is igen ingatag ún. diszlokális házasság hipotézisével tudott megtámogatni.[19] Mindazonáltal ez a koncepció különböző formáiban kitartott az ötvenes évek közepéig, amikor a viták ezen a döntő ponton kezdődtek újra a nemzetségnek mint alapvető egységnek megkérdőjelezésével. A nemzetségcentrikus koncepció szaktudományos megalapozásához Tolsztov munkássága nyújtotta a legtöbbet. Először is a biologizáló tartalmak elutasításában, sőt annak tudománytörténeti előzményének és szaktudományos bázisának feltárásában. Tolsztov kimutatja, hogy a gyűjtögetés koncepciója feltétlenül biologizálja az őstársadalomról alkotott képet, s hogy az engelsi munka-hipotézis csak a vadászat mint alapvető létfenntartási tevékenység alapján értelmezhető. A gyűjtögetés mint passzív tevékenység szemben az aktív vadászattal csak kiegészítő lehet, és csak ez utóbbi lehet az ember állattól való differenciálódásának, eszköztevékenysége és közössége fejlődésének hajtóereje. Másodjára ezt a szempontot pozitíve is alkalmazva, Tolsztov kidolgozza az exogámia kialakulásának a létfenntartási-termelési viszonyok fejlődésén alapuló elméletét, szemben a természetes kiválasztáson alapuló morgani magyarázattal. Ezen elméletében — amely a legreálisabb marxista hipotézis mindmáig — kritikailag felhasználja a polgári etnológia eredményeit is, nevezetesen Tylor és Rivers elméletét a duális házassági rendszerek kialakulásáról.[20] Tolsztov tehát megalapozza a nemzetségcentrikus álláspontot — a marxista etnográfia és őstörténet legnagyobb vívmányaival kapcsolva össze —, bár még nem tudja feloldani annak végső ellentmondásosságát.

---

proizvodsztva doklasszovovo obscsesztva" c. írásában („Isztorik-Marksziszt", 1933/4). Formailag Nyikolszkij is képvisel egyik írásában hasonló álláspontot, ti. a családi-rokonsági viszonyokat szerepelteti termelési viszonyokként, valójában épp ellenkezőleg, a rokonsági viszonyokat ökonomizálja, alap és felépítmény jellegűeket különböztetve meg közöttük (Preobrazsenszkij: i. k. 17). Zolotarjev viszont több írásában kifejti fenti álláspontját, pl. a „Pervobitnoje obscsesztvo" c. gyűjteményes kötet (M. 1932) általa írott, „Obscsesztvennie otnosenyija dorodovoj komuni" c. fejezetében. A Morgan óta felgyülemlett új anyagból szerinte kiviláglik — jegyzi meg már e korábbi művében —, hogy Morgan alapvető hibája a család fejlődésének a házassági viszonyokra való redukálása, vagyis Morgan nem vette figyelembe, hogy ezek csupán a gazdasági viszonyok másik oldalát alkotják. Az anyag hiányosságának következtében Morgan a vérrokonságot azonosítja a rokonsággal, azaz feltételezi, hogy a rokonsági kategóriák valódi vérrokoni kapcsolatokat fejeznek ki, csupán valamivel elmaradva a házassági viszonyok fejlődése mögött. Morgannak a csoportházasság elsődlegességére vonatkozó nézetei bizonyítottabbak mint valaha, de az kitűnt, hogy helytelenül fogta fel a gazdasági és rokonsági viszonyok kettősségében rejlő egységet. Zolotarjev szerint Engels ilyen értelemben említi, hogy Morgan rendszere gazdaságilag megalapozatlan, Engelsnél viszont a csoportházasság és a pároscsalád gazdasági tartalmat is nyernek. Utal arra, hogy már Rivers megállapította, hogy a klasszifikációs rokonsági rendszer terminusai nem valóságos rokonsági viszonyokat, hanem bizonyos társadalmi kapcsolatokat fejeznek ki, konkréten egy adott személynek valamilyen társadalmi csoporthoz való tartozását. Ugyancsak Riversszel egyetértésben fogalmazza meg, hogy a vérrokonsági család morgani fokozata fiktív, a téves adatközlés eredménye. (Uo. 89—91.)

[19] M. Koszven: „Vnov otkritaja forma braka" (SZGAIMK, 1932/3—4.)

[20] A „Problemi dorodovovo obscsesztva" c. tanulmányában (SzE, 1931/3—4) Tolsztov kifejti, hogy az Engels műve megírása óta eltelt ötven év alatt rengeteg új anyag gyűlt össze, a morgani periodizációnak tehát nem részleteit, hanem alapelvét kell védelmezni. Morgant azonban még együtt említi Tylorral, mint ösztönös materialistákat. Az őstársadalom termelési viszonyait a kollektív vadászatra akarja felépíteni, s kísérletet tesz

A nemzetségcentrikus álláspont felülkerekedése természetesen együtt járt a rokonsági rendszereken alapuló periodizáció előtérbe kerülésével. A vadság és barbárság terminusai közhasználatúvá válnak, de Morgan és Engels kezdeményezéseit ezen a vonalon nem folytatják az őstörténészek. A vadság—barbárság—civilizáció periodizációja a filozófiai és történeti irodalomban kap inkább visszhangot, a szakirodalomban kevéssé, bár Nyikolszkij felhívja a figyelmet ezen terminusok eredeti és lényegi tartalmára Engelsnél, ti. a zsákmányoló és termelő társadalmak evolutív megkülönböztetésére.[21] A vadság—barbárság fokait és annak hármas morgani beosztását a szakirodalomban kezdettől fogva kritikák érik a felosztás mesterséges mivolta és egyes pontatlan kritériumai miatt. Nyíltan a felszínre bukkan tehát a periodizáció két vonala között a Morgan és Engels művében még látens ellentmondás, s a kialakuló marxista őstörténetben a periodizáció egyértelműen a nemzetségen alapul. Mondhatni, tulajdonképpen arra is korlátozódik, hiszen az általánosan elterjedt hármas tagolású modell egyetlen pozitíve meghatározott mozzanata a nemzetség, amely előtt kijelölik a nemzetségelőtti szakaszt, utána pedig a nemzetség felbomlásának periódusát. Ez az absztrakt és negatív modell a harmincas évek jellegzetes terméke, amely valamilyen formában majdnem minden szerzőnél felbukkan, bár többen rámutattak korlátozottságára.[22]

Más törekvések találhatók ugyan a nemzetségcentrikus felfogást támadó őstörténészeknél — ilyen pl. Ravdonikasz sokat bírált „szociológiai" periodizációja,[23] és Nyikolszkij is kísérletet tesz a rokonsági kereteket meghaladó

az exogámiának gazdasági alapon való levezetésére, de a nemzetséget gazdasági egység ként értelmezi. (Uo. 71—72., 83., 92—99., 102.) Az exogámia kialakulásának elméletét a legrészletesebben a „Perezsitki totemizma i dualnoj organizacii u turkmen" c. tanulmányában (PIDO, 1935/9—10) fejti ki. Hasonló kísérletet tett Zolotarjev is „Proiszhozsgyenyije ekszogamii" c. írásában (IGAIMK IX, 2—4. füz.).

[21] „Ocserki pervobitnoj kulturi" (M. 1924) számos kiadást megért munkájáról van szó. Nyilvánvalóan az ökonomizálás irányában torzítja el helyes kezdeményezését egy másik munkája, amikor pusztán a többlettermeket teszi periodizálási szemponttá: 1. nincs többlettermék, 2. véletlen többlettermék, 3. állandó többlettermék („Trudi pervoj vszeszojuznoj konfederacii isztorikov-markszisztov", II, 371). Ugyanilyen irányú ökonomizálás jelentkezik Krizsivickij „Razvityie obscsesztvennosztyi v szregye zsivotnih i cseloveka" (M. 1925) c. munkájában is.

[22] Például Ravdonikasz egyik, már idézett tanulmányában („O periodizacii . . .", 73).

[23] Ravdonikasz egyik legkorábbi, „K voproszu o szociologicseszkoj periodizacii paleolita" c. tanulmányában (IGAIMK, IX, 2. füz. L. 1931) fejti ki ezt a periodizációt. Először is összefoglalja Marx őstörténeti koncepciójával kapcsolatos nézeteit: „Marx idejében a paleolitról szóló ismeretek az ‚eredeti felhalmozás' állapotában voltak, és sem Marx, sem Engels sohasem szenteltek tartósan figyelmet ennek az éppen hogy kialakuló tudománynak . . . A közösségi-nemzetségi formáció problémája Marx számára bizonyos mértékig praktikus politikai probléma volt . . . Erről az álláspontról a nemzetiségelőtti társadalom őt nem érdekelte, bár a társadalmi fejlődés e legkorábbi fázisának meglétét semmiképpen sem tagadta, s nem gondolta, hogy az emberi történelem csak a nemzetséggel kezdődik . . . Tehát a vadászat és a halászat bázisán álló társadalmakat — és ide tartozik az egész paleolit korszak — Marx nem tagadta, de a valóságos fejlődésen kívülinek tartotta, más szóval a közösségi-nemzetségi fejlődés határain kívülesőnek (hiszen Marx sem tagadhatott minden fejlődést az ilyen társadalmakban). Ezen a kijelentésén egyértelműen átvilággik az a gondolat, hogy a közösségi-nemzetségi társadalmat megelőzte valamilyen, a legnagyobb mértékig stabil, majdnem mozdulatlan (a valóságos fejlődés hiánya) társadalom, nem a földművelés és állattenyésztés, hanem a vadászat és halászat bázisán. Ezzel a társadalommal Marxnak nem volt lehetősége behatóbban foglalkozni, s hiábavaló lenne munkáiban keresni — még olyan mértékben is, mint a közösségi-nemzetségi formációról — az erről szóló fejtegetéseket." (Uo. 19—20.) Jefimenko ugyan később a „Karl Marksz i problemi" c. kötetben joggal bírálja Marxra vonatkozó állás-

korszakolásra —, de a rokonsági alapon való periodizálás evidenciája egyrészt őket is fogva tartja, másrészt az azon túlmutató mozzanatok nem eléggé meggyőzően kimunkáltak rendszerükben. Valóban előremutató viszont az a törekvésük, hogy a nemzetséget a neolitra datálják, s ezzel a vadságot — az ausztrálok és más jelenlegi primitívek alapján — nemzetség előtti fázisnak értelmezzék. Ezzel a nemzetség és az exogámia keletkezése elvált és egy egész korszakra eltávolodott egymástól, s lehetségessé vált a barbár termelő közösségeknek nemzetségi közösségként való értelmezése.[24] A szaktudományban azonban a nemzetség és az exogámia kialakulása összekapcsolódásának álláspontja vált uralkodóvá, mégpedig elsősorban az ősrégészek — közülük is főleg P. Jefimenko — erőfeszítései révén, akik az újonnan feltárt felsőpaleolit vadászközösségeket nemzetségként értelmezték.[25] Így az exogámia és a nemzetség kialakulása lényegében egybeesett az antropogenezis lezárulásával és a homo sapiens színre lépésével, a nemzetség előtti fázis tehát az ősemberek hordáján keresztül konkretizálódott.

Az őstörténet — mint a kész ember történelme — ezzel a nemzetség történetével azonosult, s ebbe illeszkedtek bele a többi alapvető rokonsági terminusok, mindenekelőtt a matriarchátus és patriarchátus.[26] E folyamatnak ugyan-

---

pontját (103), Ravdonikasznak a közösségi-nemzetségi formációra vonatkozó, a fenti cikkben kifejtett elmélete mégis igen értékes. Ez az elmélet az ázsiai termelési módról folytatott viták visszhangja. Ravdonikasz megpróbálja a faluközösséget is beépíteni rendszerébe, a „Zaszulics-fogalmazványok"-nak megfelelően, mint az elsődleges alakulat utolsó fokát. De a viták lezárásával Ravdonikasz is módosítani kényszerül álláspontját: a „Karl Marksz i problemi" c. kötetben közölt tanulmányában maga is az „ázsiai" termelési mód pótlékát nyújtja. Szerinte két út vezet az osztálytársadalomba, a rabszolgatartásé a faluközösség felbomlásával és a feudalizmusé, annak konzerválásával; az utóbbi indokolja az ún. keleti feudalizmust, ill. az obscsina, Mark stb. problematikát is.

[24] A nemzetségnek a neolitra datálása kitűnt már Ravdonikasznak az előző jegyzetben idézett 1931-es tanulmányából (32—33). Ez volt a harmincas évek elején az elterjedtebb álláspont. Ezt képviselte akkor Jefimenko is, s a paleolitról szóló monográfiájának első kiadása („Dorodoveje obscsesztvo", M.—L. 1934) címében is jelzi ezt, második kiadása azonban már a felső paleolit kezdetére teszi a nemzetség kialakulását, s a könyv címe is tükrözi ezt a változást („Pervobitnoe obscsesztvo", L. 1938). Kricsevszkij viszont kezdettől fogva élesen szembenáll ezzel az állásponttal („Karl Marksz i problemi" c. kötetben megjelent tanulmányában, 262—263). Morgan és Engels is feltételeztek nemzetségelőtti társadalmakat (ausztrálok, polinézek), ha azok konkrét interpretációjában némileg tévesen is. A továbbiakban éppen a Morgan és Engels által a legkevésbé ismert, legfejletlenebb népek anyaga vált az ellenük irányuló támadások kiindulópontjává. O. Peschel már 1874-ben kiadott „Völkerkundé"-jában ausztrál anyagon támadja Morgan rokonsági rendszerét, rá hivatkozik Kautsky is, 1882-es, Engels által megbírált cikkében. Cunow is csatlakozik az Engels-kritika „ausztrál" vonalához „Die Verwandschaft-Organisation der Australneger" c., 1894-es írásában. Ezért foglalkozik számos szovjet etnográfus is behatóan az ausztrál anyaggal, láttuk pl. Zolotarjev és Kricsevszkij idevágó cikkeit, sőt külön tanulmányt szentelt a kérdésnek I. Vinnyikov is (Nyekotorije voproszi szocialnoj organizacii avsztralijcev; SzE, 1934/4).

[25] Lásd az előző jegyzetben idézett 1938-as munkáját (307—350).

[26] Ezeket a fogalmakat — mint már említettük — igyekeztek valamennyien konkrét történelmi és gazdasági anyaggal megtölteni. Láthattuk ennek példáit a „Karl Marksz i problemi" c. kötetben Ravdonikasznál és Jefimenkónál (165., 110—114), de említhetjük M. Zsakov tanulmányait is (K voproszu o genezisze cselovecseszkovo obscsesztva és Trud, tehnika i otnosenyie proizvodsztva; PIDO, 1934/5, ill. 1934/6), akárcsak B. Bogajevszkijét (Pervobitno-kommunyisztyicseszkij szposzob proizvodsztva na Kritye i v Mikenah; a „Pamjatyi Karla Marksza" kötetben, M.—L. 1933, 728), ahol kifejti alábbi periodizációját: 1. matriarchális nemzetség, 2. frátria, 3. törzs (patriarchátus), 4. törzsszövetség.

is egyik alapvető mozzanata volt a matriarchátusnak mint univerzális, azaz általánosan kötelező fejlődési foknak elismertetése a szaktudományban. A matriarchátus kötelező jellegének elfogadtatása persze nem ment simán. A matriarchátus-elmélet már rég megszűnt divat lenni a polgári tudományban, sőt a polgári tudósok buzgón gyűjtötték a matriarchátus univerzális mivoltának ellentmondó adatokat. Sok támadás érte a matriarchátust a marxizmus renegátjai, Kautsky, Cunow, Eildermann és mások részéről is.[27] De a kritikai megjegyzések nemcsak „kívülről" jöttek, hanem „belülről" is, számos marxista szerzőnek voltak kétségei afelől, hogy a matriarchátus — nem az anyai leszármazás, hanem az ún. nőuralom — a társadalmi fejlődés bizonyos korai fokán általános jelenség, sőt egyenesen maga az emberi történelem egyik szakasza lett volna.[28] Már ekkor felvetették az ún. patriarchális primitívek problémáját, azaz az ausztrálok és más, a fejlődés legalacsonyabb fokán álló népek példáján utaltak arra, hogy a matriarchátus korántsem kötelező jelenség. Ezt az érvet a matriarchátus elméletének képviselői mindmáig nem tudták kivédeni, hiszen olyan kevéssé meggyőző egyfelől az, hogy az említett primitívek már meghaladták volna a matriarchátust, amikor a legkülönfélébb sokkal fejlettebb társadalmak között vannak matriarchális jellegűek, másfelől az, hogy a gyarmatosítók hatására tértek volna át a patriarchátusra, mivel a legelszigeteltebb népekről van szó stb.

De komoly nehézséggel járt a matriarchátus-elmélet gazdasági megalapozása is. A matriarchátus szakasza ugyanis hatalmas időszakot ölel fel, régészetileg a felső paleolittól a mezoliton át a neolitig, sőt a korai bronzkorig, ezért ezeket az alapvető eltérő társadalmakat korai és késői matriarchátusra különítették el, az utóbbit tekintve virágkorának. A korai matriarchátus szaktudományos megalapozása elsősorban régészetileg történt, amelyben a már említett Jefimenko jeleskedett. A matriarchátust az anyaági leszármazáson túl a felső paleolit lelőhelyeken olyan gyakran megtalálható ún. Vénusz-szobrocskákkal vélte bebizonyítottnak, szerinte ezek a nők centrális helyére utalnak a közösségben. Az elmélet alapja tulajdonképpen az volt, hogy a nő nem vesz részt az alapvető „termelési ágban", a vadászatban, mely szinte kizárólag férfifoglalkozás, ellenkezőleg, a táborhelyen maradva „háztartással" és „gyermektermeléssel" foglalatoskodik, éppen így válik központi alakká, az otthon, a tűzhely, a termékenység megtestesítőjévé.[29] Ha ezt az interpretációt elfogadnánk is — bár a szaktudományban egyre több kritika éri, hiszen mind nagyobb számban kerülnek elő ugyanabból a korból férfi-termékenység ábrázolások, ami már

[27] Cunow cikket írt a matriarchátus ellen, a már idézett „Die ökonomische Grundlagen der Mutterherrschaft" címűt. Kautsky pedig büszkén említi, hogy már 1882-ben, tehát két évvel az „Eredet" megjelenése előtt „helyes" álláspontot képviselt Engelsszel szemben, amikor kiállt a monogámia őseredetisége mellett („Die Materialistische . . ." I, 307., 318). A matriarchátussal szemben foglalt állást Eildermann is, oroszul „Pervobitnij kommunyizm i pervobitnaja religija", M. 1930. címen kiadott művében. W. Schmidt a „Handbuch der Staatswissenschaft" (Bécs, 1927, 927) „Familie" címszavában fejtette ki álláspontját. R. Thurnwald ismert német etnográfus pedig a „Reallexikon der Vorgeschichte" (VIII, 453) „Nebenehe" címszavában. Valamennyiük véleményében a bécsi iskola hatása tükröződött.

[28] A matriarchátusról megindult vitákról B. Bogajevszkij számol be „K voproszu o matriarhatye" c. cikkében (SZGAIMK, 1931/1), közli az anyag 1920—1930 közötti bibliográfiáját.

[29] P. Jefimenko: „Znacsenyije zsenscsini v orinyakszkuju epohu (IGAIMK, XI, 3—4. füz., L. 1931).

önmagában véve is megdönti ezt a konstrukciót —, még mindig magyarázatlanul marad az a hiátus, amely a felső paleolit társadalmakat a korai földművelőktől, azaz a korai matriarchátust a későbbitől elválasztja. Nemkülönben kevéssé meggyőző az a módszer, hogy a kapás földművelést folytató társadalmakban a matriarchátust éppen azzal indokolják, hogy a nő a fő termelő, amint ezt Koszven, a matriarchátus-elmélet legrigorózusabb és legtekintélyesebb képviselője — a késői matriarchátus szakaszára vonatkozóan elsősorban etnográfiai anyagon — kifejti.[30]

A matriarchátus-elmélet előtérbe kerülése, majd később monopolhelyzete azonban végső soron szaktudományon kívüli tényezőkkel volt összefüggésben. A marxista őstörténeti kutatások vetületében csak azt konstatálhatjuk, hogy a harmincas évek közepétől megkezdődött a vadság és barbárság különböző fokain álló társadalmaknak a matriarchátusba való belegyömöszölése, ami szükségképp a kutatás elszegényedését, elszürkülését hozta magával. Az őstörténet korszakolása szempontjából a matriarchátus-elmélet pedig azt jelentette, hogy — bár elismertek természetesen matriarchális és patriarchális nemzetséget — a nemzetség szakasza lényegében a matriarchátusával azonosult, s a patriarchátust már a nemzetség felbomlásának jeleként értékelték. Azaz a hármas tagolású modell az alábbiakban „konkretizálódott": nemzetség előtti társadalom (endogám horda) — nemzetség (matriarchátus) — nemzetség felbomlása (patriarchátus, avagy katonai demokrácia).

Ezen elméleti konstrukció mögött Engels egyre fokozódó dogmatizálása és Morgan fetisizálása húzódott meg. Ennek közvetlen előjelei érzékelhetőek az 1932-es és 1933-as etnográfiai tanácskozásokon. Ezeken már egyenesen úgy fogalmaztak, hogy Engels műve a marxista kutatások „vezércsillaga", s nem sokkal később Engelst „megcáfolhatatlannak" minősítették.[31] Ez a folyamat, amelynek tartalmi vonatkozásait fentebb láttuk, odavezetett, hogy nemcsak Engels, hanem Morgan kritikája is politikai vétségnek minősült. A harmincas évek második felében az etnográfiai és őstörténeti kutatások mindjobban beszűkültek, lelassultak, s a publikációk száma visszaesett. A dogmatizálódás hatása a legélesebben és legkorábban mégis a genetika kérdéseiben mutatkozott meg. A. Szerebrovszkij már a harmincas évek elején bírálta a szerzett tulajdonságok öröklődésének tételét, Engels álláspontját a korabeli tudomány fejlettségével indokolva.[32] A kibontakozó vitában F. Ducsinszkij nemcsak a szerzett tulajdonságok öröklődése mellett tört lándzsát, hanem egyúttal azzal vádolta őt, hogy támadja Engelst és az antropogenezis marxista—darwinista

[30] Koszven legfontosabb összefoglaló művei e kérdésben a „Matriarchátus" — „Az ‚anyajog' kérdésének története" — c. már idézett monográfiája, „Ocserki isztorii pervobitnoj kulturi" (M. 1953) és „Szemejnaja obscsina i patronimija" c. ugyancsak említett könyve.

[31] Lásd a SzE, 1932/3-as számában közölt határozatot Morgan jelentőségéről (10), N. Matorin „Pod znamenyem markszizma" c. cikkét Engels vezércsillag-mivoltáról (SzE, 1933/3—4), valamint Kricsevszkij már idézett „K pjatyigyeszjatyiletyiju . . ." c. írását Engels megcáfolhatatlanságáról (17).

[32] A. Szerebrovszkij „Opit kacsesztvennoj haraktyerisztyiki processza organyicseszkoj evoljucii" c. cikkében („Jesztyesztvoznanyie i markszizm", 1930/2) kifejti, hogy a szerzett tulajdonságok öröklődésének tétele a korai darwinizmus terméke — ennek hatása alatt állt Engels is —, amikor Weissmann még nem tisztította meg a darwinizmust a lamarckizmus maradványaitól.

elméletét.[33] A harmincas évek elején a vita még nem mérgesedett el, de a genetika már ekkor, amikor első lépéseit tette a marxista tudományban — *M. Levin*, a kiemelkedő szovjet antropológus megpróbálta a genetikát az antropogenezis rekonstrukciójához is felhasználni stb. —, komoly ellenállással találkozott. A harmincas évek második felében ez az ellenállás mindjobban felerősödött, végül — mint ismeretes — Liszenko és hívei kiátkozták a genetikát.[34]

A harmincas évek elején — mint említettük — az őstörténet legáltalánosabb kérdései a formációelméleti vitákhoz kapcsolódva vetődtek fel, azok fényében fogalmazódtak meg. E folyamat pozitív vonásait már ecseteltük, Marx és Engels munkássága után ekkor került sor először a marxista formációelmélet rendszeres áttekintésére és igen komoly kísérletekre történetük kimunkálására.[35] Az 1931-es Sztálin-levél és az „ázsiai" termelési mód körüli viták lezárása azonban eleve megszabta a többi formáció sorsát is, nevezetesen az őstörténészeket az „őskommunista formáció" vágányára terelte. Skolasztikus vita indult az őstársadalom „alapvető ellentmondásáról", amely már a harmincas

[33] F. Ducsinszkij: „Neodarwinizmus i problema evoljucii cseloveka" (PZM, 1930/2—3). Ducsinszkij nagyon helyesen megfogalmazza, hogy az ember alkalmazkodása a rá visszaható mesterséges közegen keresztül történik. Olyan kísérletekről számol be, amelyekben külső hatásra kedvező szerzett tulajdonságok örökletessé váltak, s megemlíti, hogy a genetikusok egy része elismeri a szerzett tulajdonságok öröklődését. Az organikus fejlődést szerinte nem lehet a környezet utólagos hatására redukálni, ezért Szerebrovszkij szembenáll az antropogenezis marxista és darwinista elméletével. Saját konklúziója is azonban az, hogy a szerzett tulajdonságok öröklődése még nem eldöntött kérdés, a mutációs folyamatok mechanizmusait még nem vizsgálták meg eléggé (Uo. 210., 214—218.) A lap ugyanabban a számában közli Szerebrovszkij válaszát. Szerebrovszkij megismétli, hogy nem akarja Engels munkaelméletét revideálni, a valóban vitatott kérdés az, hogy a munka az ember természettörténete során milyen mechanizmuson keresztül hat az ember evolúciójára. Ezt a mechanizmust szerinte lehet a közvetlen alkalmazkodás lamarckista és az örökletes változékonyság neodarwinista módján leírni. (Uo. 220—224.)

[34] A „Nagy Szovjet Enciklopédia" „Weissmann" címszavában (IX.) Levin materialistának nevezi Weissmannt. Klimovickij ezért bírálja őt, akárcsak Szerebrovszkijnak, Levitnek és más, neodarwinistáknak nevezett genetikusoknak az álláspontját. (PZM, 1931/3, 171—173.) Bírálja Levint Zsakov is a már idézett cikkében („K voproszu o genezisze", 42), nevezetesen azt az 1929-ben tartott egyik előadásában kifejtett elképzelését, hogy a mutációselméletnek helyet kell adni az antropogenezisben. Brandgendler és Valeszkapp szintén érintik ezeket a kérdéseket 1932. IV. 19-én a „Pravdá"-ban megjelent cikkükben („Ucsenyie Darvina i klasszovaja borba"). De a végső támadás T. Liszenko részéről indult meg, jóval később, amelynek részleteire nem kívánunk kitérni. (Problema szelekcii i genetika; PZM, 1937/2. számban megjelent cikkében főként Novasint támadja, aki még e folyóirat 1936/6. számában is „Novoje o mutacijah kak faktore evoljucii" c. cikkében pozitívan írt a genetikáról.)

[35] Ezt — a fentiekben már érintett — vitát Sz. Bikovszkij, az IGAIMK sorozat szerkesztője foglalta össze. A. Bernstam—E. Kricsevszkij „K voproszu o zakonomernosztyi v razvityii archaicseszkoj formacii" c. tanulmányához (IGAIMK, XIII, 3. füz., L. 1932.) írt bevezetésében, részletesen kitérve az őstársadalom „alapvető ellentmondásának" akkoriban sokat kommentált kérdésére. Az őskommunizmussal kapcsolatos viták azonban jóval korábbra nyúlnak vissza. A húszas évek elején egyes kimagasló marxista őstörténészek és etnográfusok felléptek az őskommunizmus elmélete, s egyáltalában az őstársadalom vulgáris-propagandisztikus megközelítése ellen. P. Kusnyer — aki a további évtizedekben is a vezető szovjet etnográfusok és történészek egyike volt — ezt írta 1924-ben: „A kommunistáknak a vulgarizációk elkerülése végett szakítaniok kell az őskommunizmus fogalmával. Az őskommunizmus propagandisztikus fogalom és a történettudomány számára akadály." (O pervobitnom kommunyizme; Zapiszki kommunyisztics eszkovo universzityeta im. Szverdlova, 1924, II, 69.) Az „Ocserk razvityija obscsesztvennih form" c. későbbi könyvében (M. 1929) pedig kifejti, hogy az őskommunizmusnak nincs történelmi realitása. Álláspontját kifejti A. Gukovszkij és O. Trahtenberg könyvéhez („Ocserk isztorii dokapitalisztics eszkovo obscsesztva", M. 1932) írt előszavá-

évek vége hasonló, a szocialista formációval kapcsolatos vitáinak előképe volt. Az őskommunista formáció a maga kanyargós útjain Sztálin megfogalmazásában érkezett el az öntökéletesedéshez, s ebben a formájában már csupán karikatúrája volt a marxi—engelsi koncepciónak, amelyet nem is tűrt meg maga mellett riválisként. V. Szvetlov „Engels ‚A család, a magántulajdon és az állam eredete' c. könyvéről" c. cikkében került sor először az Engels-kritika megfogalmazására. („Bolsevik", 1940/24.) A cikk Sztálinnak az őskommunizmusra vonatkozó elméletéből indul ki, s így fogalmazza meg Engels kritikáját: „Engels könyve első kiadásának előszavában pontatlan a fogalmazás... Olyan elképzelés alakul ki, mintha a társadalom alapja az emberek termelőtevékenységével együtt a családi viszony lenne. Valójában csak egy ilyen alap van, a társadalmi élet egyetlen fundamentuma — a termelés módja. A társadalmi élet összes többi oldalai — közöttük a család is — létezésükben és fejlődésükben a társadalmi élet összes korszakaiban a termelés módjától függnek... Engels sem korábban, sem később nem ismétli meg az említett tételt. Ellenkezőleg, ugyanebben a könyvben mondja, hogy a monogám családhoz való átmenet oka a rabszolgatartó termelési mód megjelenése... Mindez komoly alapot ad ahhoz a véleményhez, hogy a fentebbi hibás megfogalmazás az előszóban nem jellemző Engelsre, nem fejezi ki a családnak a történelemben betöltött szerepére és helyére vonatkozó nézeteinek lényegét." (Uo. 58.) E kritika világosan mutatja, milyen zűrzavarral jár, ha az ősközösségi formációról nem választjuk le az ember természettörténetét, s a kialakulóban levő és kész társadalmat statikusan, differenciátlan egységben tekintjük. Ugyanilyen kritika található az „Archiv" idézett kötetének előszavában (IV) is, s a továbbiakban bekerült az „Eredet" különböző, köztük magyar kiadásaiba is, valamint a filozófiai szótárba. (Lásd az „Eredet" 1945-ös és 1947-es orosz kiadásának előszavait és az 1949-es, 1950-es, 1951-es és 1952-es orosz kiadások speciális megjegyzéseit, valamint ugyancsak a „Válogatott Művek" 1955-ös kiadásának második kötetét; magyarul a „Válogatott Művek "1949-es kiadása, II, 167. stb., ill. „Kratkij filoszofszkij szlovar", M. 1954, 485.) Jellegzetes az Engels-kritika által kiváltott légkörre, hogy V. Szmirnova az Engels munkássága adott szakaszáról szóló cikkében, amely pedig a szakasz legfontosabb műve (Zsizny i gyejatyelnoszty Engelsza poszle szmertyi Marksza; PZM 1940/11), alig említi az „Eredet"-et.

A harmincas évek végén kiélezetté vált a légkör az etnográfiában, s a Morgan-kritika vádja politikai váddá vált.[36]

---

ban is, tehát már az őskommunizmus-elmélet kezdődő hivatalossá válása idején is. Kusnyer szerint az őskommunizmus elmélete adott formájában nem Marxtól és Engelstől, hanem a marxizmus olyan vulgarizátoraitól származik, mint pl. Bogdanov.

[36] Ilyen vádak fogalmazódnak meg A. Zolotarjev cikkében (Protyiv vregyityelsztva i putanyici v voproszah pervobitnoj isztorii; PZM, 1937/11—12) főképp Matorin és Bikovszkij ellen, de támadta a cikk Ravdonikaszt és Nyikolszkijt is. A bírálatok középpontjába elsősorban Bikovszkij került, aki a „Lenin i osznovnije problemi doklasszovovo obscsesztva" (M.—L. 1935) c. könyvében Morgan periodizációját elavultnak, szegényesnek minősítette (69) és az 1936-os Engels emlékkötetben is fellépett Morgan ellen, polgári tudósnak minősítve őt (814). E. Murajov—V. Soher „L. G. Morgan ‚Drevnyeje obscsesztvo' " c. cikkükben (PZM, 1936/4, 180—189) élesen támadják Bikovszkijt fenti állításaiért. Megszólal az őt támadó kórusban Nyikolszkij is, de egyúttal Morgant is bírálja, s hangsúlyozza, hogy új periodizáció kell (PZM, 1936/7, 177—182). A SzE szerkesztőségi cikkében úgy fogalmazott, hogy Bikovszkij Morganon keresztül voltaképp Marxot és Engelst támadta, s hogy Morgan periodizációját az új anyag éppenséggel megerősítette (1936/4, 4). — Az igen éles, politikai vádaskodásokkal terhes viták közepette

Az őskommunizmus néhány mondatos sztálini elméleti modelljében teljességgel megismételte az összes töddit a tulajbonviszonyok túlhangsúlyozott szerepén alapuló sémák, a termelőerők mint természeti és a termelési viszonyok mint társadalmi oldal absztrakt vonatkozásainak összhangja a formációkban vagy ellentétük a formációk váltakozásakor. Az egész történelemképen a kapitalizmus—szocializmus leegyszerűsített ellentéte von lt végig . s a vulgarizált osztályszempontok beleerőszakolása a prekapitalista fmázioorkba azt jelentette, hogy az őstársadalom lényegileg csupán negatíve azaz osztálynélküliségének elvontságában fogalmazódott meg. Az őskommunis taformázió differenciátlan egységébe folytak össze a „termelési eszközök köztulajdona" modernizáló terminusa alapján az emberi őstörténet legkülönbözőbb korszakai az emberi lét első lépéseitől — az őstársadalommal a fekete-fehér kontraszt alapján szembeállított — rabszolgatartó társadalomig. Ez a vulgármaterialista-ökonomista modell teljesen nélkülözte a dialektikát, az őstársadalom képe teljesen statikus, a kezdetektől, a félállati embertől az osztálytársadalom keletkezéséig mindvégig a termelőerők és termelési viszonyok összhangja jellemzi. Alapvető ellentmondásaként végül is a fejletlen termelőerők és a „fejlett", azaz a köztulajdonon alapuló termelési viszonyok ellentmondása szankcionálódott, amely lehetővé tette, hogy ebben az egymondatos meghatározásban az egyik tagot, a termelőerőket fejlett formájával behelyettesítve, máris eljussunk a kommunizmushoz. Azaz az őstársadalom torz formáját addig absztrahálták, amíg az ugyancsak torzan és leegyszerűsítetten értelmezett kommunizmus közvetlen előképévé, „bizonyítékává" és propagandisztikus-szemléltető eszközévé vált.[37]

Nem feladatunk e folyamat mögött a társadalmi indíttatásokat felfedni, de arra szükségképp utalnunk kell, hogy ez az elmélet a marxizmus egészét érintő folyamat mozzanata volt, s a formációelmélet többi elemein túl is közvetlen kapcsolatban állt történelemelmélet és más területek átalakításával. Az őskommunizmus-elmélet sajátossága, hogy a fenti, általános politikai-gazdaságtani recepten alapuló ökonomista jellemzés békésen összefolyt a rokonsági-biologizáló felfogással, s kettőjük elegye a nemzetségi társadalom „kommunista társadalomberendezkedésén" stb. keresztül bőségesen talált magának összekötő kapcsokat. Így nyerte el a matriarchátus őskommunista felfogása a maga jelentőségét, s a matriarchátus—patriarchátus ellentéte az őstársadalomba visszavitt formában tartalmazta és kifejezte az osztály nélküli társadalom és osztálytársadalom ellentétét. Ebből az őskommunizmus formációból éppen az hiányzott, ami az őstársadalomnak a maga ellentmondásos dinamikájában éppenséggel valóban kommunisztikus jelleget kölcsönöz. Ennek bemutatásához azonban a létfenntartási-termelési közösségek belső struktúrájának és típusai történelmi dialektikájának konkrét elemzésére van szükség,

a tudomány fejlődése lelassult, ahogy V. Sztruve, az Etnográfiai Intézet akkori igazgatója is megjegyezte, de az okot éppenséggel a politikai aknamunkában jelölte meg, a „Szovjetszkaja etnografia i jejo perszpektyivi" c. referátumában (SzE, 1939 II. könyv. 3). De ebben a korszakban is születtek jelentős kezdeményezések, mint pl. M. Nyeszturh írása a primatológia és az engelsi munkaelmélet kapcsolatáról (Ucsenyije Engelsza o roli truda v processze oceslovecsesztvovanyija obezjani v szvetye szovremennih dannih etnografii; PZM, 1937/9).

[37] Lásd „A dialektikus és a történelmi materializmusról" c. tanulmányt „A leninizmus kérdései" c. kötetben (Bp. 1947, 580), ill. ennek szinte szó szerinti megismétlését a „Politikai gazdaságtan" c. tankönyvben (Bp. 1955, 17—29).

amely a marxista tudományosságban nemcsak a kutatások előrehaladását előfeltételezi, hanem mindenekelőtt a sztálini őskommunizmus-fikció levetkezését.

A marxista őstörténet két világháború közötti. szovjetunióbeli fejlődésrajza tehát egészében véve a marxista filozófia és a társadalomtudományok ismert útvonalát mutatja: egyfelől a klasszikusok örökségének elsajátítását és kibontakozását, másfelől azt, hogy interpretációs viták a kor sajátosságait viselve magukon, egy meghatározott irányba eltorzulnak, azaz e vonatkozásban is jelentkeznek a munkásmozgalom történetében a „személyi kultusz" nem egészen adekvát fogalma alá összevont komplex jelenség hatásai. Bár a negyvenes évek elején ezek a hatások általában és az adott vonatkozásban is közvetlenné válnak, kulminálnak, mégsem tekinthetjük ezt az állapotot a két világháború közötti szovjet őstörténeti tudományok végszavának. A torzulások ellenére, noha ezek külső formáját magukon viselve, az őstörténeti kutatások nagyot léptek előre: mindhárom szaktudomány kialakította a maga tudományos bázisát, kádereit, és a marxista őstörténet-elmélet mélységében is kibontakozott.

d) MARX ÉS ENGELS ŐSTÖRTÉNETI ÖRÖKSÉGÉNEK SORSA A II. VILÁGHÁBORÚ UTÁNI MARXISTA TUDOMÁNYBAN

A két világháború közötti szakasz lezárulása és a II. világháború utáni szakasz kezdete a dogmatizmus jegyében kapcsolódik össze, sőt mondhatni, hogy a negyvenes évek végén, az ötvenes évek elején a személyi kultusz bizonyos torzító hatásai fel is erősödtek. Engels hivatalos kritikája magával vonta a Morgan-értékelés lassú átalakulását is, különösen a második világháború után, amikor egy újabb sztálini mű „A marxizmus és nyelvtudomány" hozott fordulatot az őstörténeti tudományok fejlődését kísérő körülményekben. Marr kritikája nemcsak maga és iskolája őstörténeti elméletét érintette, hanem közvetlenül kisugárzott Morganra is, alapjában megváltoztatva annak egész korábbi értékelését. Az a sajátos helyzet állt elő, hogy a dogmatikus légkör továbbra is fékezte az őstörténeti és etnográfiai tudományok fejlődését, ugyanakkor Sztálinnak ez a műve éppenséggel indítékot adott Morgannak, s munkássága korábbi fetisizációjának kritikájához. A negyvenes évek második felében és az ötvenes évek elején Tolsztov igen színvonalas tanulmányai összegezték ezeket a változásokat.[38] *Morgan* érdemeinek elismerése mellett Tolsztov

[38] Sz. Tolsztovnak a negyvenes évek második felében megjelenő alábbi tanulmányairól van szó: „K voproszu o periodizacii isztorii pervobitnovo obscseszstva", „Etnografia i szovremennoszty K. Marksz i L. G. Morgan" (SzE, 1946/1), „Szovjetszkaja skola v etnografii" (SzE, 1947/4), „Lenin i aktualnie problemi etnografii" (SzE, 1949/1). Tolsztovnak és másoknak — elsősorban M. Levin Razvitiye szovetszkoj antropologii v szvetye truda I. V. Sztalina; SzE, 1951/3. c. cikkére gondolunk — tanulmányaiban az ötvenes évek elején egyre közvetlenebbül mutatkozik meg Sztálin hatása. Például Sztálin említett művével kapcsolatos cikkében Tolsztov azt fejtegeti, hogy Engels Morgan befolyása alatt lebecsülte az anyagi termelés jelentőségét az őstörténetben. (Znacsenyie trudov I. V. Sztalina po voproszam jazikoznanyija dlja razvityija szovetszkoj etnografii; SzE, 1950/4, 17.) Újabb hasonló tárgyú cikke a lineáris beszéd marri elméletének kritikája kapcsán kiszélesíti a támadást Morgan ellen. Tolsztovnál is igen eklatánsan megfogalmazódik az a fura álláspont, hogy Sztálinnak állítólag van őstörténeti elmélete, amelyet az őstörténészeknek követniük kell. Véleménye szerint a sztálini őstörténeti elmélet realizálásához felül kell vizsgálni néhány általánosan ismert és elfogadott művet, különösen Engels „Eredet" c. munkáját. Mindenekelőtt a morgani periodizációt bírálja, mondván, hogy azelőtt pozitív szerepet játszott, de eljárt felette az idő: „Meg kell mondanunk, hogy a morgani séma fetisizációja hosszú ideig fékezte az etnográfiai és régészeti tudo-

egyértelműen megfogalmazza, hogy a marxista tudományban végbement Morgan elméletének fetisizációja és kanonizációja, amely fékezi a tudomány fejlődését. Morgan egyes tévedései — fejtegeti Tolsztov — tudománytörténetileg indokoltak, periodizációját azonban feltétlenül újjal kell felváltani, olyannal, amely megőrzi a régi pozitívumait. Tartalmilag is megjelöli Morgan periodizációjának kritikus pontjait, általában a fejlődés csomópontjainak kiválasztása problematikus Morgannál, mindenekelőtt a periodizáció elején és végén. El kell tehát választani az ember és a társadalom keletkezését a kész ember társadalmától és az osztály nélküli társadalmat annak felbomlásától, mint az osztálytársadalom keletkezésének szakaszától. Így alapvető korszakolásként adódik az őshorda, az ősközösség és a katonai demokrácia korszaka, ez az az új periodizáció, amelynek Tolsztov szerint a morganit — arra épülve — fel kell váltania.

Igen pozitív, hogy Tolsztov Morgan kritikájában és Engels értelmezésében visszanyúlt Marx „Morgan-konspektusához" is, s ennek eredményei érződnek következő tanulmányaiban. Az etnográfia „szovjet iskolája" jellemzésében ugyanakkor tükröződnek a második világháború befejeződésével beállt általánosabb jelentőségű ideológiai változások is, köztük az, hogy többé nem a kultúrtörténeti iskola, hanem az amerikai antievolucionista kultúrantropológia a fő ideológiai és tudományos ellenfél. Morgant ez utóbbiakkal szemben természetesen védelmébe veszi, sőt változatlanul történelmi materialistának nevezi, de másfelől folytatja kritikáját, utalva a Morgan és Engels periodizációja körül megindult széles körű vitákra.

A tudományos előrehaladás Morgan és Engels értékelésében, az őstársadalom feldolgozásában nyilvánvaló ezekben az években, akkor is, ha sajátos módon, átmenetileg a dogmatizálódás újabb hullámával kapcsolódik össze. A szaktudományban ugyanis még közvetlenebbül jelentkezik Sztálin őstörténeti „elméletének" hatása, s a tanulmányokban sokasodnak a Sztálin-idézetek és hivatkozások. Mindazonáltal az ötvenes évek elején megindultak a viták az őstörténet periodizációjáról, melynek nyitánya az említett sztálini mű 1950-es megjelenése volt. Morgan és Engels kritikája már korábban is kölcsönösen felerősítette egymást, 1950-ben azonban egyenesen együttes „leértékelésükre" került sor.[39] Kimondták, hogy Engels teljes egészében átvette a morgani periodizációt, amely alapvetően elhibázott: a hármas felosztás mechanikus kritériumai nem helyesek, ill. nem univerzálisak, még csak nem is jellegzetesek. Morgan családtörténeti koncepciója sem helyes — hangzik a méltatlan, a polgári támadások szintjére lecsúszó Morgan-kritika —, az őstörténet egyedül igaz koncepciója a sztálini. Engelst bizonyos mértékig szembeállítva Morgan-

mányok fejlődését. Morgan műve egy sor kétségtelenül elavult tételt tartalmaz, mint pl. a ‚vérrokonsági család' elmélete ... az őstársadalom első szakaszának jellemzése, az ún. ‚vadság alsó foka', akárcsak a vadság és barbárság három fokra való felosztása. Ezek a tételek, amelyek progresszívek és érthetőek Morgan korában, az őstörténet fejlődésének kezdeti szakaszában, amikor az etnográfiai anyag sem nyújtott még konkrét történelmi stratifikációt, teljesen elfogadhatatlanok ma, amikor az őstársadalom tényleges történelmi fejlődését megvilágító gazdag anyagokkal rendelkezünk. Mindez sürgetően követeli a morgani séma komoly felülvizsgálatát". (Itogi peresztrojki raboti Insztituta Etnografii AN SZSZSZR v szvetye truda I. V. Sztalina „Markszizm i voproszi jazikoznanyija"; SzE, 1951/3, 13.)

[39] Az „Ob etnograficseszkom naszledsztve F. Engelsza" (K 130-letyiju szo dnyja rozsgyenyija F. Engelsza) c. szerkesztőségi cikkben kerültek kifejtésre az alábbiak (SzE, 1950/3).

nal, nagy érdemet tulajdonítanak neki a magántulajdon és az állam keletkezésének ábrázolásában. De hogy ez a Morgan-kritika mennyire viseli magán a Morgan-örökséget, az abból is kitűnik, hogy a matriarchátusnak mint a történelem általános és kötelező szakaszának elismerését teszik meg a marxista és polgári tudomány vízválasztójának.

Hogy a Morgan-kritika mennyire formális, mennyire nem érinti elméletének lényegét, még inkább kitűnik az 1951-es tanácskozáson.[40] Itt együttesen megfogalmazzák a morgani periodizáció újjal való felváltásának szükségességét, Tolsztov, Koszven és mások tervezeteit sok vita éri, s végül kikristályosodási pontként ismét csak, sőt talán még a korábbiaknál is nyíltabban, a matriarchális és patriarchális nemzetség szakaszai maradnak meg. Nyilvánvaló pozitívum azonban az ember természettörténetének leválasztása a „kész" ember társadalomtörténetéről, amihez komoly tudományos alapot szolgáltatott Roginszkij az ún. két ugrás elméletével.[41] Feléledt, bár még korántsem elég intenzitással, az az álláspont is, hogy az őstörténet periodizációját a létfenntartási viszonyok alapjára kell helyezni, kibontva a Morgan és Engels álláspontjában levő kettősség másik vonatkozását. Utalás történt Morgan idealista vonásaira is, de jelentkezett Morgan korábbi fetisizálásának védelme is, valamint megfogalmazódtak bizonyos, némileg ökonomizáló jellegű, periodizálási kísérletek is. Ezek az ötvenes évek közepéig változatlan hévvel folytatódó viták tehát a Sztálin-refrének ellenére számos értékes mozzanatot hoztak felszínre az ősközösségi formáció marxista kidolgozásában, Engels és Morgan értékelésében, akkor is, ha egyúttal újabb torzulások jelentkeztek, s a kutatások nem végződtek valóban új periodizációval.[42]

[40] Az 1951-es tanácskozáshoz kapcsolódó szerkesztőségi cikk (K novim uszpeham szovjetszkoj etnografii; SzE, 1951/2) a periodizáció kérdését a legaktuálisabbnak minősíti. Morgan periodizációja annak idején nagy szerepet játszott, de az idők folyamán mind jobban kitűnt sematikus volta és feltételes jellege, ez utóbbit már Engels megjegyezte. Új periodizáció kell Lenin és Sztálin művei alapján. (Uo. 5.) A tanácskozáson Koszven kísérletet tett új periodizáció felvázolására, ill. később ilyen tárgyú tanulmánnyal jelentkezett (Ob isztoricseszkom szootnosenyii roda i plemenyi; SzE, 1951/2), amelyben a nemzetség és törzs viszonyának Sztálin nyomán felkapott kérdését fejtegette periodizációs szempontként. A vitában Tokarjev meg is jegyezte a matriarchátus—patriarchátus ellentét korszakolási alapténvezőként való felhasználása kapcsán, hogy nem látja Koszvennél az új periodizáció jegyeit. Az őshorda etnográfiailag megfoghatatlan, a katonai demokráciáról nem tudni, hogy társadalmi rend-e vagy pedig pusztán politikai felépítmény, a formáció lényegeként felmutatott matriarchátus és patriarchátus pedig sem régészetileg, sem etnográfiailag nem határolható el pontosan. (Uo. 224.)

[41] J. Roginszkij „Tyeoria monocentrizma i policentrizma" (M. 1949) c. művében részletesen kifejti azt az álláspontját, hogy az embert törzsfejlődésileg az állattól két ugrás választja el. Az egyik az ember természettörténetének kezdetét, a másik lezárulását jelzi.

[42] A fenti tanácskozáson P. Boriszkovszkij vetette fel, hogy a periodizáció alapjává tegyék a létfenntartó tevékenységet, ezt az elvet a szovjet régészek már hosszabb idő óta megpróbálják érvényesíteni. V. Szorokin Tolsztovot bíráló cikkében (Nyekotorije voproszi isztorii pervobitnovo ovscsesztva; SzE, 1951/3) kifejti, hogy Tolsztov elmélete ellentmondásos, hiszen a nemzetség exogám volta miatt vagy házasságilag, vagy gazdaságilag nem lehet egység. Ugyancsak ő mutat rá Morgan idealista vonásaira. Koszven újabb hozzászólásában Morgant változatlanul ösztönös materialistának nevezi, de másfelől periodizációjáról kifejti, hogy „Sztálin nagy művének ‚A marxizmus és nyelvtudomány'-nak az egész szovjet tudományra gyakorolt megtermékenyítő hatása következtében a szovjet szakemberek teljes határozottsággal elutasították Morgan sémáját". az új periodizációt pedig nem etnográfiai, hanem régészeti alapokon kell kidolgozni. (O periodizacii pervobitnoj isztorii; SzE 1952/3, 151.) Csak N. Gorbacseva kel Morgan „védelmére", de ő is csak idealistává minősítését utasítja vissza, periodizációját maga

Alapvető fordulatot Morgan és Engels értékelésében, a marxista őstörténeti és etnográfiai kutatásokban, miként a marxista tudományosság egész fejlődésében, az SZKP XX. kongresszusa hozott. Ezzel már vizsgálatainkban a fejlődés jelenlegi szakaszához érkeztünk el, amikor látványos viták helyett alapos kutatómunka és az eredmények nyugodt légkörben való megvitatása folyik. Morgan és Engels őstörténeti munkássága értékelésének eddigi hullámzásai helyett higgadt megítélésükre, fokozatos átértékelésükre került sor, e szakasz eredményeire igyekezett tanulmányunk kezdettől fogva támaszkodni.

Mindenekelőtt megtörtént Engels „rehabilitálása" a felette gyakorolt vulgármaterialista kritikáért. V. Platkovszkij írja ennek kapcsán a „Kommunyiszt"-ban megjelent cikkében: „Ennek fényében feltétlenül utalni kell azokra a hibás, alaptalan szemrehányásokra, amelyek szerint Engels túlértékelte a család szerepét a társadalmi életben", majd így folytatja az „Előszó" értékelését: „Ebben a megfogalmazásban eltérést láttak a történelmi materializmustól. Persze ha az általános gondolatmenetből mechanikusan kiragadunk egy-egy mondatot, találhatunk indítékot a szemrehányásra. Engels műve azonban nem ad alapot az ilyen szemrehányásra. Hiszen ugyanebben az előszóban, ugyanebben a bekezdésben, amelyből a kritikusok kiragadták a fenti idézetet, Engels hangsúlyozza, hogy a *rokonsági viszonyok* domináló hatása *annál erőteljesebb* a társadalmi rendben, *minél fejletlenebb a munka.*" Ezt az antikritikát több elemző írás követte, amelyek azt is megállapították, hogy a kritika a vulgármaterializmus álláspontjáról történt, s így megkezdődhetett Engels e fontos, sokat vitatott tézisének tárgyilagos megvitatása és értékelése.[43]

---

is elavultnak tekinti. (K voproszu o pereszmotre periodizacii Morgana; SzE, 1952/1.) A. Persic két cikkével kapcsolódik a vitákhoz, a korábbiban Sztálinra hivatkozva a katonai demokráciát a késői patriarchátus politikai felépítményének és nem önálló szakasznak minősíti (K voproszu o periodizacii pervobitnovo obscsesztva; SzE, 1953/2), a későbbiben pedig a tulajdonon alapuló periodizációra tesz kísérletet. (Razvityije form szobsztvennosztyi v pervobitnom obscsesztve kak osznova periodizacii jevo isztorii; SzE, 1955/4.) Az ökonomizáló véglet túltengését az újabb sztálini mű nyomán mutatja I. Potyehin „Novije zadacsi etnografii v szvetye truda I. V. Sztalina ‚Ekonomicseszkije problemi szocializma v SZSZSZR'" (SzE, 1953/2) c. cikke is, amely ugyanakkor a nemzetségcentrikus álláspont — nevezetesen Koszven — meggyőző kritikáját tartalmazza, kiemelve, hogy az etnográfusok eddig csak a vérrokonsági-nemzetségi viszonyokat tanulmányozták, s anélkül, hogy ezek mélyére hatoltak volna, közvetlenül azonosították őket a termelési viszonyokkal, így a nemzetség önfejlődővé vált. A vita egyik állomása Koszven „Ocserki . . ." c. könyvének értékelése is, amelyben számos értékes mozzanat merült fel a kritikákban. Boriszkovszkij rámutat arra, hogy Koszven megkerüli a valódi problémákat (a nemzetség keletkezése), idealizálja az őstársadalmat és dogmatikusan közelíti meg annak alapvető kérdéseit. B. Sarevszkaja a nemzetség gazdasági életének, a termelési viszonyoknak elemzését hiányolja Koszvennél. Tokarjev szerint Koszven könyve jól mutatja a szovjet etnográfia erényeit és hibáit, nevezetesen sematizmusát és elvontságát, különösen a matriarchátus és patriarchátus feldolgozásában, amit A. Arcihovszkij is bírál. Koszven válaszában a problémák általános kidolgozatlanságára hívja fel a figyelmet, ez tükröződik az ő könyvében is. (SzE, 1954/2.) Az 1956-os tanácskozás Morgan és Engels értékelésében, valamint a periodizáció vonatkozásában igen csendes légkörben zajlott le, a viták lényegileg lezárultak. (K etnograficseszkomu szovescsanyiju 1956 g.; SzE, 1956/1; K itogam etnograficseszkovo szovescsanyija; SzE, 1956/3; Sz. Tolsztov: Szorok let szovjetszkoj etnografii; SzE, 1957/5).

[43] V. Platkovszkij: „Vidajuscsejeszja proizvegyenyie naucsnovo kommunyizma". 1959/14, 73. A témakörben egy sor további tanulmány követte: K. Vlaszov: O znacsenyii rodovih otnosenyij v pervobitnom obscsesztve; „Voproszi filoszofii", 1962/11; G. Obicskin: Piszmo v redakciju; „Voproszi filoszofii", 1963/3; Sz. Krapivenszkij: Po povodu tak naizivajemoj osibki Engelsza; „Filoszofszkije Nauki", 1963/2. stb.

Morgan és Engels munkássága tudománytörténetileg és szaktudományosan megalapozott értékelésének egyik jelensége, hogy átmenetileg megritkulnak a róluk szóló cikkek. Az őstörténet és az etnográfia alapproblémái kapcsán vetődnek fel munkásságuk pozitív és negatív-túlhaladott vonásai, s ez az összefüggés már eleve biztosítja, hogy nem elvont értékelés születik.[44] Morgan tudományos örökségének felmérése a nemzetközi figyelem középpontjába került 1964-ben a VII. Nemzetközi Antropológiai és Etnográfiai Kongresszuson. Ezen a kongresszuson mind a marxisták, mind a polgári tudósok oldalán megmutatkoztak azok a nagy változások, amelyek a hatvanas években bekövetkeztek Morgan értékelésében. Egyfelől D. Oljderogge, a Morgannal foglalkozó szekció szovjet elnöke Morgant mint kiemelkedő tudóst, de elsősorban mint a rokonsági rendszerek kutatóját mutatta be. Érintette a morgani periodizáció kérdéseit is, utalt annak elavult és aktuális mozzanataira, s az összképből igyekezett Morgan tudományos örökségének súlyát felmérni. Másfelől lassú változás tapasztalható a kultúrantropológiában a merev antievolucionizmustól az evolucionizmus felé, s ennek jegyében ritkulnak az egyoldalú Morgan-kritikák is. Morgan munkásságának pozitív jelentőségét domborították ki régi védelmezője, L. White mellett más vezető amerikai kultúrantropológusok, mint pl. M. Mead is. Rendkívül érdekes volt W. N. Fenton előadása, a Morgan fő forrásául szolgáló irokézekről. Az újabb kutatások kiderítették, hogy az irokézek nem nemzetségekbe — ahogyan Morgan vélte —, hanem létfenntartási egységbe szervezve élnek, azaz alapvető szervezetük a *gazdálkodási egység*.[45]

A Morgan-vita eme konklúziójának összecsengése a szovjet vitákkal nem véletlen. Ellenkezőleg, szerintünk egy korszakváltást jelez az etnográfiában.

[44] A „rehabilitálás" után talán a túlértékelés irányába leng ki az inga, a „F. Engelsz i problemi szovremennoj etnografii" (SzE, 1959/6) c. szerkesztőségi cikkben, azzal a kitétellel, hogy Engels művének „összes tudományos alaptételei" kiállták az idők próbáját. A javasolt „új" periodizáció: 1. őshorda, 2. matriarchális nemzetség, 3. patriarchális nemzetség (Koszven) vagy katonai demokrácia (Tolsztov), vagy szomszédsági közösség (A. Mongajt—A. Persic). Konzervatív hangok csendülnek fel A. Persic „Problemi isztorii pervobitnovo obscsesztva v szovjetszkoj etnografii" (M. 1956) c. korábbi írásában, amelyben egyfelől azt állítja, hogy a régészeti kutatások megerősítették Morgan periodizációját, másfelől, hogy Morgan elmélete sohasem volt megkövesedett dogma a marxista etnográfiában. Ennek éppen ellentéte D. Oljderogge két mély, elemző tanulmánya Morganról. (Nyekotorije voproszi izucsenyija szisztem rodsztva; SzE, 1958/1. és Osznovnije cserti razvityija szisztem rodsztva; SzE, 1960/6.) Morgan történeti érdemeit hangsúlyozza s rámutat arra, hogy a rokonsági rendszerek a társadalmi-gazdasági struktúrát fejezik ki, a turáni rendszer a nemzetségnek, a maláj a patriarchális nagycsaládnak, a leíró rendszer pedig a kiscsaládnak megfelelő fok.

[45] Ez a változás az angolszász Morgan-irodalomban is tükröződik, amelyből néhány példát akarunk csak felvillantani: M. E. Opler: „Integration, Evolution and Morgan" („Current Anthropology", III, 1962); T. G. Harding—E. Leacock—M. E. Opler: „Morgan and Materialism (uo. V, 1964); L. H. Morgan: „Ancient Society", ed. L. H. White (Cambridge 1964); D. Bidney: „On the Se-Called Anti-Evolutionist Fallacy: A reply to Leslie A. White" („American Anthropologist", XLVIII, 1946); „Evolution and Anthropology" (Washington 1959); L. A. White: The Concept of Evolution in Cultural Anthropology" (Washington 1959); L. A. White: „The Evolution of Culture" (New York—London 1959) stb. A kongresszus anyagát a „Trudi Mezsdunarodnovo Kongressza Antropologicseszkih i Etnograficseszkih Nauk" sorozatban adták ki, ennek negyedik kötete tartalmazza a Morgan szimpózium anyagát (441—511), Fenton előadása: 461—473. Marxista kísérlet Morgan értékelésére E. Terray „Morgan et l'anthropologie contemporaine" c. tanulmánya a „Le marxisme devant les sociétés primitives" (Párizs 1969) c. kötetben.

Annak a korszaknak a befejeződését, amikor az etnográfiába és az őstörténetbe behatolt a marxizmus, s egyfelől külső, társadalmi, másfelől a tudomány fejletlenségéből adódó belső tényezők miatt még eléggé absztrakt, a konkrét anyaggal szembeállított tézisekben fogalmazódott meg. Napjainkban már rendkívül gazdag az őstörténeti és etnográfiai anyag, s így már nem filozófiai hipotézisek után kiált, hanem szinte követeli a reális, széles tudományos anyag alapzatán nyugvó szaktudományos és filozófiai általánosítást. Ennek jele szerintünk a szovjet tudományban széles körben megindult vita a közösség vagy a nemzetség elsődlegességéről, a rokonsági vagy gazdasági viszonyok alapvető jelentőségéről.[46] A vitában már számos értékes eredmény, komoly kutatásokat összegező monográfia született, mindkét oldalon elmélyítették koncepciójukat.[47] Nem titkoljuk, hogy ebben a vitában a közösséget mint az őstársadalom és a jelenlegi primitív társadalmak alapvető egységét felmutató állásponttal szimpatizálunk, ezt tartjuk ígéretesebbnek, akkor is, ha egy több évtizedes lappangás után újra felbukkant álláspontról van szó, s nem olyanról, amely most pattant ki teljes fegyverzetben valakinek a fejéből. A közösségformák történelmi dinamikájának, a közösségek belső struktúrájának elemzése

[46] A vitát itt nem kívánjuk részletesebben ismertetni, utalnánk cikkünkre, Ágh Attila: Nemzetség vagy közösség; „Világosság", 1969/12. A nemzetségcentrikus hagyományos állásponttal szemben főleg N. Butinov vetette fel újra a közösségcentrikust. „Proiszhozsgyenyije i etnicseszkij szosztav korennovo naszelenyija Novoj Gvinei" (M.—L. 1962) c. tanulmánya kapcsán robbant ki a vita, elsősorban a matriarchátus történelmi helyének értékelésében. J. Averkijeva, A. Persic, L. Fajnberg, N. Csebokszarov közösen írt kritikájára (Jesccso raz o mesztye matyerinszkovo roda v isztorii obscsesztva; SzE, 1963/3) Butinov nemcsak egy cikkel (Piszmo v redakciju; SzE, 1965/3), hanem egy monográfiával („Papuaszi Novoj Gvinei", M. 1968) és egy sor tanulmánnyal válaszolt. A vitáknak egy-egy összefüggő sora alakult ki Koszven legutolsó könyve kapcsán („Szemejnaja obscsina i patronimija", M. 1963; N. Kiszljakov recenziója — SzE, 1965/6) a patronimiáról (M. Krjukov—SzE, 1967/6; J. Szemjonov—SzE, 1968/4; N. Kiszljakov—SzE, 1968/2; N. Butinov—SzE, 1968/2 stb.), ill. J. Szemjonovnak, a nemzetségcentrikus álláspont fő képviselőjének monográfiájához („Kak voznyiklo cselovecsesztvo", M. 1966) kapcsolódva. (M. Gukovszkij — „Filoszofszkije Nauki", 1963/4; V. Alekszejev—L. Fajnberg—SzE, 1963/5; V. Bachta—D. Gurjov—I. Kuznyecov—„Voproszi Filoszofii", 1964/8; Szemjonov válasza és Tolsztov, Averkijeva, Persic, Hrusztov, Csagin és Butinov hozzászólásai — „Voproszi filoszofii", 1965/6.) Ezek a viták mind a nemzetség, ill. a közösség elsődlegessége körül sűrűsödnek, a legutolsó állomás a „Problemi isztorii dokapitalisztyicseszkih obscsesztv", M. 1968. c. kötet, amelyben mindkét álláspont hívei közöltek tanulmányokat. A. Persic—N. Csebokszarov a szovjet etnográfiai életről szóló összefoglaló cikkükben (Polveka szovjetszkoj etnografii; SzE, 1967/5) úgy próbálnak közvetítő megoldást találni, hogy az alapegységnek a nemzetségi közösséget nevezik meg, e közösség tagjai többségére vonatkozólag a két álláspont egybeesik. Lényeges azonban, hogy e terminust a közösségcentrikus álláspont elevenítette fel, s az a nemzetséggel szemben az egy nemzetség női vagy férfi magva körül kialakuló tényleges gazdálkodási egységet fejezi ki.

[47] A nemzetségcentrikus és közösségcentrikus álláspontok ellentétei természetesen megmutatkoznak Morgan eltérő értékelésében is. Szemjonov, aki megfogalmazza a termelési és rokonsági viszonyok közvetlen egybeesésének elvét az őstársadalomban, egyúttal folytatja a rokonsági viszonyok dominanciájának és Morgan túlértékelésének vonalát is. (Lásd Ucsenyije Morgana, markszizm i szovremennaja etnografija; SzE, 1964/4; O periodizacii pervobitnoj isztorii; SzE, 1965/5 és L. G. Morgan-legenda i gyejsztvityelnoszty; SzE 1968/6. c. cikkeit .) Szemjonov ismételten azt fejtegeti, hogy Morgan tanítása sohasem volt dogma, ezzel szemben az A. Persic, A. Mongajt és V. Alekszejev szerkesztésében megjelenő „Isztorija pervobitnovo obscsesztva" (M. 1968, 23) világosan megfogalmazza, hogy „sok esetben dogmatikus volt a közeledés Morgan—Engels örökségéhez, kanonizálták egyes elavult tételeiket, ami lelassította az őstörténeti tudomány fejlődését országunkban".

és kidolgozása még elsősorban feladat. De olyan feladat, amelyben a kutatók nem kisebb szerző, mint Marx nyomdokába lépnek. Marx vázolta fel a közösségek belső felépítését és történelmi típusainak egymásraépülését legelőször és legmélyebben, s ez az őstörténész-szerző az utóbbi években kezdi visszanyerni azt a helyet, amelyet e vonatkozásban is megérdemel.[48] Csak így lehetséges az engelsi, sőt a morgani életmű reális megítélése is. E kérdések továbbvitele az ősközösségi alapformáció kidolgozásában már a Marx-kutatás és a marxista őstörténet-etnográfia eljövendő történetéhez tartozik.

[48] I. Kriveljov „Marksz i nyekotorije problemi etnografii" (K 150-letyiju szo dnya rozsgyenyija K. Marksza) c. tanulmányában (SzE, 1968/2) végigkíséri e vonatkozásban is Marx fejlődését és feltárja forrásait, egy sor, eddig ismeretlen kéziratra is utalva. Remélhetőleg ezt a tanulmányt egy szélesebb körű Marx-kutatás nyitányaként üdvözölhetjük. Nagy jelentőségű Marx Kovalevszkijjel való kapcsolatának feldolgozása is. (B. Kolajev: M. Kovalevszkij — SzE 1966/6.)

POLARIZÁCIÓ ÉS A FEJLŐDÉS ÚTJAINAK SOKFÉLESÉGE A „HARMADIK VILÁGBAN"*

A sajátosságok elemzésének elméleti és módszertani megközelítéséhez

MARTON IMRE

Napjainkban sokan tetszelegnek abban, hogy a szocializmus is, a kapitalizmus is a demokratizmus sajátos modelljeit, eredeti változatait találta ki. Persze nem nehéz eredeti válaszokat kiagyalni, ha nem törődünk azzal, hogy valódi kérdésekre adnak-e feleletet, hogy valóban a társadalmi fejlődés mozgásában gyökereznek-e.

Olyan elméleti és módszertani megközelítést kell találnunk, amely megkönnyíti a „harmadik világ" átmeneti társadalmi alakulatainak elemzését. E társadalmi képződményeket minden más társadalmi formációnál inkább az jellemzi, hogy a polarizálódás és az eltérő irányú fejlődési tendenciák legkülönbözőbb tényezőinek közvetítési csomópontjait képezik — olyan társadalmi-gazdasági közeget, amelyben felerősödve visszhangoznak a világunkat megrázkódtató összecsapások.

Arról van szó, hogy újra átgondoljuk az általános és a különös, az egyetemes és a specifikus dialektikáját a „harmadik világ" kontextusában, és hogy meghatározzuk a társadalmi haladásnak, a gazdasági növekedésnek és a kulturális értékek átértékelésének sajátos nemzeti és nemzetközi feltételeit.

Kétféle veszélyt kell elkerülnünk. Az egyik az *általános megfosztása a különöstől*, ami többnyire az egyetemes színezetű, de dogmatikus és spekulatív ideológiai és politikai koncepciókban jelentkezik. Ezek a koncepciók egyvonalú haladást tételeznek fel, mintha előregyártott elemekből állna össze a történelem épülete. A másik *a különös megfosztása az általánostól*.

A konkrétumot ebben az esetben nem sokféle meghatározás szintézisének tekintik, hanem a közvetlen adottságok puszta halmazának, ezeknek az adottságoknak az általánosítása pedig olyan specifikumok meghirdetésébe torkollik, amelyek analógiák útján önkényesen összekapcsolt felszíni jelenségek általánosításán alapulnak, tehát hamisak, látszólagosak. Ez a zavaros tudat korlátozza az új történelmi lehetőségek kiaknázását, mert nem teszi lehetővé, hogy a társadalmi gyakorlatban számításba vegyük a megfelelő stratégiák és módszerek kialakítását megalapozó, valóságos specifikumokat.

Hogy a „harmadik világ" történelmi mozgásának felderítésekor ne vállalkozzunk éjszakai repülésre iránytű nélkül, rendszerezni kell e világ alapvető koordinátáit, fő erővonalait. Azt hiszem, számos zavarnak az az oka, hogy nincs pontosan elhatárolva, mit nevezünk általánosnak, különösnek, specifikusnak, hogy szem elől tévesztjük e kategóriáknak az elfogadott vonatkozási rendszertől függő módosulásait, holott minden vonatkozási rendszer olyan

* A francia nyelvterületű szociológusok nemzetközi társaságának 8. értekezletén (1971. IX. 25—X. 2.) elhangzott előadás.

specifikus kérdések felállítását teszi lehetővé, amelyekből meghatározott, korlátozott érvényességi körrel rendelkező válaszok következnek.

Ahhoz, hogy megállapítsuk az általános és a különös dialektikus viszonylatainak vonatkozási rendszerét, hogy megjelöljük e kategóriák kapcsolatának, kölcsönhatásának különböző szintjeit, metszeteit és szelvényeit, az elhatároláshoz megfelelő kritériumokat kell választanunk, amelyek lehetővé teszik korunk nagy kérdéseinek helyes megfogalmazását.

Az a szándékom, hogy a kapitalista és a szocialista világrendszerhez viszonyítva jellemezzem a „harmadik világot", és ennek alapján megjelöljem, hogy miképp rajzolódnak ki, ágaznak szét, kuszálódnak össze annak társadalmaiban a polarizálódás és változatokra bomlás folyamatai, amelyek a neokolonialista vagy anti-neokolonialista fejlődési utak sokféleségébe ágyazódnak.

I. AZ ÁLTALÁNOS ÉS A KÜLÖNÖS DIALEKTIKÁJÁNAK TIPOLÓGIÁJA

1. sz. vonatkozási rendszer

Amit itt vonatkozási rendszerként fogadunk el az általános és a különös tartalmának elhatárolására, nem más, mint mennyiségileg is megragadható, elsősorban technikai jellegű meghatározások együttese. Lehetetlen szem elől téveszteni a termelőerők fejlődését, a természeti erők feletti társadalmi uralom, technikai fejlettségi fokát, hogy mennyire sikerült a természeti erőket megszelídíteni a társadalom javára; az iparnak mint a társadalmi gyakorlatnak célszerűsítését és a természet humanizálását szolgáló eszköznek a viszonylagos súlyát; a tudományos-technikai forradalmat, amely rányomja bélyegét az emberi és társadalmi viszonyok egész sorára.

A jelzett „technikai" kritériumnak tehát nagyon korlátozott az érvényességi köre. Lehetővé teszi, hogy megkülönböztessünk két társadalomtípust, két eszmei, elvont típust: az ipari és a mezőgazdasági társadalmakat. Így a mennyiségi és technikai meghatározókat elsősorban az ipari társadalom, a konvergencia teoretikusai fogadják el, például Rostow és Aron.

A mennyiségileg kifejezhető technikai kritériumok alapján napjainkban megkülönböztethetjük az úgynevezett „fejlett", ipari társadalmakat, és az úgynevezett „fejlődésben elmaradott", „fejlődő", túlnyomóan mezőgazdasági társadalmakat.

Ebben az esetben az általános az előbbieket, a különös az utóbbiakat öleli fel, minthogy az iparosítás megfordíthatatlan folyamat, amely általánossá és egyetemessé válik.

Ez a vonatkozási rendszer a mennyiségi különbségek számszerű, statisztikai kifejezését foglalja magába, például a fejlődésben elmaradott és a fejlett országok közötti távolság növekedését vagy csökkenését jelzi olyan mutatók segítségével, mint az egy lakosra jutó nemzeti jövedelem összege, az aktív lakosság megoszlása a gazdaság szektoraiban, a 10 000 lakosra jutó orvosok, tanítók, hűtőszekrények, gépkocsik stb. száma.

Ez a vonatkozási rendszer lehetővé teszi, hogy kifejtsük a fejlett és a fejlődésben elmaradott országok közötti különbségeket és a belőlük fakadó objektív ellentmondásokat, függetlenül attól, hogy milyen az illető országok társadalmi rendje. Ez az ellentmondás megnyilvánul a világpiacon, a kereskedelmi forgalomban, az árak megállapításában, a juttatott segélyek és hitelek nagyságában stb.

Az ebben a vonatkozási rendszerben kifejtett ellentmondások önkényes extrapolációja téves konklúziókba, a „harmadik világ" helyének misztifikáló értelmezésébe torkollik.

Ez esetben az objektív, de korlátozott terjedelmű ellentmondásból extrapolálják jogtalanul korunk alapvető ellentmondását, nevezetesen azt, amely állítólag a „gazdag országokat" állítja szembe a „szegény országokkal", a „jómódú nemzeteket" a „proletár nemzetekkel", függetlenül a szóban forgó országok társadalmi rendjétől. A mennyiségi különbségeket minőségi különbségekké változtatják. S minthogy a mennyiségi meghatározottságok láthatóbbak, szembeötlőbbek, minthogy megértésükhöz nincs szükség a jelenségek lényegi összefüggéseinek elmélyült elemzésére, ezeket használják a misztifikáló propaganda céljaira. A látszat valóságos, de közvetlen és felszíni adatokból meríti érveit, meggyőző erejét.

A technicista elméletek szerint a „harmadik világnak" nem szögesen ellentétes fejlődési utak között kell választania, hanem mennyiségi különbségeket kell elsimítania, megfelelő fejlesztési módszerek útján biztosítva a gazdasági növekedést. Ez a növekedés állítólag automatikusan azonosul a társadalmi haladással.

Mindamellett óvakodnunk kell attól, hogy ezt az ellentmondást lekicsinyelljük, mert az emberiség többségének legnagyobb gondját fejezi ki. Mi több, lehetővé teszi, hogy megértsük a két világrendszer keretében napvilágra kerülő különbségek és ellentmondások bizonyos aspektusait és oldalait.

2. sz. vonatkozási rendszer

Térjünk most rá a gazdasági, társadalmi és politikai struktúrák, tehát a társadalmi-gazdasági alakulat természetét definiáló minőségi meghatározottságokra.

A társadalmi együttesek közötti választóvonalat korunk alapvető ellentmondása jelzi, amely a szocializmus és a kapitalizmus világerőit állítja szembe. Az emberiség történelmi pályája tehát a kapitalizmusból a szocializmusba való világméretű átmenet vonalán halad.

Az emberi társadalmak minőségi meghatározottságának vonatkozásában az általános azokat a folyamatokat és fejlődési folyamatokat foglalja magába, amelyek ennek az átmenetnek az irányába mutatnak, a szocializmusba való átalakulás felé vezetnek.

Ebben a megközelítésben az általános egyrészt a szocialista világrendszerhez tartozó országokat öleli fel, másrészt azokat az országokat, amelyek nemzeti és nemzetközi politikájukat a gyarmati rendszer felbomlása után az antineokolonialista orientáció jegyében folytatják. Ez az orientáció többé-kevésbé egyvonalú szakaszok egymásutánján keresztül alakul ki oly módon, hogy a demokratikus forradalmat antikapitalista forradalommá fejleszti.

A különös ebben az esetben a szó klasszikus értelmében vett tőkésországokat és a neokolonialista országokat foglalja magába.

Ez a vonatkozási vagy viszonyrendszer lehetetővé teszi, hogy körülhatárolják az egyik vagy másik csoporthoz tartozó országok különféle szövetségi és együttműködési formáit megalapozó érdekközösséget, s egyúttal kidomborítja a két csoportot szembeállító osztályharc természetét, tartalmát, értelmét.

Ennek a vonatkozási rendszernek a keretében az egyik legizgalmasabb kérdés, amelyre ki kell térnünk, a „harmadik világ" helye a világrendszerekhez

viszonyítva. Vajon homogén és autonóm történelmi-társadalmi entitást alkot-e? Realitás-e vagy fickió? Lét vagy látszat?

A „harmadik világ" egyrészt sajátos valóság, mert eredeti közös jegyeket mutat az úgynevezett fejlett országokkal szemben. E közös jegyek forrásai: a gyarmatosítás előtti történelem (az ázsiai termelési mód különböző típusainak maradványai), a gyarmatosítás káros következményei, a nemzeti függetlenségért indított harc az imperializmus ellen, az elmaradottság leküzdésére irányuló erőfeszítések, a nemzeti társadalmak szerkezeti módosulásai, valamint az iparosított és a fejlődő országok közötti ellentmondás. A „harmadik világnak" az a sajátszerűsége, hogy átmeneti társadalmi együttes. Ez a sajátszerű valóság azonban, a „harmadik világ" autonómiájának, abszolút önmozgásának látszata, fikcióvá válik a történelem nagyobb perspektívájában, a társadalmi totalitás jövőjéhez, korunknak a társadalmi folyamatok irányát megszabó alapvető ellentmondásához képest, továbbá azoknak a feszültségeknek, konfliktusoknak, harcoknak során, amelyek a nemzeti társadalmakon belül jelentkeznek azok „hivatalos", illetve tényleges általános érdekei és a mind határozottabban körvonalazódó osztályok különös érdekei között.

Vagyis a „harmadik világban" elkerülhetetlenül fellép akár a kapitalizmus, akár a szocializmus irányába tartó polarizálódás folyamata. A függetlenség kivívása nem azt jelenti — mint azt Fanon vélte —, hogy a „harmadik világ" országai elvághatják a köteléket mindazzal, ami kívül áll a „harmadik világon". Nem lehet újrakezdeni a történelmet, átvedleni anélkül, hogy figyelembe vennénk a reális történelem szükségszerűségeit. A függetlenségnek az a következménye, hogy az emberek száz- és százmilliói kapcsolódnak be mind tevékenyebben, mind szorosabban és mind intenzívebben a retrográd és haladó erők világméretekben folyó harcaiba; azt jelenti, hogy újabb tömegek akarnak részt venni e harc gondjaiban és vállalkozásaiban. A „harmadik világ" nem vonhatja ki magát korunk determinációi alól. Egyre távolabbra ható és egyre fontosabb tényezőjévé válik a jelenkori világfejlődésnek. A „harmadik világ" realitása egyszerre van benne magában és rajta kívül.

A polarizálódás azonban — tekintettel a két világrendszer mai erőviszonyaira és e polarizálódás érettségének nemzetenként különböző feltételeire — nem az egyszerűsödés felé tartó formákban, nem egyértelmű és egyvonalú utakban konkretizálódik. Ebből adódik a neokolonialista és antineokolonialista fejlődési utak sokfélesége. (A második részben visszatérek erre a kérdésre.)

A jelenkori világ minőségi meghatározottságának elméleti értelmezése teret engedett és még ma is teret enged a jogosulatlan, egyszerűsítő általánosításoknak, vagy olyan korlátozásoknak, specifikációknak, amelyek gyakran az irracionalizmust súrolják.

Miután a gyarmati rendszer kora lejárt, számos marxista úgy vélekedett, hogy a „harmadik világ" polarizálódási folyamata viszonylag rövid idő alatt lezajlik, éles összeütközések és megrázkódtatások nélkül. A végletekig leegyszerűsítették, szkematizálták azt a helyes megállapítást, hogy a nemzeti felszabadító forradalmak ma már nem a burzsoá forradalmak sorába ágyazódnak, hanem a szocialista világforradalom alkotóelemeivé lettek. Bizonyos esetekben túlbecsülték a szocializmus világerőit és lebecsülték a kapitalizmuséit, a kapitalizmusnak azt a képességét, hogy új formákban próbáljon szembeszállni az ellentmondások mozgásával. Éppígy leegyszerűsítették a forradalmi folyamat útját a volt gyarmati országokban, nem tartva kellőképpen szem

előtt, hogy ezeknek az országoknak a gazdasági és társadalmi szerkezete jócskán különbözik az európai társadalmakétól. Ebből bizonyos tanácstalanság fakadt a „harmadik világ" bonyolult és mozgásban levő realitásaival szemben.

Minthogy a marxista elemzések és az általuk javasolt megoldások nem gyökereztek elég mélyen az eredeti realitásokban, a „harmadik világ" sok forradalmára arra a következtetésre jutott, hogy a marxizmus idegen országának társadalmi és kulturális realitásaitól, s kijelentette, hogy az ő kontinense megközelíthetetlen a marxista gondolat számára, amely illó olajként elpárologna a trópusi nap tüzében, terméketlen maradna, ha a „harmadik világ" talajába ültetnék.

A közös feladat abban áll, hogy meghaladjuk, leküzdjük ezt a kettős korlátoltságot, egyoldalúságot, és elmélyítsük az általános és a különös dialektikáját, amely a polarizálódás és a szétágazódás mozgásainak összefonódásában konkretizálódik; mert ennek a szétágazódásnak az értelmét az a polarizálódás határozza meg, amely korunk minőségi meghatározottságait fejezi ki.

3. sz. vonatkozási rendszer

Azt kívánom itt elemezni, hogy milyen következményekkel jár a mennyiségi és minőségi különbségek kölcsönhatása a totalitásra nézve.

Az általános ebben az esetben a társadalmi valóság, tehát a jelenkori világ totalitását öleli fel.

Megkülönböztetjük a különös három körét, három különféle csoportját. Az elsőben a fejlett tőkésországokat találjuk, a másodikban a szocialista világrendszerhez tartozó országokat, a harmadikban pedig a „harmadik világ" országait, amelyek átmeneti társadalmi-történelmi entitást alkotnak.

Ez a megközelítés lehetővé fogja tenni, hogy megragadjuk egyrészt azokat az új lehetőségeket, amelyek a kapitalista és a szocialista világrendszer erőviszonyainak módosulásából adódnak a „harmadik világ" országai számára, másrészt azt a hatást, amelyet a „harmadik világ" forradalmai gyakorolnak a szocializmus és a kapitalizmus világerői közötti harc kimenetelére.

Röviden, arról van szó, hogy meghatározzuk azokat a kedvező és kedvezőtlen körülményeket, amelyeket egy-egy társadalmi-történelmi együttes képvisel a többiek szempontjából. A mai világ alapvető alkotóelemeinek ez a kölcsönhatása megmutatja a semlegesség, az el nem kötelezettség politikájának korlátait, s egyben a jogosultságát is. Magukról a jelenkori világ struktúráiról van szó, a dinamizmusát kormányzó törvényekről, amelyek egyidejűleg szülik és bomlasztják fel ennek a nemzetközi politikai orientációnak az alapjait. Ez a vonatkozási rendszer azt is lehetővé teszi számunkra, hogy felfogjuk a „harmadik világ" országai és a szocialista vagy kapitalista országok közötti szövetség, együttműködés, ellentét változatainak átmenetekben gazdag skáláját.

Az antagonizmusok és az érdekközösségek nem esnek egybe mechanikusan minden szinten és minden szektorban. Az alapvető kérdés az, hogy az el nem kötelezettség politikája az imperializmustól vagy a szocialista világtól való eltávolodást jelenti-e.

4. sz. vonatkozási rendszer

Ebben a determinációs rendszerben elsősorban arról van szó, hogy megvizsgáljuk a mennyiségi és minőségi meghatározottságok egységét és különbségeit, homogeneitását és különféleségét a különböző társadalmi-gazdasági alakulatokban.

A szocialista világrendszer, a fejlett tőkésországok, a neokolonialista országok és az antineokolonialista országok valamennyien külön csoportba tartoznak, az általános egy-egy specifikus típusát alkotják.

A különös kategóriája a változatokat, modalitásokat, sajátos jegyeket tartalmazza, amelyek az általános egyes típusaiban megtalálhatók.

A koordinátáknak, az összefüggések viszonyításának ez a rendszere előírja egy-egy társadalmi-gazdasági alakulat vagy átmeneti korszakba lépő társadalmi együttes konkrét változatait csoportosító tipológia kidolgozását.

Ez a tipológia arra hivatott, hogy körvonalazza minden társadalmi együttes jellemző fejlődéstörvényeit, tipikus ellentmondásait, kövesse a polarizálódás és szétágazódás folyamatának konkrét menetét, s így megértse az egyedi helyzetek általános feltételeit, valamint az általános szakadatlan gazdagodását a partikularitások mezejének kibővülése nyomán.

Ezt a tipológiát, amely az általános és a különös összefüggés típusainak logikai formáira vonatkozik, további kutatásokkal kell majd pontosabbá tenni, gazdagítani és kétségkívül módosítani is.

II. A FORRADALMI ÉS AZ ANTIKAPITALISTA UTAK TIPOLÓGIÁJA

A társadalmi változásoknak, a forradalmi energiák felszárnyalásának és lehanyatlásának bonyolultsága semmi szín alatt nem ösztönözheti arra a tudósokat, hogy az üdvösség útját — Charles Péguyvel szólva — „a tudományos determinizmus rabszolga-béklyóinak összetörésében" keressék. A tudományos és forradalmi bírálatnak külön kell választania a látszatot és a valóságot: a látszatot, amely igyekszik realitásnak feltűnni, és a valóságot, amely elrejtőzik a látszat mögé. Legelőször is elméletileg kell a látszatokat szertefoszlatni, leleplezve a látszatokat előidéző objektív és szubjektív mechanizmusokat, a manipulált tudatnak és a tudat manipulációjának melegágyát.

A társadalmi jelenségek tudományos megközelítésének módszertani követelménye, hogy a totalitásnak adjuk az elsőbbséget, mert — mint Lukács György a „Történelem és osztálytudat" című munkájában írta — „a totalitás kategóriájának az érvényesítése a forradalmi elv hordozója a tudományban".

A „harmadik világ" megértése érdekében annál is inkább ehhez a forradalmi elvhez kell folyamodnunk, mert a polarizálódás uralkodó tendenciáját elrejti a szétágazódás sűrű szövevénye, s a nemzeti és nemzetközi szintű osztályharcok realitása összekeveredik a kohézió és a nemzeti egység követelményeivel.

Ez több ország tapasztalata, amelyek nemzeti függetlenségük kivívása után társadalmi forradalommá fejlesztették nemzeti forradalmukat, és elkötelezték magukat a fejlődés nem-kapitalista útja mellett. Ez a tapasztalat teszi lehetővé számunkra, hogy elmélyültebben és gazdagabb eredménnyel elemezzük az általános és a különös dialektikáját, a szocialista társadalom felé való haladás általános és sajátos aspektusainak dialektikáját, a tőkés rendszerrel való szakítás újonnan keletkező történelmi lehetőségeinek dialektikáját, valamint e

lehetőségek kiaknázásának akadályait. Gyakran csupán egy meredek, egyenetlen ösvény szeli át a valószínűségeknek és valószínűtlenségeknek ezeket az övezeteit. Minden győztes forradalom egyedi helyzeteken keresztül zajlik le, s ezek burkolják be a szocializmus általános, tipikus vonásait.

Ahhoz, hogy kifejthessük az antineokolonialista út bizonyos sajátos vonásait, erőink egyesítésével kell véghezvinnünk azt a „strukturációs kísérletet, amely mozgások és különféleségek elutasítása nélkül állapítja meg az összefüggést" (Anuar Abdel Malek), s így kell elvégeznünk azt a sokrétű elemzést, amely „rácsok", vonatkozási rendszerek alkalmazásával teszi lehetővé a lehető legkevésbé önkényes tipológia megszerkesztését.

A tipikus helyzetek rendszerint olyan egyedinek látszó, végsőkig feszített, szélsőséges szituációkban tárulnak fel, amelyek éppen az összes konzekvenciák következetes levonása, a harcok klasszikus formában és konzekvensen való végigküzdése révén sűrítik magukba, fejezik ki a leghangsúlyosabban a történelmi helyzet teljességének ezt az egyediséget többé-kevésbé híven reprodukáló általános jellemzőit.

Az októberi forradalom, az orosz forradalom a maga egyedinek látszó és részben egyedi formájában egyben kinyilvánította azokat az általános feltételeket, amelyeket a szocialista forradalmaknak a történelem hosszú szakaszán át vállalniuk kell. E forradalmaknak arról a szükségszerű feladatáról van szó, hogy összekössék a gazdasági elmaradottság elleni harcot a szocializmus építésével, a gazdasági átalakulások útján megvalósítsák az iparosítást és a társadalmi csoportstruktúra teljes átépítését, amely lehetővé teszi a forradalmi folyamat kétértelműségeinek és ambivalenciáinak csökkentését, s eközben legyűrjék a szocializmus építésében azokat a zavarokat, amelyeket a gazdasági, pénzügyi, ideológiai, politikai és katonai téren szakadatlanul nyomást kifejtő imperialista környezet idéz elő. Mindez csak úgy valósulhat meg, hogy egyidejűleg eleget tesznek annak a kettős és ellentmondásos követelménynek, hogy biztosítsák a nemzetgazdaság gyorsított növekedését, valamint az életszínvonal emelését, egyúttal pedig eleget tegyenek az internacionalizmus követelményeinek is, és előmozdítsák a világforradalmat, egyidejűleg erősítsék a forradalmi párt népi és élcsapat jellegét, miközben elkerülik mind a szektásságot, mind a reformizmust.

Vonatkozási rendszerünk, „kategória-rácsunk" alapján *a szocializmusba való átmenet formáinak két nagy csoportját* különböztethetjük meg.

Az első csoport az októberi forradalmat, az európai és ázsiai népi demokratikus forradalmakat foglalja magába. Persze, jelentékeny egyedi különbségek is vannak közöttük, mind a talajukat alkotó forradalmi válsághelyzeteket, kibontakozásuk nemzetközi feltételeit, a termelőerők színvonalát illetően, mind az átmeneti korszak szakaszainak egymásutánja, a hatalom meghódításának és megtartásának módszerei és harci formái tekintetében. Mindamellett ezeknek a forradalmaknak egyik legfőbb sajátossága az alapvonásokat illető azonosság, az, hogy az átmeneti korszak idején felvetődött problémák megoldásában meghatározott általános törvényszerűségek konkretizálásával járnak el. Ezt a jelenséget nem lehet magyarázni dogmatizmussal, erőszakos és önkényes uniformizálással. Ez semmit sem magyaráz meg és tudományos szempontból sehová sem vezet. Mindezekben az országokban hasonló koncepciókra bukkanunk a szocialista termelési viszonyok létrehozását, az iparosítást, a falu és a felépítmény szocialista átalakítását, a kapitalista világrendszerrel való határozott szakítást illetően. Ezeket a hasonlóságokat — véle-

ményünk szerint — elsősorban a szocializmus és a kapitalizmus közötti erőviszonyok állapota, az imperialista hatalmaknak a szocialista országokkal szembeni stratégiája magyarázza, valamint a tőkésországok részéről bevezetett gazdasági blokád, egyszóval a kapitalizmus világerőinek fölénye a szocializmus erői felett, amelyek eleinte teljesen elszigeteltek, s a második világháború után csoportosulnak szocialista táborrá. A szocialista rendszerek fennmaradása megkövetelte a szoros együttműködést, az utak összehangolását. Az egységesítés elve volt az is, hogy a proletariátus vezető szerepet töltött be ezekben a forradalmakban, élén a marxista—leninista típusú élcsapatpártokkal, tehát olyan pártokkal, amelyek a nemzeti és nemzetközi burzsoázia elleni osztályharcban születtek és kovácsolódtak ki, s a közös ideológia és stratégia szorosan egyesítette őket. Tudományos vizsgálatok folytak, és kell folyniuk továbbra is annak érdekében, hogy pontosan megállapítsuk, mi az, ami az egyformaságban valóban csak deformálódás és torzulás volt, és hogy megkülönböztessük a szóban forgó forradalmak sajátosságait, megmutassuk, hogy különbségeik és változataik már a második csoportban megvizsgálandó forradalmi folyamatok néhány vonására és aspektusára utalnak. Jegyezzük meg, hogy az egyenlőtlenségek, a változatok főleg akkor rajzolódtak ki ezekben az országokban, amikor kiépültek már a szocializmus alapjai, tehát amikor megoldódtak a szocialista építés alapvető, létfontosságú problémái. Ennek a szétágazódásnak az elemzése meghaladja témám kereteit.

A második csoportba azoknak a forradalmi folyamatoknak a többségét kell sorolnunk, amelyekre elsősorban a gyarmati rendszer elleni harc és a függetlenség kivívását követő társadalmi harcok a jellemzőek. Itt mindenekelőtt azokról a nemzeti felszabadító mozgalmakról van szó, amelyek az antineokolonialista orientáció útjára léptek, többé-kevésbé világos, többé-kevésbé következetes antikapitalista tendenciákkal.

Ebben a csoportban az átmeneti korszak változatainak és elágazódásainak széles skálája figyelhető meg, és ambivalens előrehaladáson át jutnak érvényre a szocialista tendenciák. Ezekben az országokban a szocializmus felé tartó fejlődést a polarizálódás és szétágazódás tendenciái és körülményei jellemzik, kerülőutak és megalkuvás nélküli állásfoglalások, viharos fordulatok és az ingatag egyensúly elhúzódó időszakai, a tudat tisztulása és összezavarodása, vagyis, Regis Debray „Börtönjegyzetei"-nek kifejezésével szólva, a felkapaszkodás meredek és zegzugos útjai. Az előrehaladásnak ezt a módját nem egyedül szubjektív tényezők vagy etikai megfontolások magyarázzák, sokszor az erőviszonyok kedvezőtlen alakulása, a pillanatnyi objektív szituációk is szerepet játszanak az ebben a formában végbemenő haladásban. Az ambivalencia megállapítása tehát nem értékítélet, hanem tényítélet.

Az átmeneti korszak bonyolultságát, a fejlődés útjainak elágazódásait olyan tényezők magyarázzák, mint a forradalmi törés új lehetőségei, a következetes szocialista orientáció akadályai, a történelmi lehetőségek leszűkülése vagy kitágulása, a két világrendszer közötti harc különböző fordulópontjai, a társadalmi struktúrák sajátosságaiból következő gátló tényezők, a fejlődés kapitalista stádiumának átugrását, megkerülését célzó forradalmi folyamat eredményei, a forradalmi folyamat különböző szakaszaiban működő sajátos mozgató és irányító tendenciák között kialakuló erőviszonyok stb.

Ezt az eredeti fejlődést, amely a kapitalizmus meghaladására irányul, három (a társadalmi tudat, a felépítmény sajátszerűségeit ebben az előadásban nem érintem) alapvető tényezőre vezethetjük vissza.

1. Ezeknek az országoknak a helyzete a világban

a) Napjainkban a legkülönbözőbb forradalmi utak a szocializmus felé haladás konvergáló útjainak sajátos együttesét alkotják. Annak következtében, hogy módosultak a két világrendszer közötti erőviszonyok, megsokszorozódtak a kapitalizmustól való eltávolodás és elszakadás forrásai és lehetőségei: a szocialista világrendszer, a „harmadik világ" forradalmi folyamatainak láncreakciója, a fiatal nemzeti államok és az imperializmus közötti ellentmondások fennmaradása, a kapitalizmus sokféle belső ellentmondása.

b) Mindamellett a szocializmus világerői nem fejtenek még ki meghatározó jellegű hatást a dekolonizáció valamennyi szakaszára és szektorára, minthogy nem domborították még ki feltétlen fölényüket minden területen. Például nincs uralkodó befolyásuk a világpiacon, a rendelkezésükre álló pénzügyi eszközök korlátozottak stb.

c) A „harmadik világ" országai megoszlanak a két világrendszer között. Még az antikapitalista orientációjú országok körében is lassan és nehezen kristályosodnak ki gazdasági, politikai és katonai téren a regionális és kontinentális csoportosulások. Mindamellett az egységszervezetek egyre fontosabb szerepre kezdenek szert tenni.

d) Az antikapitalista és antikolonialista orientációjú országok többsége kénytelen egyidejűleg folytatni a külföldi tőke korlátozásának politikáját és a gazdasági együttműködést a tőkésországokkal. Gazdaságpolitikájukban és gazdasági növekedésükben tehát érvényre jutnak és kombinálódnak a dekolonizáció és a rekolonizáció elemei, a gazdasági függetlenség megszilárdulásának és megerősödésének mozzanatai, valamint a tőkés piaci mechanizmusoknak való alárendeltség közvetettebb formái.

Az első csoport országaihoz képest fontos sajátosságot jelent az imperialista külföldi tőkével folytatott együttműködés az átmeneti korszak első szakaszaiban. Ezt az együttműködést kisebb részben a szocialista országok gazdasági lehetőségeinek korlátozottsága, nagyobb részben viszont az adott társadalmak gazdasági struktúrája és annak sajátosságai, a nemzeti felhalmozás alacsony színvonala, a gyarmati korszakból örökölt gazdasági struktúrák torzulásai diktálják. Ezt az együttműködést egyrészt az teszi lehetővé, hogy az imperializmus, a gazdasági behatolás hosszú távon érvényesülő politikai következményeire számítva, gyakran hajlékony taktikát alkalmaz, másrészt pedig a szocialista országok segítsége és kooperációja gazdasági, politikai és katonai téren objektív okok miatt nem éri el azt a szintet, amely lehetővé tenné ennek kiküszöbölését. A korlátozásnak és együttműködésnek ez a politikája veszélyesnek bizonyul, ha a politikai és ideológiai felépítmény nem radikalizálódik eléggé, hogy ellensúlyozza a külföldi tőkével kialakított gazdasági együttműködés politikai hatásait, ha lanyhul az együttműködés az imperialistaellenes világerőkkel, ha nem folyik harc az ellen, hogy a technokrata elit összefonódjék a nemzeti burzsoáziával, amely gyakran a külföldi tőke közvetítőjéül szolgál.

2. A társadalmi struktúrák sajátszerűsége

A gyarmatosítás előtti korszak társadalmi fejlődése következtében, valamint a kolonializmus betörése és a függetlenség utáni strukturális módosulások miatt a termelési viszonyok különféle típusai léteznek egymás mellett, metszik

és keresztezik egymást. Ez azzal a következménnyel jár, hogy bizonyos társadalmi rétegek, elsősorban a hagyományos, prekapitalista társadalom rétegei, felbomlanak, új társadalmi rétegek és osztályok bukkannak fel és kristályosodnak ki. Az ellentmondásos elemeket tartalmazó termelési, tulajdonviszonyok talaján az önellátó gazdaság átalakul pénzgazdasággá; a feudális termelési viszonyok tőkés formákká; a szellemi, katonai, közigazgatási és technokrata elit megerősödik a nemzeti adminisztrációs struktúrák kiépítése nyomán; a városi lakosság megnövekedik, és ezzel kapcsolatban egy nagyszámú „előproletariátus" jön létre; az állami szektor kibővül, ami nemcsak előrehaladást jelenthet egyes országokban, hanem objektív alapja lehet a reakcióssá vált bürokratikus elit különérdekeinek, amelyek saját önös céljaikra használják fel az itt többnyire progresszív államkapitalista tendenciákat; az alakulóban levő munkásosztály, amely még a hagyományos társadalom hatása alatt áll, kevéssé koncentrált és gyakran szervezetlen, vegyes összetételű. A különböző osztályok és rétegek érdekei ambivalensek, gyakran homályosan körvonalazottak, ellentétes követelmények között ingadoznak, forradalmi és ellenforradalmi potenciáljuk hullámzó, s az erőviszonyok nemzeti és nemzetközi fejlődése kiszolgáltatja őket a dialektikus fordulatoknak.

Ez magyarázza azt a tényt — ha figyelembe vesszük a nemzeti és nemzetközi tényezőket, az új lehetőségeket és az esetlegességeket —, hogy a polarizálódás rendkívül sokrétű szétágazódáson keresztül valósul meg, hogy a szétágazódás többnyire a szocializmus általános jellemzőinek érlelődése, egyúttal pedig a szocializmus felé való fejlődés tartalmának és formáinak gazdagodása.

A kapitalista szakasz átugrásával kapcsolatos tapasztalatok és az erre irányuló kísérletek izgalmas problémákat vetnek fel, amelyek elmélyültebb vizsgálatot kívánnak. Ilyen problémák: a nemzeti érdekek és az osztályérdekek egyeztetése és antagonizmusai; a tömegpárt és az élcsapatpárt kapcsolata; az állami szektor és az államhatalom osztálytermészetének meghatározása; az elitek szerepe a forradalmi folyamat különböző szakaszaiban; a társadalmi átalakulások összefüggése a nemzetek kialakulásának folyamatával; a felépítmény uralkodó szerepe a forradalmi folyamat bizonyos szakaszaiban; a forradalom kapcsolata a vallással; a szocializmus egyetemes jellegének összefüggése a helyzetek különös jellegével, amelyből kiindulva megvalósul a haladás a szocializmus felé; a hagyomány kapcsolata a korszerűsítéssel, az imperializmusellenességé az antikapitalizmussal.

Összefoglalva, azokban az országokban, ahol a nemzeti demokratikus forradalmak antineokolonialista, antikapitalista irányt vesznek, a szocializmus felé tartó fejlődés egyedi és különös vonásainak általános feltételei az első csoport országaihoz viszonyítva a következők:

a) Az imperialistaellenes és szocialista világerők egyre kiterjedtebb és meghatározóbb hatása kedvezőbb feltételeket teremt bizonyos történelmi szakaszok átugrásához és a szocializmusba való átmenet korszakának megkezdéséhez azokban az országokban is, amelyek a nemzetközi helyzet szempontjából sebezhetőek, az imperializmus közelsége, nyomása és támadásai miatt.

A kedvezőbb nemzetközi feltételek lehetővé teszik a gazdasági együttműködés legváltozatosabb formáit a tőkés hatalmakkal, jóllehet ez az együttműködés az ellenforradalom számára is bázist, kedvező talajt teremthet.

b) A termelési viszonyok sokrétűbbek és a gazdasági és társadalmi struktúrák módosítása nehezebb, számos közbülső szakaszt kíván, mert nagy súlya van a prekapitalista szektornak, amely sok esetben a lakosság többségét öleli

fel. A gazdasági növekedés során a korszerű szektor hosszú ideig kisebbségben levő szektort képez. A politikai függetlenség megszilárdítása, valamint a gazdaság káder- és termékszükségletei késleltethetik olyan gazdasági szektorok felszámolását is, amelyek zavarják az antikapitalista orientációt.

c) A gazdasági struktúraváltozások nyomán fellépő nagyarányú társadalmi mobilitás miatt a társadalmi rétegek és osztályok kikristályosodnak, magatartásuk pedig szükségszerűen ambivalens lesz, annál is inkább, mert bizonyos rétegek és osztályok osztályérdekei nemzeti és nemzetközi síkon nem esnek egybe.

Az elit szerepe — a katonai elité nemkülönben — a forrongásban levő társadalmi struktúrák fenti sajátosságaiban gyökerezik.

d) A nemzeti felszabadító mozgalmak többségének keretében nemzeti front alakult, amely irányította a harcokat és a függetlenség kivívása után egységes egyedüli tömegpárttá alakult. Ennek a frontnak, ill. ennek a pártnak a belsejében csapnak össze a különböző politikai és ideológiai tendenciák, korlátozva ezzel az említett szervezetek élcsapatszerepét, amely mindamellett szükséges volna ahhoz, hogy következetesebb orientációra késztesse a forradalmat, biztosítsa, hogy csak azok a változatok érvényesülhessenek, amelyek összhangban vannak a forradalmi folyamat elmélyítésének követelményével.

Így az átmeneti formák *legnagyobb sokrétűsége*, legváltozatosabb *szétágazódása* egyrészt az új történelmi lehetőségeknek felel meg, másrészt visszatükrözi az osztályharcot, amely a polarizálódás értelmével és tartalmával kapcsolatos, tehát a kapitalista út és a szocialista út közötti választás felől dönt.

Az antikapitalista utak tipológiájának különös figyelmet kell fordítania két forradalmi tapasztalatra, amely a fent említett két szocialista, illetve nem kapitalista úton haladó csoport közötti választóvonalon helyezkedik el. A kubai és a guineai forradalomról van szó.

A kubai forradalom mozgáspályája klasszikus illusztrációja annak a tézisnek, hogy a forradalmi folyamat sajátosságai olyan különös formák, amelyek az átmeneti korszak általános törvényeit érlelik és színezik. Az a tény, hogy a kubai nemzeti felszabadító forradalom az Egyesült Államok szomszédságában szocialista forradalomba csaphatott át, bizonyítja Lenin elméletének helyességét a leggyengébb láncszemről és arról a szerepről, amelyet a győztes szocialista forradalmak játszhatnak az ellenforradalom exportjának megakadályozásában. A szocialista tábor általában rendelkezik a szükséges erőkkel ahhoz, hogy megvédelmezze az új, győztes forradalmakat abban az esetben, ha ezek kellő energiával és hozzáértéssel folytatják az osztályharcot, s ha az együttműködés és a kölcsönös segítség életbe léptetett formái mindkét részről alkalmasak a forradalom vívmányainak megőrzéséhez.

A kubai forradalom egyik fontos eredeti mozzanata abban áll, hogy a fegyveres felkelést a forradalmi demokraták csoportja, egy nem-proletár szervezet robbantotta ki. A nemzeti demokratikus szakasz igen rövid volt, mert nemzeti és nemzetközi síkon meggyorsult és intenzívvé vált az osztályharc. Létrejött a proletárdiktatúra, s a marxizmus–leninizmus elvei alapján új párt alakult, amely a harcban részt vett különböző politikai formációk legkövetkezetesebb forradalmárait tömörítette.

A guineai forradalomnak az a sajátossága, hogy bár viszonylag békés úton vetett véget a gyarmati uralomnak, a függetlenség kivívása után állandóan radikalizálódott, antineokolonialista, antiimperialista, antikapitalista irányvonala mind határozottabbá vált.

A fokozódó gazdasági és pénzügyi nehézségek ellenére, a belső és a külső reakciós erők aknamunkája és puccskísérletei dacára konszolidálódott a politikai rendszer.

A guineai forradalom politikai és eszmei kisugárzása mind erőteljesebben kontinentális méretűvé válik, bár az imperialista hatalmak és a környező neokolonializmusnak behódoló rendszerek az elszigetelésére törekszenek.

Bár Guinea gazdasági, társadalmi, etnikai struktúrája igen sajátszerű, mégis a „harmadik világ" haladó rendszerei között talán ez az ország hirdeti a legkövetkezetesebben, a legegyértelműbben a szocializmus egyetemességét.

A guineai forradalom úgy kívánja szolgálni az össz-afrikai demokratikus forradalmat, hogy elméletileg és gyakorlatilag a világforradalom szerves részének tekinti magát.

Napjainkban talán a legegyedibb, a legbonyolultabb nemzeti és nemzetközi feltételek közepette kísérli meg átfejleszteni a demokratikus forradalmat szocialista forradalomba, vállalva azt a nagyszerű történelmi küldetést, hogy bebizonyítsa a kapitalista szakasz átugrásának lehetőségét Fekete-Afrikában, ahol még dominál a neokolonializmus.

Kialakítja azt a felépítményrendszert is, amely mind adekvátabban kifejezi a szocializmus irányába való előrehaladásnak egyetemes és partikuláris követelményeit.

A Guineai Demokrata Párt harcol az olyan koncepciók ellen, amelyek nem antikapitalista tartalma alapján határozzák meg a szocializmust, hanem kulturális, etnikai, pszichológiai sajátosságok szerint, amelyekről egyébként vitatható, hogy megalapozottak-e.

A guineai szocializmus sajátosságait meghatározva, Sekou Touré elnök a következőket jelentette ki egy 1971. januári sajtóértekezleten:

„Nincs guineai szocializmus, ahogy kínai, algériai, kongói vagy amerikai szocializmus sem lehetséges. Egyszerűen szocializmus van, a kapitalizmus antitézise, ellengyakorlata. Mindamellett a természete szerint oszthatatlan szocializmus osztható a formák tekintetében, amelyekben érvényre jut."

*

Olyan világban élünk, amely tömegével kínálja az elmélkedés témáit a tudomány embereinek. A „harmadik világ" kérdéseiről szóló elméletnek, amelyet a társadalomtudomány művelőinek közös erőfeszítéssel kell kidolgozniuk, az lesz a funkciója, hogy fényt derítsen a vázolt bonyolult jelenségekre és folyamatokra és a gyarmatosítással vagy következményeivel küzdő, az előrehaladás útján járó népek gyakorlata számára adjon tudományos irányvonalat.

A KOMMUNIZMUS FOGALMÁNAK GAZDASÁGI-FILOZÓFIAI ÉRVÉNYESSÉGE

GARAI LÁSZLÓ

Az emberi nem távlatainak kérdése kétféle típusú írásokban szokott felvetődni.

Filozófiai az írások egyik típusa.

Ide tartoznak azok a könyvek és cikkek, amelyek az emberi kultúra történetét kutatva abban egységes fejlődésvonalat fedeznek fel és rámutatnak, hogy ha ezt a vonalat a jövő felé meghosszabbítjuk, akkor az a kommunista társadalom irányába mutat oly módon, hogy ha egy forradalom a kapitalista társadalom szerkezetét széttöri, abból *szükségszerűséggel* a kommunista társadalmi szerkezetnek kell kifejlődnie.

Más írások ezzel szemben rámutatnak, hogy az a feltevés, mely szerint a kommunista társadalom úgy épül, mintha a történelem egy nagy technológiai folyamat volna, csak úgy lenne megalapozható, ha előfeltételeznénk a Tervezőt, aki a Végcélt a Kezdetkor kitűzte; e feltevés nélkül pedig be kell látnunk, hogy a fennálló társadalom, mint minden történelmi korszak fennállása, csak *lehetőségét* hordozza egy kommunista társadalomnak, mint ahogyan minden forradalmi korszak az általa létesítendőnek, s hogy a forradalom ezt vagy más lehetőséget valósít-e meg, attól függ, hogy a korszakban élő konkrét egyének — minthogy egyedül ők a tudatosan tervező lények — hogyan válaszolnak a korszak által számukra feltett kérdésre.

Vannak szerzők, akik azt hangoztatják, hogy ez azért nem kérdéses, mert az emberi faj egyedeinek antropológiai természete *valóságosan* olyan, hogy csak egy kommunista társadalom keretei biztosíthatnának számára szabad mozgásteret, míg a történelemben eddig fennállt társadalmi viszonyok az elidegenedés béklyóiba verték.

Végül a filozófusok egy része abból indul ki, hogy az emberi egyéniség természete nincs antropológiailag az emberi fajban megadva, ahogyan az állati egyedekkel vele születik a fajra jellemző természetük; az emberi egyéniség maga választja meg a saját lényegét, és jóllehet ez a választás arra vonatkozik, hogy milyennek kell lennie az embernek általános érvényű törvény szerint, mégis teljességgel *esetleges* jellegű, lévén az egyéniség szabad választása.

Az írások másik típusa a természettudományokra jellemző konkrétság és egzaktság igényével a mai társadalmak lényegileg gazdasági tényeinek és összefüggéseinek a leírására vállalkozik.

Ide tartoznak azok a könyvek és cikkek, amelyek az iparilag fejlett társadalmak mai termelésének technológiai újszerűségeit vizsgálva mutatnak rá azokra a lehetőségekre, amelyekből extrapoláció útján az emberi nem távlatait illető következtetéseket tudnak levonni.

Más szerzők azt kutatják, hogyan tudja egy szervezett társadalom a lehe-

tőségek közül azokat, amelyeket kedvezőeknek ítél, a nemzetgazdaság tervezése útján szükségszerűséggé változtatni.

Vannak írások, amelyek tárgyát azok a szociológiai változások adják, amelyek a mai társadalmakban spontán esetlegességgel végbemennek, amikor a lakosság kisebb vagy nagyobb százaléka lakhelyet, munkahelyet, szakmai kvalifikációt, életmódot változtat.

Végül a szóban forgó munkák egy része a mindennapi élet ciklikus ismétlődéseivel foglalkozik, amelyek e spontán változásokon keresztül is markánsan jellemzik egy-egy társadalom valóságát, megkülönböztetve az egyik szociális berendezkedést a másiktól.

Mármost a körvonalazott írások utóbbi típusában nem kevésbé, mint a filozófiai munkákban, kimondva vagy kimondatlanul, közvetlenül vagy közvetve *a kommunista társadalmi rend megvalósításának lehetőségéről és a kommunista mozgalom történetében részt vállalók motívumainak esetlegességéről* volt szó.

*

Marxnak határozott válasza volt a *történelmi lehetőség* és a *társadalmi véletlen* kérdésére általában, a kommunista rend lehetőségének és a kommunista mozgalom véletlenjének tekintetében pedig különösen.

Az általános válasz, mint ismeretes, az, hogy a termelőerők fejlődése teremti meg minden korban azokat a konkrét lehetőségeket, amelyek túlmutatnak az adott történelmi valóságon, és a termelési viszonyok rendszerében elfoglalt helyétől függ, hogy az egyén a társadalomnak ahhoz a részéhez tartozik-e, amely annak szükségszerűségét intézményesen tételezi, vagy ahhoz, amely növekvő rossz közérzettel éli meg e szükségszerűségbe nem integrálódott véletlenszerűségét.

A kommunizmussal kapcsolatos konkrét válasz pedig, mint ugyancsak ismeretes, az, hogy ennek konkrét lehetősége a *gépi nagyiparral* áll elő, a megvalósításáért harcoló akaratok konkrét véletlenét pedig a *munkásosztály* hordozza.

Kevéssé ismeretes, hogy a Marx által kínált választ, bármilyen fejlődésen ment is át az 1844-es kéziratokban adott első megfogalmazástól „A tőké"-ig, mindvégig jellemezte annak a kettős meghatározottságnak az egysége, amelyet a „Gazdasági-filozófiai kéziratok" a címében viselt.

A gépi nagyiparnak Marx gondolatrendszerében nem egyszerűen az a funkciója, hogy az emberek számára nagyobb gazdagságot biztosít, s éppígy a munkásosztálynak sem csupán az a szerepe, hogy a társadalmat reálisan megváltoztató erőt képvisel. Marx kommunizmuskoncepciója filozófiai problémának adta politikai-gazdaságtani megoldását elméletben (és ugyanezt ígérte a gyakorlatban). A gépi nagyiparral és a munkásosztállyal kapcsolatos elgondolás is csak e koncepció kettősségén belül értelmezhető helyesen.

A filozófiai probléma: *hogyan lehet az ember egyszerre tárgyilag és lényegien meghatározott, egyszerre természeti és sajátosan emberi módon.*

Ismeretes, hogy Hegel számára az a mód, ahogyan az emberi lényeget — mint nembeliséget — felfogta, lehetetlenné tette az anyagi tárgynak az elméleti megragadását. Ugyancsak ismeretes, hogy Feuerbach számára az emberi tárgynak — mint a másik embernek — felfogásmódja zárta ki az anyagi lényegnek az elméleti megértését. Ezért azután az előbbi számára a nembeliség eltárgyiasulása éppúgy elidegenedés, ahogy az utóbbi számára a másik ember lényegivé válása.

Másképpen következik be a szkízis a pozitivizmus vagy az életfilozófia esetében. Az előbbi felmutatja az anyagi tárgyat — mint természetet —, nem

létezik azonban számára e tárgynak semmilyen emberi specifikuma. Az életfilozófia a lényegnek emberi specifikumával nem tud mit kezdeni, miközben az anyagi lényeget — az individuális élet nagy pillanataiban — felmutatja. Ezért azután e filozófiák számára az elidegenedés fogalma egyáltalán nem kezelhető mindkettő, ellentétes előjellel, az elidegenedés fenomenológiáját nyújtja.

Marx mármost felfedezi azt a tárgyat, amely úgy tárgya a természetnek, hogy benne az ember nembeli lényege tárgyiasul. Ez: a termelés terméke. Ez az az objektum, amellyel lehetővé válik, hogy ne úgy fogjuk fel, mint dolgot, hanem mint „érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot": *e tárgyban előzetes tevékenység szubjektív célja valósult meg és további tevékenységhez szolgáltat objektív eszközt.*

A prekapitalista korok termelési eszközeiben azonban ez az összefüggés csak potenciálisan van adva. Valójában a munka célja csak részben a termelési eszközök megtermelése — részben, sőt meghatározó részben az individuális élet újratermelésének mindennapi szükségletei kényszerítik rá e célokat a munkára. Másfelől a termelési eszköz csak részben biztosítja e célok megvalósítását — részben feltételezi az individuális élet képességeinek működtetését: tulajdonképpen csak közvetítő a természet és az individuum teste között, amely felerősíti az individuum testileg kifejtett hatását.

A nagyipar rendszerébe szervezett gépnek ezzel szemben „differentia specificája semmiképpen sem az, hogy, mint a munkaeszköznél, a munkás tevékenységét az objektumra közvetítse, hanem ez a tevékenység éppenséggel úgy van tételezve, hogy már csak a gép munkáját, annak akcióját a nyersanyagra közvetíti — felügyel rá és zavaroktól óvja. Nem úgy, mint a szerszámnál, amelybe a munkás mint szervbe saját ügyességével és tevékenységével lelket lehel, és amelynek kezelése ezért a munkás virtuozitásától függ. Hanem a gép, amely a munkás helyett ügyességgel és erővel bír, maga a virtuóz, amely saját lélekkel bír a benne ható mechanikai törvényekben... A tudomány, amely a gépi berendezés élettelen tagjait arra kényszeríti, hogy konstrukciójuk révén mint automata célirányosan hassanak, nem a munkás tudatában létezik, hanem a gép révén mint idegen hatalom hat rá, mint magának a gépnek a hatalma."[1]

Marx számára a gépi nagyipar azért érdemel figyelmet, mert általa a termelés függetlenné válik az egyénektől. „A termelési folyamat véget ért abban az értelemben munkafolyamat lenni, hogy a munka, mint a rajta uralkodó egység, túlnyúljon rajta."[2] A termelést itt már maga a természeti folyamat végzi. Ezen a ponton megvalósulhatna az ész csele, amely emberi célok érdekében magát a természetet fordítja a természet ellen. Csakhogy Marx számára „a *gépi berendezés*... mint az *állótőke* legadekvátabb formája jelenik meg, az állótőke pedig, amennyiben a tőke az önmagára való vonatkozásában tekintődik, mint *egyáltalában a tőkének a legadekvátabb formája*".[3] Ebből pedig az következik, hogy a termelés az eleven egyénnek nemcsak a képességeitől válik függetlenné, hanem szükségleteitől is: a termelésnek nem a fogyasztás a célja, hanem a tőkefelhalmozás, az imént idézett gondolatmenetet követve tehát a gépek rendszerének bővítése — *kialakul a bővített újratermelésnek, a termelésért folyó társadalmi termelésnek az automatizmusa.*

[1] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; „Marx és Engels Művei", 46/II, Budapest 1972, 161.
[2] Uo.
[3] Uo. 162.

Marx munkáiból rekonstruálható továbbá, hogyan fogta fel azt a lényeget, amely úgy születik meg az individuum életének nagy pillanatában, hogy rajta az ember sajátos tárgyának, a másik embernek a lényegi hatása világosan felismerhető. Ez: *a forradalom mint cél.* Ez az a szubsztancia, amellyel lehetővé válik, hogy ne úgy fogjuk fel, mint „néma, sok egyént természetileg összekapcsoló általánosságot", hanem mint „a társadalmi viszonyok összességét": e lényeget a történelem akcidenciális termékeként előállt viszony motiválja és szubsztancionális formaként rögződött viszony őrzi.

Prekapitalista korok forradalmi céljaiban azonban ez az összefüggés csak esetleges módon van képviselve. A forradalomnak szükségképpen csak általános meghatározottsága, hogy az egyéniség történelmi formáját őrző egyéniségnek a terméke, vagyis az a tény, hogy a forradalmárt korábbi forradalmak tetteinek példája lelkesíti az aktuális forradalmi tettre. Éppilyen általános meghatározottsága csupán az egyéniségnek mint formának, hogy terméke, a forradalom motiválná, más szóval, hogy a forradalom olyan radikálisan új életrendet teremtene, amely a tisztítótűzén átmenő egyénekben merőben új szükségleteket alakítana ki a régiek helyén. A prekapitalista társadalmak a földterület és a család természetadta bázisán szerveződtek, amely tény azután a természetadta jelleg látszatát adta a forradalmaknak is: a társadalom egyik pólusán úgy jelent meg a forradalom, mint valamilyen természeti igazság belátásának vagy kinyilatkoztatásának a terméke, a másik póluson pedig mint természeti csapás, amely ellen ugyanúgy kell védekezni, illetve amelybe ugyanúgy kell beletörődni, mint egyéb természeti csapások esetében szokásos volt. A prekapitalista társadalmakban továbbá a termelési feltételeknek, mint a társadalmi lét bázisának tulajdonként való elsajátítása kialakítja azokat a szükségleteket, amelyeket a mindennapi élet ciklusaiban újratermelnek, és az új nemzedékek a tulajdonnal együtt örökölnek, a forradalom pedig csak kielégítési lehetőségeit tágítja ki vagy szűkíti be hirtelen: ez utóbbival összefüggő érdekek határozzák meg, hogy ki melyik póluson és milyen mértékben vesz részt a forradalomban.

A munkásosztállyal mármost kialakult az az osztály, amelynek a termelési feltételekből semmi nincs a tulajdonában, amelynek, ahogyan Marx gondolatrendszerében szerepel, nincs családja és nincs hazája, amely következésképpen egy forradalomban „csak a láncait veszítheti el, cserébe pedig egy egész világot nyerhet". Tévedés lenne a „Kommunista Kiáltvány" ezen megfogalmazásaiban zsurnalisztikai fordulatokat látni: a munkásosztály világtörténelmi szerepével kapcsolatos filozófiai megfontolásokról van itt szó, amelyek a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-tól a „Tőké"-ig végigvonulnak Marx életművén. Az ilyen osztály, ha forradalmat csinál, a forradalomnak többé nem szab korlátot az a partikuláris hely, amelyet az osztály az életfeltételeinek újratermelési rendszerében elfoglal. Az egyént itt már saját forradalmi tette határozza meg. Ezen a ponton megvalósulhatna a társadalmi szerződés, amellyel olyan egyének társulhatnának egymással szabadon, amelyek mindegyike önmaga termékeként választaná meg az őt kiegészítő másik embert és vállalkozna egyszersmind arra, hogy a másik embert kiegészítse. Csakhogy Marx számára a munkásosztály olyan egyénekből áll, akik számára a munkaerejük pusztán csereérték, amelynek legadekvátabb formája az olyan munkaerő, mely pusztán csereértéket termelő munkavégzésre szolgál, a munkatevékenység konkrét tartalma iránt teljesen közömbös, ennek pedig továbbá a legadekvátabb formája az egyszerű munkára való képesség, amely a gépi nagyipar rendszerének bár-

mely pontján azonos hatásfokkal kifejthető. Ebből pedig az következik, hogy a proletárnak a forradalomban nemcsak az a partikuláris hely nem szab korlátot, amelyet az újratermelés rendszerének tulajdonszerkezetében elfoglal, hanem az a hely sem, amelyet a munkamegosztás horizontális szerkezetében betölt: a proletárforradalomban az egyén többé nem a társadalom terméke, hanem a „semmik vagyunk — minden leszünk" aktusáé, amellyel megszünteti magát mint az egyszerű munkára való képességnek, az imént idézett gondolatmenetet követve, tehát a csereértékként létező munkaerőnek puszta hordozóját — *kialakul az egyetemesen elsajátító egyénnek az ideálja.*

A bővített újratermelés automatizmusa ökonómiai megoldását adja az ember tárgyiságával és lényegiségével kapcsolatos filozófiai problémának, mert tendenciája az, hogy a személyiség tárgyi világát a végtelen természetben korlátlanul kiterjessze, és mert e termelés szubjektuma az emberi nem.

Az egyetemesen elsajátító egyén ideálja filozófiai megoldását nyújtja az ember lényegiségével és tárgyiságával kapcsolatos ökonómiai problémának, mert tendenciája az, hogy a világban élő személyiség lényegét megszabadítsa annak a pillanatnak tragikus egyszeriségétől, amikor ez a lényeg mint ennek az egyénnek a lényege megnyilvánul, és mert ennek az egyénnek az akcidenciája a másik ember.

*

Marx gondolatrendszerében tehát a gépi nagyipar nem egy ökonómiai, vagy éppenséggel technológiai tényező, s hasonlóan a munkásosztály sem egy ökonómiai, vagy éppenséggel szociológiai tényező, más hasonló tényezők között. *Mindkét fogalomnak egyszerre van gazdasági és filozófiai tartalma:* a tartalom gazdasági aspektusa a kapitalista társadalom valóságára és a kapitalista elsajátítás törvényszerűségére vonatkozik, míg az *ettől elválaszthatatlan* filozófiai aspektus pedig a kommunista társadalom szükségszerűségére és a kommunista elsajátítás igazságára.

Van-e tehát a termelésért folyó társadalmi termelés automatizmusának olyan szükségszerűsége, hogy a kapitalista társadalom összeomoljék *és* romjain a kommunista társadalom felépüljön? Érvényes-e továbbá az egyetemesen elsajátító egyén ideáljának olyan igazsága, hogy a kapitalizmusban elsajátítható javak *és* kommunista módon sajátíttassanak el.

Mindkét kérdés két részre bontandó, amint ezt az *és* szó aláhúzásaival jeleztük. Meg kell azonban jegyezni, hogy a kettébontás elmulasztásának a marxista közgondolkodásban hagyománya van,[4] a hagyomány azonban egyik esetben a hegeli, a másik esetben a feuerbachi gondolkodásból maradt ránk. Lukács György hívja fel a figyelmünket Hegel tévedésére, amikor ez utóbbi ontológiai értelemben szólva a tagadásról, ennek azt tulajdonította, hogy egyúttal valami egyértelműnek a tételezése is lenne, így például a kapitalista társadalom tagadása szükségképpen a kommunista társadalom tételezése. Lukács helyesen veti ellen: „Azok a tagadások, amelyekkel a társadalmi lét területén találkozunk, nemcsak hogy ontológiailag kötve vannak szubjektumok aktusaihoz, de lényegi jellegük abból ered, hogy valamennyi társadalmi-emberi aktivitás

[4] Ezt a hagyományt a szerző is követte a „Valóság" c. folyóiratban megjelent cikksorozatában (lásd „A kommunizmus filozófiájáról", 1961/1; „Ember és technika a kommunizmusban", 1962/2; „Egyén és társadalom a kommunizmusban", 1973/2). A tévedés az említett cikkekben a jelenlegi világtörténelmi periódus megítélésében mutatkozott, míg az elidegenedés kommunizmusbeli megszűnését illetően mondottakat lényegileg ma is helytállóaknak tartom.

szükségszerűen alternatívákból fakad, ezekre vonatkozó választást, döntést előfeltételez."[5] Hasonlóan fel kell figyelnünk Feuerbach tévedésére, aki feltételez egy emberi természetet, amely különböző külső feltételekkel koegzisztálhat, így pl. kommunista elsajátítást tenne lehetővé a tőkés termelés termékeivel. Valószínű, hogy különböző szerves képződmények koegzisztenciájának a megértéséhez számításba kell venni akcidenciális intézmények létezését, amelyek a véletlen koegzisztenciát mindig meghatározott hierarchiába rendezik.

Mégis, mint Heller Ágnes megállapítja „Marx számára ... a kommunizmus nemcsak lehetőség, hanem egyúttal az egyetlen alternatíva is. Lényegében — összmunkájának gerincében — Marx a kommunizmus megvalósulását szükségszerűnek értelmezi."[6] Heller szerint „itt Marx szembekerül saját ontológiájával (a praxis ontológiájával), melyben minden új társadalmi jelenség, formáció a történelmi alternatívákban választások eredője".[7]

Heller első megállapítása pontos. Jelenti-e ez azt, hogy a másodikban is igaza van?

Mindenképpen így lenne, ha a szükségszerűséget egyetlen módon lehetne értelmezni, ti. mint természeti szükségszerűséget. Ebben az esetben ugyanis a szükségszerűség tételezésével Marx a kommunista társadalom természeti feltételezettségét állítaná indirekt módon, amit — a kommunista társadalmat — Marx gondolatmenete szerint csak annak a munkásosztálynak a forradalma konstituálhatja, amely megszabadult minden olyan természetadta meghatározottságtól, melyet az előtte járt történelemalkotó osztályok számára az a tény képviselt, hogy a természetnek általunk elsajátított darabja határozta meg helyüket e társadalomban.

A szükségszerűségnek természeti szükségszerűségként való értelmezéséről azonban, véleményünk szerint, Marxnál nincsen szó. A gépi nagyipar mint a természetnek az ember által a kapitalizmus korszakában a szűz természettel szembeállított darabja, a marxi koncepcióból következően csak lehetőségét határozza meg a kommunizmusnak. E lehetőségnek a sorsát az dönti el, hogy választják-e célul más alternatívákkal szemben és egy forradalomban megvalósítják-e a választott célt. Ami mármost szükségszerű, az — Marx gondolatrendszerének értelmében — az, hogy *a munkás, miközben szabadon választ az alternatívák között, a kapitalista termelési viszonyok rendszerében elfoglalt helyzetéből következően, éppen a kommunizmus alternatíváját válassza.*

Miért?

Ezzel kapcsolatosan a marxista közgondolkodásban elterjedt az a válasz, hogy puszta létfenntartásának a szükséglete kényszeríti rá, s az ehhez kapcsolódó objektív szükségszerűséget felismeri az érdekek kusza szövevényében.

E megállapítás mármost elméletileg és gyakorlatilag egyaránt tarthatatlan. Elméletileg azért, mert az érdekek matematikailag kalkulálható dologi rendjével végül is visszacsempészi a naturalizmust a kommunista társadalom felfogásába. Gyakorlatilag pedig azért, mert a munkásosztály életszínvonalának relatív növekedésével a kapitalista társadalmon belül a kommunista mozgalom többé nem használhatja semmire.

A probléma elméleti megoldásához mindenekelőtt a társadalmi determinán-

[5] Lukács György: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. I.; „Magyar Filozófiai Szemle", 1971/1—2, 80.

[6] Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmélethez. II.; „Magyar Filozófiai Szemle", 1970/6, 1071.

[7] Id. h. 1072.

sok személyiségpszichológiai közvetítésével kapcsolatos kérdésnek tisztázására van szükség.

Erre kísérletet tettünk a „Személyiségdinamika és társadalmi lét" c. munkában (Akadémiai Kiadó 1969; lásd különösen „A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései" és „A marxista pszichológia alapjai" c. fejezeteket). Bizonyítani próbáltuk, hogy a társadalmi viszonyok rendszerében elfoglalt partikuláris helye determinálja a személyiséget, de nem e viszonyokhoz való alkalmazkodás értelmében, hanem úgy, hogy kialakít benne egy motivációt, amely a maga részéről most már belülről határozza meg (statisztikailag, de nagy valószínűséggel), hogy a történelmi alternatívák közül melyiket válassza. A szükségszerűség vagy praxis dilemmája ezzel feloldható és Marxnak a kérdésre vonatkozó gondolata következetesen végiggondolható, anélkül, hogy a Heller által kiemelt ellentmondásra bukkannánk benne.

Hasonló ellentmondásnak a látszatával találkozunk, ha Marxnak a kommunista termelésre vonatkozó egyes gondolatait vetjük össze egymással.

Itt a dilemma pl. úgy jelentkezik, mint a termelés alkotó és szervezett jellege közötti ellentmondás.

Anélkül, hogy itt a marxista közgondolkodás által kínált megoldások útvesztőjébe akárcsak az iménti elnagyoltsággal is belebonyolódnánk, le kell szögezni, hogy a közkeletű megoldások itt is tarthatatlanok mind elméletileg, mind pedig gyakorlatilag. Elméletileg azért, mert a kommunista termelés felfogásába így vagy úgy belecsempészi egy demokratizált zseni-kultusznak az irracionalizmusát. Gyakorlatilag pedig azért, mert a tudományos-technikai forradalom idején a kommunista mozgalom nem használhat semmire olyan elképzeléseket, amelyek abból indulnak ki, hogy a nagyiparba integrált gépekben anélkül hatékony a természettudomány, hogy e gépek kezelői ennek tudatában lennének.

A probléma elméleti megoldásához itt sem lehet nélkülözni a pszichológiai közvetítések elméletét, amelyet a szóban forgó összefüggés vonatkozásában Vigotszkij és munkatársai (Leontyev, Galperin, Lurija) dolgoztak ki, amikor azt vizsgálták, hogy a termelés termékét hogyan sajátítja el fejlődésének különböző stádiumaiban az individuum oly módon, hogy a termékek az egyéni tevékenység szerveivé váljanak.

Ami azonban mindezeket az elméleti kérdéseket feltéteti korunk különböző marxistáival, mindenekelőtt a sokágúvá szakadt mozgalmunknak a gyakorlati problémái.

Az alapprobléma az, hogy a gépi nagyipar is, a munkásosztály is átalakult, anélkül, hogy létezésük elvezetett volna a kommunista társadalomhoz és a kommunista termeléshez. Sőt, a forradalom után kialakult szocialista társadalom a legfontosabb tennivalójának azt tekintette, hogy kifejlessze a saját gépi nagyiparát és munkásosztályát.

Az ezzel kapcsolatos gyakorlati problémákra, természetesen, a kommunista mozgalomnak gyakorlati választ kell találnia. Mégis, e megoldáshoz hozzásegítene az az elméleti munka, amely — a legjobb marxi tradíciókat folytatva — az ökonómiai és a filozófiai vizsgálódás egységében vizsgálná korunknak a világtörténeti folyamatban elfoglalt helyét.

Egy ilyen elméleti vizsgálódásnak abból kellene kiindulnia, hogy a szocialista forradalmaknak, mindenekelőtt pedig az orosz forradalomnak arra az ellentmondásra kellett megtalálniuk a megoldást, amely a kapitalizmust ezekben az országokban jellemezte.

Az ellentmondás egyik oldala közismert, és sokat hangoztatjuk problémáink univerzális magyarázataként: ezekben az országokban csak félig mehetett végbe az eredeti tőkefelhalmozódás az egyik póluson és a tőkével nem rendelkező osztály képződése a másikon. A kapitalizmus a „porosz úton" ezen alapfeltételek fogyatékossága mellett fejlődött ki.

Az ellentmondás másik oldala, amelyre nem szoktunk figyelmet fordítani, az volt, hogy a kapitalizmus itt abban az időben alakult ki, amikor a nyugat-európai klasszikus típusa megérlelt egy olyan objektív szükségletet, amelynek kielégítését épp a kisajátításnak kapitalista formája nem tette lehetővé. Arról van szó, hogy a kapitalizmus megvalósította a termelés *tárgyi* feltételeinek gyorsan bővülő tömegtermelését, amely magában hordozta a „termelés a termelésért" szükségszerű tendenciáját. A gépi nagyipar automatizmusa azonban valójában sohasem alakult ki. Az öncélúan bővülő újratermelés tendenciájának érvényesüléséhez egyre inkább szükségessé vált a termelés *személyi* feltételeinek is hasonló tempóban bővülő tömegtermelése. A kisajátítás kapitalista formája mellett mármost a termelés személyi feltételei spontán módon bővültek mennyiségileg a tőketulajdonosok egyéni tönkrejutásának mértékében. Az így képződő személyi feltételeket azután a tőke egyszerűen elfogyasztotta anélkül, hogy minőségileg is bővülő céltudatos megtermelésében érdekelt lett volna. Mellesleg a fogyasztás személyi feltételei éppilyen spontán módon képződtek, és a tőke itt sem tett egyebet, minthogy elfogyasztotta azokat olyan mértékben, amilyenben rendelkezésére álltak. Persze a termelők felhasználása során kialakultak bennük új képességek, amint a fogyasztók felhasználása során pedig új szükségletek; ez a minőségi alakulás azonban éppúgy spontán módon ment végbe, mint a mennyiségi bővülés. Képességek és szükségletek céltudatos tömegtermelése helyett a fenti problémával szembekerülő tőke arra szorítkozott, hogy a szaktudománnyá válni készülő pszichológiától szelekcióra használható teszteket rendelt annak megállapítása céljából, hogy a különböző adott képességű egyének közül ki alkalmas egy bizonyos meghatározott termelési folyamatra, a különböző adott szükségletű személyek közül pedig ki hajlandó egy bizonyos meghatározott termék elfogyasztására.

A szocialista forradalom ennek a konkrét ellentmondásnak a megoldását tette lehetővé a kelet-európai országokban. A termelési eszközök felhalmozódása az egyik póluson és a termelési eszközöktől való megfosztottság a másikon nem úgy ment végbe, hogy a két pólust személyek két különböző osztálya képviselte volna, hanem úgy, hogy az egyik pólus alanyaként az állam személytelen általánosságát találjuk, a másik póluson pedig — legalábbis a termelés alapformáit illetően — az állam valamennyi polgára számára általánossá vált, hogy mint egyének nem bírhatnak a termelési eszközökkel, vagyis az a viszony, amelyben az egyén csak mint a termelés személyi tényezője valósíthatja meg önmagát. Ez a viszony kifejleszti az egyénben az állandó kényszerű hajlandóságot arra, hogy önmagát a termelés változó szükségletei szerint termelje újjá mint e termelés személyi feltételét.

Ez az összefüggés különösen világosan nyilvánul meg a szocialista társadalmak történetének kezdetén, amikor az állam a gazdasági kényszer bázisán kibontakozó gazdaságon kívüli kényszerrel teremti meg az egyének hajlandóságát a mobilitásra, félreérthetetlenül jelezve, hogy az államot vagy a pártot aktuálisan képviselő egyén nem valamiféle kollektív tőke új megszemélyesítője. Ugyanez az összefüggés nyilvánul meg később a sokoldalúan fejlett személyiség ideológiai tételében.

Mindebben egyfajta objektív, a szocializmus lényegén belüli ellentmondás manifesztálódott:

A szocialista társadalom sajátos árutermelő társadalom. Az árutermelés szocialista sajátossága azonban az, hogy olyan viszonyok között, amikor a piac valóságosan, nem pedig pusztán lehetőségében világpiaccá válik, áttekinthetetlensége pedig ezzel arányosan hallatlanul megnövekedne, az árucsere kockázatvállaló alanyaként az állam lép fel, amely az így vállalt kockázatot gazdasági tervben osztja el a különböző gazdasági egységek között, miközben különböző eljárásokkal (a piac mesterséges beszűkítésével, később a tervek államközi egyeztetésével) igyekszik azt csökkenteni. Ezzel azután a szocialista társadalmak történetének korai szakaszán az az ideologikus illúzió függ össze, hogy a terv abszolút kockázatmentes termelést biztosító bölcs előrelátás; később pedig az a gyakorlat, hogy az árufogyasztásra irányuló partikuláris tendenciák áttekinthetetlenségükkel nagymértékben keresztülhúzzák a tervet.

Az ellentmondás gazdasági természetű és annak a történelmi útnak a dialektikájával függ össze, amelyen a tulajdon megszűnik.

Ez az út párhuzamba állítható a tulajdon kialakulásának történelmi útjával. Amint Tőkei Ferenc a prekapitalista társadalmi formák marxi vizsgálatára építve kimutatta, ezen az úton három szakasz különböztethető meg. Az első szakaszban az egyén viszonyát a földhöz mint termelési eszközhöz a közösséghez való tartozása közvetíti. A harmadik szakaszban épp ellenkezőleg: a közösséghez való tartozását közvetíti az egyéni földtulajdon. A második szakasz oly módon jelent átmenetet e kettő között, hogy ott az egyénnek csak mint poliszpolgárnak lehet földtulajdona és csak mint földtulajdonos tartozhat a poliszhoz; ennek a kettősségnek megfelelően a földtulajdonnak két formája létezik együtt: a parcella és az ager publicus.

A tulajdon megszűnésének történelmi útját vizsgálva hasonló elemzésnek kellene alávetni a pénz kettős formáját: a pénzt mint csereértéket és a pénzt mint tőkét.

Ha elemzésünket a tőkére korlátozzuk, akkor a kapitalizmus korszakát úgy tudjuk bemutatni, mint a tulajdon kialakulásának új szakaszát: a tőke a termelési eszközre vonatkozó tiszta magántulajdon, amely (vagyis az egyénnek bourgeois-ként való létezése) csak közvetíti az egyénnek a közösséghez való viszonyát (vagyis citoyen minőségében való létezését). Olyan evidens jellemzése ez a kapitalizmusnak, amely már közhelyként szerepel a marxista szakirodalomban.

Hasonló fokú evidenciával egészíti ki ezt a kommunizmusnak olyan jellemzése, amely szerint ez utóbbi megszünteti a termelési eszköznek tőkeként való létezését, köztulajdonba véve azt, miáltal az egyes embereknek a viszonyát tárgyaikhoz a közösséghez való viszonyuk fogja közvetíteni.

Csakhogy a fentebb jellemzett összefüggés már pontosan ugyanígy létezett a tulajdon kialakulásának harmadik szakaszában, amint az imént jellemzett összefüggés pedig az elsőben. Ha tehát a kapitalizmust és a kommunizmust csak a tulajdon kialakulásának szemszögéből jellemzem, akkor lemondok arról, hogy a tiszta magántulajdonra épülő modern társadalmat a feudálistól, a tiszta köztulajdonra épülőt pedig az ázsiai formáció társadalmától gazdaságilag meg tudjam különböztetni. Hacsak úgy nem, hogy ott a szóban forgó tulajdonviszonyok a mezőgazdaságban, emitt viszont az iparban bontakoznak ki. Ennek a különbségnek is élét veszi azonban az a tény, hogy a tiszta magántulajdonnak, ill. a tiszta köztulajdonnak az absztrakcióját a modern társa-

dalmakban is leginkább a mezőgazdaság tulajdonviszonyai közelítik meg — ezért hirdetik újra meg újra a két társadalmi forma utópista reformerei, hogy az ipart a kisparcellás földtulajdon modellje szerint kell átszervezni a kapitalizmusban, ill. a szövetkezeti földtulajdon modellje szerint kell megszervezni a kommunizmusban.

A kapitalizmus, ill. a kommunizmus ilyen felfogása mellett nem meglepő, hogy a szocializmus, amelyet e két formáció közötti átmenetként próbálunk értelmezni, hol a kommunizmus alsó fokának tűnik, mert nem jellemzik a magántulajdon viszonyai, hol pedig a kapitalizmus felső fokának, mert nem jellemzik a köztulajdon viszonyai. Az „igazi" magántulajdon és az „igazi" köztulajdon az, amelynek hiányát büszkélkedve, illetve számonkérőleg emlegetik a szocializmusról értekező különböző szerzők. Vagyis az olyan magántulajdon, amely lehetővé tenné, hogy az egyén kénye-kedve szerint rendelkezzék a társadalmi összmunka többlettermékének bármely részével; illetve az olyan köztulajdon, amely lehetővé tenné, hogy a társadalom közösen tűzze ki a munka célját és ossza el azt a különböző egyének között.

Más összefüggések tárulnak fel azonban, ha a kapitalizmus, szocializmus és kommunizmus történelmi szukcesszivitását úgy tekintjük, mint a tulajdon felszámolási folyamatának különböző szakaszait.

Ebben az esetben a kapitalizmus korszakának világtörténelmi újdonságát nem valamilyen új, korábban nem létezett tulajdonviszony kibontakozásában fogjuk keresni, hanem abban a negatívumban, ahogyan a köztulajdon minden maradványát radikálisan felszámolja. A pénz mint csereérték lenne a kapitalizmus korszakában az az „ager publicus", amely az egyént az egyetlen reális közösséghez, a piachoz kapcsolná; s a pénz mint tőke az a „parcella", amely a termelési eszközhöz kapcsolja. Minthogy a kapitalizmus klasszikus korszakát nemcsak az a jól ismert tendencia jellemzi, hogy benne minden áruvá váljék, hanem az a nem kevésbé markáns tendencia, hogy minden tőkévé, azaz önmagát szaporító értékké legyen, ezért az egyetlen tényező, ami a tőkésítés gazdasági kényszere alól az egyént felszabadíthatja — a nyomor: csakis a pénznek mint csereértéknek a hiánya, vagyis a piac közösségéből való kitaszítottság az, ami az egyént a pénztől mint tőkétől, vagyis a termelési eszköz magántulajdonától megszabadítja. Ez egyértelmű viszony és a kapitalizmus minden ellentmondása ezen belül lép fel.

A szocialista társadalmakban ezzel szemben ez a viszony az ellentmondásnak csak az egyik oldala. A másik oldalt a tulajdon államosításának ténye konstituálja azáltal, hogy az egyének tulajdonnélküliségét önálló mozzanatként rögzíti, amely a maga részéről ugyancsak közvetíti az árutermelő társadalom közösségéből való kitaszítottságot: a világpiacon folyó árucserében csak annak az államnak a közvetítésével vehetnek részt az egyének, amely a tulajdonukat kisajátította.

A kommunista társadalomban azután a magántulajdon megszűnésének ténye a társadalmi lét alapmeghatározójává válik, amelyet már nem közvetít a piac közösségéből való kitaszítottság, hanem amely maga közvetíti az egyén szabadságát közösségétől.

A szocializmus ilyen értelemben valóban átmenet a kapitalizmus és a kommunizmus között. Az a tény, hogy benne az egyénnek a termelési eszköz magántulajdona által közvetített viszonya a társadalomhoz megszűnt, még nem jelenti azt, hogy ennek helyét az egyén és a társadalom közvetlen viszonya foglalta volna el. Sőt, létezésének másik lényeges tényeként kell tudo-

másul venni, hogy éppígy megszűnt benne az egyénnek a társadalmi tulajdon által közvetített viszonya a termelési eszközhöz, ami ismét csak nem jelenti azt, hogy ennek helyén az egyénnek és a termelési eszköznek bármiféle közvetlen viszonya állana. Éppúgy tévedés áldozata ezért, aki a szocializmust a kapitalizmus fejlett stádiumának tekintve, az első tényt kéri rajta számon, mint olyan „hibát", amelynek lényege, hogy *ebben* a szocializmusban az egyén nem rendelkezhetik szabadon saját munkájának és az általa használt termelési eszköznek közös gyümölcsével; mint az, aki a szocializmust a kommunizmus fejletlen stádiumának tartva, a második tényt kéri rajta számon, mint azt a „hibát", amelynek lényege, hogy *ebben* a szocializmusban a közös tulajdon „csáki szalmája", ahelyett, hogy a kollektíva közös döntéseinek lenne bázisául. Valójában a két tény együtt konstituálja a szocializmus objektíve ellentmondásos sajátszerűségét.

*

Ami mármost korunk kapitalizmusát illeti, annak lényeges összefüggéseit csak egy ilyen szocializmussal való koegzisztencia hátterén lehet megérteni. Enélkül például lehetetlen komoly ökonómiai elemzésnek alávetni a munkásosztály társadalmi helyzetét. Ti. ezt olyan gazdasági rendszeren belül kell értelmezni, amelyben egyre inkább áttérnek a természetadta módon megtermelt és újratermelt munkaerőnek a termelésben való elfogyasztásáról a kvalifikált munkaerőnek egyre nagyobb tőkeberuházást igénylő megtermelésére és újratermelésére az oktatás és képzés tervszerűen szervezett iparágában. Az így megtermelt munkaerővel a kvalifikált munkás már nem rendelkezhet saját tulajdonként, így a klasszikus kapitalizmus kvalifikálatlan munkásától eltérően még munkaerejét sem bocsáthatja szabadon áruba. Hogy eközben a munkával töltött idő meghatározott intervalluma után meghatározott összegű pénzt kap, ez még semmiképpen sem bizonyítja, hogy ezt a munkaerőáru áraként kapná: Marx rámutat olyan esetekre, amikor a munkáért kapott pénznek (pl. a hordár vagy a prostituált bérének) az azonos forma ellenére más a gazdasági tartalma, mint a munkás bérének, ti. nem a munkaerő ára, hanem valóban a munkáé, aminek a munkabér mint olyan csak *látszik*.

Semmi sem akadályozza, hogy a kvalifikált munkaerő ökonómiai meghatározottságát illetően új látszatoknak essen áldozatául a fetisisztikus tudat. Marx megállapítja: „A valódi gazdaságosság — megtakarítás — munkaidő megtakarításában áll ... de ez a megtakarítás azonos a termelőerő fejlesztésével... 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 termelőerejére. Ez a közvetlen termelési folyamat álláspontjáról úgy tekinthető, mint *állótőke* termelése; lévén ez az állótőke maga az ember."[8]

Ha azt a lényeges sajátosságot figyelmen kívül hagyjuk, amely a munkaerőnek mint állótőkének a megtermelését és elfogyasztását jellemzi, ha tehát a kvalifikált munkaerőnek az ökonómiai összefüggéseit továbbra is úgy akarjuk vizsgálni, mintha az egyszerű munka végzésére alkalmas kvalifikálatlan munkaerőről lenne szó, amely a tőkés termelés rendszerében a forgótőke részeként szerepel — akkor egy sor új látszathoz jutunk:

[8] Marx: Id. mű, 174—175.

Az a különbség például, amely a fejlett, ill. a gyengén fejlett országokban megtermelt munkaerő színvonala között szembeötlően megmutatkozik, megalapozza a magasabbrendű, ill. alacsonyabbrendű fajok létezésének a látszatát, minthogy a forgótőke részeként létező munkaerő természetadta módon képződött, itt pedig a természetesnek felfogott különbségek már nem egyének vagy családok, hanem nemzetek között léteznek.

Az a tény, hogy a kvalifikált munkaerő termeléséhez a szükségleteket, amelyek az egyént mozgatják, szintén tervszerű termelési folyamatban, mesterségesen kell kialakítani, megalapozza a szükségletek manipulációjára vonatkozó látszatot.

Hasonló látszatok kapcsolódnak olyan tényekhez, hogy a magasan kvalifikált munkást viszonylag jól fizetik meg, de az ilyen munkaerő megtermelésébe beruházott állótőkének a haszonélvezetét a munkás mobilitásának korlátozásával biztosítják.

A fetisisztikus tudat, olyankor is, amikor a tudományos vizsgálat igényével közelít e jelenségekhez, megreked az ilyen látszatoknál. Eközben a filozófia a rá jellemző mélységgel, de az ugyancsak rá jellemző absztraktsággal veti fel a kérdéseket, eleve kizárva ezáltal, hogy a történelmi korra vonatkozó konkrét választ adjon rájuk.

A feladat, ha korproblémákra a történelmi perspektívát felvillantó választ keresünk: helyreállítani a gazdasági és a filozófiai megközelítés egységét, amely Marx gondolkodásmódját jellemezte.

Ilyen megközelítés számára a kérdés úgy vetődne fel, hogy hogyan módosítja az emberi tárgy és az emberi lényeg Marx által adott elemzését az a tény, hogy a gép helyett az ember–gép-rendszerrel kell számolni, amelynek emberi komponense ugyanakkor nemcsak az egyszerű munkát végző munkás, hanem az is, „akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik" és aki számára a termelési folyamat „gyakorlás, kísérleti tudomány, anyagilag teremtő és tárgyiasuló tudomány".[9]

Valószínűnek tűnik, hogy egy ilyen vizsgálódás a „tárgyilag megtestesülő tudományban" a tárgyiasulás új formáját fogja felismerni. Éppígy valószínű, hogy a lényegivé válás új formájaként kell felismerni azt a lázadást, amellyel a kvalifikált munkaerő (az utóbbi években egyre gyakrabban) tiltakozik az ellen, hogy a gépek rendszerébe integrálják.

Ilyen vizsgálat azután újólag igazolná Marx kommunizmusra vonatkozó gondolatainak gazdasági-filozófiai érvényességét.

[9] Uo. 175.

A GONDOLKODÁS VIZSGÁLATÁNAK ASPEKTUSAIRÓL

KATONA PÉTER

1. ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

A gondolkodást számos tudomány tanulmányozza. Ezek közül számunkra különösen fontos a pszichológia, a formális logika és maga a filozófia. E tudományok egymástól eltérő aspektusokban vizsgálják a gondolkodási képződményeket. A gondolkodás vizsgálati aspektusainak elhatárolása igen fontos, hiszen lényeges filozófiai problémák megoldását segíti elő; és ellenkezőleg: eme aspektusok tisztázatlansága vagy felcserélésük komoly zavarokhoz vezet a filozófiai gondolkodásban. Erről tanúskodik a filozófia, a logika és a pszichológia múltja, de jelene is. Mindez a marxista filozófiára is vonatkozik.

A szóban levő aspektusok tisztázatlanságának vagy felcserélésének okai elsősorban objektívek és csak másodsorban szubjektívek. Az objektív okok között kettő játszott, ill. játszik főszerepet: 1. A pszichológia, a logika és a filozófia által tanulmányozott gondolkodási képződmények, jelenségek „objektív" összetartozása. 2. A gondolkodás megismerésének dialektikája, a gondolkodást tanulmányozó tudományok fejlődésének dialektikája és az ebből adódó filozófiai hagyomány, amely bizonyos problémák megoldásában sokszor szinte kényszerítő erővel szabja meg korunkban a filozófiai gondolkodás irányát. Az 1. ok részletesebb elemzésére e tanulmány más részeiben kerül sor. A másodikkal kapcsolatban pedig problémánk szempontjából elegendő, ha a következőkre gondolunk:

a) *A mai tudományok őse és ennek differenciálódása.* A tudományok kialakulásában és fejlődésében — különös tekintettel az európai történelemre — három fő periódust szokás megkülönböztetni: 1. az ókor és részben a középkor tagolatlan tudományát, 2. a tudományok differenciálódását a XV—XVIII. században és 3. a XIX. században kezdődő integrálódásukat. Az ókor tudománya — amit sokszor filozófiának nevezünk — kezdetben tagolatlan „őstudomány" volt, a mai tudományok tudomány előtti őse. Az ókor nagy tudósai — akiket mint filozófusokat emlegetünk — egyben „szaktudósok" is voltak: részleges és hiányos, főként empirikus tapasztalatok alapján próbáltak magyarázatot adni az egyes jelenségekre és a világra mint egészre. Mindez még nagyon távol van a mai értelemben vett tudományoktól és (ha szabad egyáltalában a filozófia egyazon tárgyára, problémakörére gondolnunk) a filozófiától is. Hiányzott a tudomány tárgyának és alapvető fogalmainak pontosabb meghatározása, tisztázatlan volt a kutatás módszere stb. A későbbiek során ebből az őstudományból váltak ki a mai tudományok, köztük a filozófia is.

A filozófia és a logika öltött legkorábban tudományos jelleget. Ez elsősorban tárgyukkal és módszerükkel kapcsolatos; a filozófia uralkodó szerepe pedig világnézeti-pártos jellegéből következett. A filozófia tárgyának engelsi kon-

cepcióját, ill. a dialektikus materializmus kialakulásának előzményeit szem előtt tartva így kapunk magyarázatot arra az ellentmondó összefüggésre, amely szerint a tudományos ismeretek korai fejlődési szakaszának egészében véve fejlettebb filozófiai gondolkodás felelt meg, mint egy későbbi, elmélyültebb szakaszának. Az „Anti-Dühring" ismert „Bevezetés"-ében Engels a dialektika fejlődésének szakaszait elemezve rámutatott arra, hogy a régi görög filozófusok született, természetadta dialektikusok voltak; a természetet, a társadalmat és a szellemi tevékenységet vizsgálva mindenekelőtt az összefüggések és kölcsönhatások végtelen láncolata tárult eléjük, egy olyan világ, amelyben minden mozog, változik, létrejön és elpusztul. Ez az eredeti, naiv szemlélet lényegét tekintve helyes szemlélet a világról. „De ez a szemlélet, bármily helyesen ragadja is meg a jelenségek összképének általános jellegét, arra mégsem elég, hogy megmagyarázza az egyes részleteket, amelyekből ez az összkép egybetevődik; és amíg ezt nem tudjuk megtenni, addig az összképpel sem vagyunk tisztában. Hogy ezeket az egyes részleteket megismerjük, ki kell őket emelnünk természeti vagy történelmi összefüggésükből és mindegyiküket magáért-valóan a mibenlétük, különös okaik és okozataik stb. szerint kell megvizsgálnunk." Ez a természettudományoknak a XV. századtól kezdődő egyre rohamosabb fejlődésével következett be, ami viszont maga után vonta a metafizikus gondolkodásmódot, „az utolsó évszázadok sajátos korlátoltságát". A tudományos filozófiát és filozófiai gondolkodásmódot végeredményben a modern tudományoknak a XIX. században kezdődő integrációja, a tudományok egységes rendszeréhez való törekvés teremtette meg. Minden tudomány igyekezett tisztázni helyét és szerepét az ismeretek rendszerében és ezt a filozófia sem kerülhette el. Úgy tűnt, hogy ezután szükségtelen a filozófia. A filozófia felszámolására való törekvés mutatkozott meg a különböző pozitivista tendenciákban. Ismeretes, hogy a marxizmus klasszikusai ezekkel és az egyéb filozófiai irányzatokkal ellentétes álláspontho jutottak: a filozófia újjászületésének gondolatát hirdették meg. Ez a tudomány lényege szerint materialista és dialektikus.

A materializmus és az idealizmus, a dialektika és a metafizika harcában fejlődő filozófia különösen erős hatást gyakorolt a pszichológiára és a logikára.

A *pszichológia* kezdetei az ókori görög természetfilozófusok elképzeléseihez vezethetők vissza és a pszichológiai ismeretek a filozófián belül gyarapodtak. Ezeket az ismereteket összegezte és fejlesztette tovább Arisztotelész „A lélekről" c. munkájában. Arisztotelészt hosszú időn át legfőbb tekintélynek ismerték el a pszichológiai problémák magyarázatának terén is. A későbbi idők nagy filozófusai is jelentős szerepet játszottak a pszichológia tudományának kialakításában és fejlesztésében. Gondoljunk pl. Descartes munkásságára.

A pszichológia viszonylag későn, a XIX. század közepén alakult önálló tudománnyá. Ennek előfeltételeit fiziológusok munkái — Müller, Helmholtz, Weber, Young és mások felfedezései, ill. kutatási módszerei — teremtették meg a XIX. század első felében. Wundt „Grundzüge der physiologischen Psychologie" c. művében ezeket az eredményeket összegezte és fejlesztette tovább, tette alkalmassá pszichológiai kutatások céljára. A továbbiakban egyre inkább a kísérleti módszer honosodott meg az alapvető pszichológiai kutatásokban. A kísérleti módszer alkalmazásának elterjedése döntő szerepet játszott a pszichológiának mint önálló tudománynak a kialakulásában és fejlődésében.

Bonyolultabb problémát jelent napjainkban a *logika* tárgyának elhatárolása,

valamint a logika és a filozófia viszonyának tisztázása. A jelenlegi filozófiai és logikai irodalom alapján tényként kell elfogadnunk, hogy a „más szaktudományhoz — pl. a matematikához, a kémiához vagy a fizikához — hasonlóan önálló tudomány-e a logika" kérdésre a filozófusok és a logikusok is eltérő válaszokat adnak.

b) *A filozófiai és a logikai ismeretek összefonódása.* Amikor korunkban Arisztotelészt mint a logika atyját emlegetik, akkor a logika tárgyáról kialakított koncepcióknak megfelelően az „Organon"-t és a „Metafiziká"-t, illetve kimondottan az „Organon" egyik részét, az „Első Analitiká"-t tartják szem előtt. Az előbbiek a tágabb értelemben vett logika ősét tartalmazzák, az utóbbi pedig a modern formális logikának, más néven a szimbolikus vagy matematikai logikának a kezdete. Az „Első Analitiká"-ban Arisztotelész végeredményben két axióma és három szabály alapján eredeti axiomatikus logikai rendszert épített fel. (A *logika* kifejezést mai jelentésében Arisztotelész nem használta. Ez a kifejezés később terjedt el logikai tanok megjelölésére.)

Az arisztotelészi tanítások kétszeresen is tanúsítják, hogy a logika már születésekor összefonódott a filozófiával. 1. Az „Organon" néven ismert logikai írásokban és a „Metafiziká"-ban egymás mellett, egymással keveredve szerepelnek a filozófiai és a logikai tanítások. 2. Az ún. alapvető logikai törvényeket Arisztotelész hol gondolkodástörvényként, hol pedig léttörvényként fogalmazta meg. Gondoljunk a következő megfogalmazásokra: „*Lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban* — s hogy a logikai ellenvetéseket kikerüljük, tételezzük fel, hogy a többi szükséges határozmányokat is megjelöljük itt —, *hozzá is tartozhassék, meg ne is.*" „Lehetetlen ugyanis, hogy valaki abban a véleményben legyen, hogy ugyanaz a dolog van is, meg nincs is." „Ugyanaz a személy ugyanabban az időben ugyanarról a tárgyról nem is hiheti, hogy van is, meg nincs is." „*Az egymásnak ellentmondó állítások nem lehetnek egyszerre igazak.*" „Van a létezőkben egy elv, melyre nézve nem lehet tévedni, sőt mindig ennek az ellenkezőjét vagyunk kénytelenek tenni, azaz igazat mondani, s ez az: lehetetlen, hogy egyugyanaz a dolog egy időben létezzék is, meg ne is létezzék." „Ugyanazon dolgokról az ellentétes állítások sohasem lehetnek együtt igazak." (1; 69, 85, 240, 241.)*

A filozófiai és a logikai ismeretek a későbbiek során is összefonódtak. Világos példáit találjuk ennek Descartes és Hegel filozófiájában (de más filozófiákban is).

A „Discours"-ban Descartes a logika szillogizmusai és egyéb szabályai *helyett* négy filozófiai-ismeretelméleti módszert, ill. szabályt javasolt. „Ami a logikát illeti, ennek szillogizmusai és egyéb szabályainak legnagyobb része inkább arra szolgálnak, hogy az ember másoknak megmagyarázza azt, amit tud, vagy mint Lullus művészete, hogy ítélet nélkül beszéljen olyan dolgokról, amelyeket nem tud, mintsem arra, hogy újat tanuljon." „. . . Azt gondoltam, hogy a logika sok szabálya helyett beérem a négy következővel. . . ": „Az első az volt, hogy soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit evidens módon nem ismertem meg annak; azaz hogy gondosan kerüljek minden elhamarkodást és elfogultságot és semmivel többet ne foglaljak bele ítéleteimbe, mint ami oly világosan és határozottan áll elmém előtt, hogy nincs okom kétségbevonni.

* A zárójelben közölt számok a dolgozat végén levő irodalomjegyzékben megadott forrásmunkákra vonatkoznak. Az első szám a munka irodalomjegyzékbeli sorszáma, a pontosvessző utániak az oldalszámok.

A második az volt, hogy a vizsgálódásaimban előforduló minden problémát annyi részre osszam, ahányra csak lehet és a legjobb megoldás szempontjából szükség van. A harmadik az, hogy olyan rendet kövessek gondolkodásomban, hogy a legegyszerűbb és legkönnyebben megismerhető tárgyakkal kezdem, s csak lassan, fokozatosan emelkedem fel az összetettebb ismeretéhez, s még azok között is feltételezek bizonyos rendet, amelyek nem magától értetődően következnek egymás után. Az utolsó pedig az, hogy mindenütt teljes felsorolásokra és általános áttekintésekre törekedjem, s így biztos legyek abban, hogy semmit ki nem hagytam." (2; 214, 215.) Ezek a szabályok lényegük szerint különböznek a szillogizmusoknak nevezett gondolkodási struktúráktól és azoktól a szabályoktól, amelyek e struktúrákkal kapcsolatosak. Gondolkodásunk ismeretelméleti-módszertani szabályai ezek és semmi sem indokolja az előbbiekkel való szembeállításukat.

A *hegeli filozófia* azonosította a létet és a gondolkodást. E filozófia szerint a valóság alapját az „abszolút eszme" képezi, ami nem egyéb, mint az embertől elszakított és abszolutizált gondolkodás. A természet, a társadalom és a megismerés, a gondolkodás ennek az abszolút eszmének a megnyilvánulásai. „Visszás dolog föltenni, hogy előbb vannak a dolgok, amelyek képzeteink tartalmát alkotják, s azután jön a mi szubjektív tevékenységünk, amely az előbb említett művelettel, a tárgyak közös vonásainak elvonásával és összefoglalásával, megalkotja fogalmaikat. A valóban első épp a fogalom, s a dolgokat a bennük lakozó és bennük megnyilatkozó fogalom tevékenysége teszi azzá, amik. Vallásos tudatunkban ez úgy fordul elő, hogy azt mondjuk, Isten semmiből teremtette a világot, vagy másképp kifejezve, a világ és a véges dolgok az isteni gondolatok és az isteni határozatok bőségéből fakadtak. Ez elismerése annak, hogy a gondolat, s közelebbről a fogalom, a végtelen forma, vagy a szabad, teremtő tevékenység, amelynek nincs szüksége rajta kívül lévő anyagra a megvalósuláshoz." (3; 254.) A világ alapját tehát az eszme képezi. Fejlődésének egy szakaszán természetté változik, majd a (hegeli) filozófiában újra önmagára talál. Az abszolút eszme, fogalom tulajdonsága az örökös mozgás, az ellentétekben való fejlődés, amely belső tevékenységének eredménye. Erről szól a hegeli „Logika". „A logika megmutatja az *eszme* fölemelkedését arra a fokra, ahonnan a természet teremtőjévé válik s átmegy egy konkrét *közvetlenség* formájához, amelynek fogalma azonban széttöri ezt az alakot is, hogy önmagához visszatérve, *konkrét szellemmé* legyen." (4; 201—202.)

A hegeli filozófiában a megismerési folyamat törvényei egyben a lét törvényei is és e törvények tudománya a logika. „A logikainak a forma szempontjából három oldala van: *a)* az elvont vagy értelmi, *b)* a dialektikus vagy negatívan-ésszerű, *c)* a spekulatív vagy pozitívan-ésszerű. Ez a három oldal nem három r é s z e a logikának, hanem mozzanatai minden logikus-reálisnak, azaz minden fogalomnak, vagy minden igaznak általában." (3; 132.) Az elvont vagy értelmi oldalhoz, mozzanathoz a formális logika tartozik mint az egyoldalú, a merev, a véges gondolkodás logikája. A dialektikus vagy negatívan-ésszerű és a spekulatív vagy pozitívan-ésszerű mozzanatokhoz pedig a spekulatív logika; e mozzanatoknál a véges meghatározások önmegszüntetése s a velük ellentétes meghatározásokba való átmenete történik, felső fokon pedig a meghatározásoknak ellentétességükben történő felfogása. (3; 56, 74, 133—142.) (4; 25—29.) (5; 13—14.)

A reális megismerési folyamatot misztifikálva Hegel valójában a természet,

a társadalom és a megismerés legáltalánosabb törvényeit, a dialektika törvényeit tárta fel. A marxizmus—leninizmus klasszikusai a hegeli filozófia „racionális magvát" éppen a dialektikában látták és szükségesnek tartották e dialektika megtisztítását az idealizmustól; számukra a legfontosabb a *dialektikus módszer* volt, amelyet materialista alapra helyeztek és továbbfejlesztettek.

c) *A pszichológia és a logika összefonódása.* A formális logikai problematika pszichológiai értelmezése már az ókori görög filozófusoknál vagy logikusoknál is előfordult. A későbbiek során főként Locke, Hume, Spencer és Mill munkásságának eredményeképpen alakult ki a logika pszichológiai irányzata. A pszichológiai logika alapeszméje az, hogy a logikai törvények mint gondolkodástörvények a gondolkodás természetes lefolyásának törvényei és a logika pszichológiai tudomány. (6; 6, 7.)

A pszichológiai logikának Brassai Sámuel személyében magyar képviselője is volt. „Logika lélektani alapon fejtegetve" c. munkájában a lélektant vallja a logika alapjának és nem elégszik meg a logikai problémák „száraz értelmezésének odavetésével", „hanem ezeket, valamint alapjaikat is, a képzeteket, származtatva (geneticé) s előállásuk, alakulásuk műfolyamát, különböző körülményektől, felfogásoktól, egyéni tehetségektől függő állapotaikat ismertetni iparkodik". A logika céljáról, tárgyáról és feladatáról ezt írta: „A logika célja az emberek közt egymás értésének eszközlése." „Mivel az emberek főképp beszéd által közlekednek egymással, tehát a logika a beszédet kell hogy értelmessé tegye." Ám a beszédnek két helyettes társa is van: az írás és az integetés! „A logikának tehát, hogy értelmességet eszközölhessen tiszte az, hogy a beszélő (író vagy integető) felet képesítve értelmesen beszélni (írni, integetni); a hallót (vagy látót) pedig alkalmassá tegye értelmesen hallani (vagy látni), röviden: érteni oktassa." A fogalmak tekintetében ezt a programot a következő szabályok (inkább tanácsok) előírásával óhajtotta biztosítani: „I. A mondó részére: 1. Legyen ismeretes a fogalmakkal, köreikkel, tartalmaikkal, fokozataikkal, és csak azoknak neveivel éljen, melyekről neki magának helyes ismerete van. 2. A kimondásban gondos tekintettel legyen a fogalom körére: mert csak így érheti célját, az értelmességet, ti. hogy a hallóban azon képzetek keletkezzenek, amelyeket ő kíván, s úgy amint ő kívánja... 3. Legyen figyelemmel a halló felfoghatóságára és csak olyan fogalmak neveivel éljen, melyeknek ismeretét ennél méltán felteheti. Itt már az ildomnak kell működni a szólónál... 4. Ugyancsak ildom által dönthető kérdés az is, vajon adott esetben ugyanazon tárgyra vonatkozó felsőbb vagy alsóbb fogalom nevével éljen-e a szóló... 5. Azon esetben, midőn a fogalom a halló előtt nem ismeretes, azzá kell neki tenni... II. A hallót illető szabályok: 1. A halló ügyeljen a szóló kifejezéseire s figyelemmel fogva fel minden szavát, engedje, sőt kényszerítse saját képzelődését, hogy kísérje nyomon a képzet-ébresztő szókat, valamint szorítsa rá értelmét, hogy reflexiójával a szóló által kívánt sorban fogja össze a keltett képzeteket. 2. Kétségét, homályát vagy tudatlanságát legott vallja be őszintén... 3. Mindenek felett legyen gyanús maga iránt s vizsgálja meg: nincsenek-e csalfa eszmetársításai..." (7; 3, 4, 60—61, 65—66, 163.)

Logikusok és pszichológusok méltán tiltakoztak és tiltakoznak a pszichológiai vagy pszichologizáló logika ellen, és — különböző jogos vagy kevésbé jogos — pozíciókból védték és védik a logikai, ill. a pszichológiai tudományok önállóságát.

d) *A logika kettéválása és a filozófiai-gnoszeológiai logika eszméje.* Bacon és

Descartes tanításaiban fellelhető előzmények után Kant filozófiájában tárul elénk határozottabb formában a filozófiai-gnoszeológiai logika eszméje.

Kant a logika két típusát különböztette meg: az általános logikát (allgemeine Logik) és a transzcendentális logikát (transzendentale Logik). (Az *általános logika* kifejezésnek a *formális logika* kifejezés felel meg; ez utóbbit Kant ritkán használta.)

Az általános logika tiszta logika vagy alkalmazott logika. „Az elsőben elvonatkoztatunk minden empirikus föltételtől, melyek mellett értelmünkkel élünk, pl. az érzékek befolyásától, a képzelet játékától, az emlékezet törvényeitől, a szokás hatalmától, a hajlamtól stb. ... Az általános logika akkor neveztetik alkalmazottnak, ha az értelem használatának szabályaira irányul a lélektan tanította szubjektív empirikus feltételek mellett." Tulajdonképpen csak az előbbi tekinthető tudománynak. E tudomány legjellemzőbb vonásai a következők:

Elvonatkoztat az ismeret tartalmától. „Mint általános logika elvonatkozik az értelmi ismeret minden tartalmától s tárgyainak minden különbségétől, s a gondolkodásnak csak puszta formájával van dolga."

Nincsenek empirikus elvei, csupán a priori elvekkel van dolga. „Mint tiszta logikának nincsenek empirikus elvei, tehát nem merít semmit a pszichológiából... Demonstrált doktrína, mindennek benne a priori bizonyosnak kell lennie."

Az igazság negatív próbaköve. „Az általános logika tehát az értelem meg ész egész formai munkáját elemeire bontja s megismerésünk minden logikai megítélésének elvei gyanánt adja elő. A logika e része tehát analitikának nevezhető, épp ezért legalább negatív próbaköve az igazságnak... Az ismeret puszta formája, bármennyire megegyezik is logikai törvényekkel, még távolról sem elegendő arra, hogy az ismeret anyagi (objektív) igazságát biztosítsa: senki sem merészkedhetik csakis a logikával tárgyakról ítéletet mondani, vagy mielőtt a logika terén kívül *nem* keresett alapos felvilágosítást, valamit róluk állítani..."

Kánon, de nem organon. „Ő az értelem meg ész kánonja, de csak ami használata formai részét illeti, a tartalom lehet akármilyen (empirikus vagy transscendentális)." „Az általános logika organon gyanánt tekintve mindig a látszat logikája... Minthogy ugyanis semmit se szól az ismeret tartalmáról, hanem csak az értelemmel való megegyezés formai föltételeiről, melyek azonban a tárgyakra vonatkozólag egészen közömbösek: az a vállalkozás, hogy szerszámként (organon) élnek vele az ismereteknek legalább állítólagos bővítésére és terjesztésére, nem egyéb üres fecsegésnél, hogy amit akarnak, némi látszattal állítsák, vagy ha úgy tetszik, megtámadják."

A transscendentális logika jelentősen eltér az általánostól. „Abban a reményben tehát, hogy vannak fogalmak, melyek *a priori* vonatkoznak tárgyakra, nem mint tiszta vagy érzéki szemléletek, hanem csak mint a tiszta gondolkodás cselekedetei, amelyek tehát fogalmak, de sem empirikus, sem nem eszthetikai eredetűek, előre is a tiszta értelem- vagy észismeret tudományának eszméjét alkotjuk, mely által tárgyakat egészen *a priori* gondolunk. Ily tudománynak, mely efféle ismereteknek határozná meg eredetét, körét s objektív érvényességét, t r a n s s c e n d e n t á l i s l o g i k a volna a neve, mert csak az értelem s ész törvényeivel foglalkoznék, de pusztán amennyiben *a priori* vonatkoztatnak tárgyakra, nem pedig, mint az általános logika, különbség nélkül mind az empirikus, mind a tiszta észismeretekre." E logika lényegesebb vonásai a következők:

Egyesíti a tartalmat és a formát. „Léteznék logika, melyben nem vonatkozunk el az ismeret minden tartalmától..."

Tudásunk eredetét is vizsgálja. „Tárgyak ismeretének eredetére, amennyiben nem a tárgyaknak tulajdonítható, is vonatkoznék; míg az általános logika az ismeretek ez eredetével nem törődik."

Mint analitika, az igazság logikája. „A transscendentális logikának ama része tehát, amely a tiszta értelemismeret elemeit adja elő s az elveket, melyek nélkül tárgy egyáltalán nem gondolható, a transscendentális analitika s egyszersmind az igazság logikája."

Kánon, de nem az általános és korlátlan használat organonja. „Minthogy tehát ne legyen egyéb csak az empirikus használat megítélésének kánonja, ennélfogva visszaélés, ha általános s korlátlan használat organonjaként szerepel, s ha egyedül a tiszta értelemmel merészkedünk szinthetikusan tárgyakról általában ítéletet mondani, állítani s dönteni."

A transzcendentális logika alapvető tartalmát a kategóriákról és funkciójukról szóló tanítás képezi. Kant 12 kategóriát sorolt négy osztályba. Ezek: a mennyiség kategóriái: egység, sokság, teljesség; a minőség kategóriái: realitás, tagadás, korlátozás; a viszony osztályába tartoznak: a szubsztancia és a tulajdonság, az ok és az okozat viszonya, és a kölcsönhatás; a modalitás pedig a lehetőség, a valóság és a szükségszerűség kategóriáját tartalmazza. (E kategóriák és osztályzásuk az ítéletek hagyományos osztályozásának felel meg.) Kategória-tanában Kant azokat a legáltalánosabb fogalmakat igyekezett rendszerbe foglalni, amelyeket a gondolkodás általában és szükségszerűen használ. A 12 kategória egymástól független, mégis található köztük összefüggés: a második kategória mindegyik osztályban az első ellentéte, a harmadik viszont az ellentétek szintézise. (Az ellentétek és az ellentétek egysége!) (8; 64, 65, 67—70, 80.) Kategória-elméletével Kant a modern dialektika, ill. a dialektikus logika kezdeteihez jutott el. (Tekintsünk el most attól, hogy ez az elmélet idealista alapokon jött létre, hogy megalapozatlan és ellentmondásos.) V. F. Aszmusz, a kanti filozófia kiváló ismerője joggal állította: „Kant transzcendentális logikája volt a *dialektikus logika* első, bár még homályos és nem elégséges, de annál inkább pozitív vázlata. Határozottabban mondva: Ha már a *pozitív* dialektika kezdeteit keressük Kantnál, akkor ezeket nem annyira transzcendentális antinómia-tanában találjuk meg, mint inkább éppen a transzcendentális logikában. A transzcendentális *dialektika* — keresztülkasul negatív tanítás." (9; 57.) Valóban ez a helyzet. Az értelem kategóriáinak metaempirikus alkalmazásából szükségszerűen adódó antinómiák végeredményben félreértéseken alapulnak és tulajdonképpen ál-ellentmondások. Maga Kant írta: „Aggasztó és lehangoló valami, hogy általában van antithetikája a tiszta észnek és hogy ez, mely hiszen minden vitatkozásban a legfőbb törvényszéket alkotja, önmagával viszályba keveredjék. Volt ugyan fönnebb ily látszatos antithetika előttünk; de kitűnt, hogy félreértésen alapult..." „Voltaképp nincs is a tiszta észnek semmiféle antithetikája." (8; 446, 448.)

A filozófiai-gnoszeológiai logika eszméjének valóra váltása, e logika első átfogó kidolgozása az objektív idealista Hegel munkásságának eredménye. Ennek az eredménynek azonban komoly fogyatékosságai is vannak. Ezek közül a leggyakrabban a filozófiai idealizmust, a sematizmust, valamint a módszer és a rendszer ellentétét szokás emlegetni. De baj van a formális logika szerepének hegeli értékelésével is! A formális logika ugyanis nála a metafizikus, antidialektikus gondolkodásmóddal azonosul. Mégis, mivel az ész

megszűnten-megmaradóként magában foglalja az értelmet, a spekulatív (a dialektikus) logika is magában foglalja az értelmi (a formális) logikát. „A spekulatív logikában a puszta *értelmi logika* bennfoglaltatik és belőle mindjárt származtatható; nem kell hozzá egyéb, csak el kell hagyni belőle a dialektikust és ésszerűt; akkor azzá lesz, ami a közönséges logika, *históriája* mindenféle összeállított gondolatmeghatározásnak, amelyet végességében valami végtelennek vesznek." (3; 97, 140.)

e) *A modern formális logika kialakulása.* A formális logika fejlődésében két nagy szakasz különböztethető meg: 1. az ógörög logikától a matematikai logika létrejöttéig és 2. a matematikai logika létrejöttétől napjainkig. (10; 16—52.) A formális logika fejlődésének első szakaszára vonatkozóan a *hagyományos formális logika* elnevezést használjuk.

A hagyományos formális logika tartalmát Arisztotelész logikai tanításai, valamint az ókori és középkori filozófusok, majd Bacon, Leibniz és mások által tett kiegészítések képezték. E logika jellemző vonásai: 1. A filozófia része volt mint sajátos ismeret- és módszerelmélet. Ún. alaptörvényei a gondolkodás metafizikus (antidialektikus) módszerének alapját képezték. E törvényeket egyben a lét elveinek is tartották, materialista vagy idealista módon értelmezve a létet. 2. E logika nem volt tisztán formális; használatához tartalmi okoskodás is kellett. 3. Központi eleme nem az ítélet vagy kijelentés volt, hanem a fogalom (terminus). 4. A szimbólumok alkalmazása e logikában elsősorban kisegítő jellegű volt, a szimbólumok nem úgy szerepeltek benne, mint a logikai problémák megoldásának eszközei. (A marxizmus—leninizmus klasszikusai ezt a logikát bírálták, rámutattak arra, hogy mint a megismerés módszere korlátok között mozog és a dialektikához úgy viszonyul, mint az alsóbb matematika a felsőhöz.) A modern formális logika, a matematikai vagy szimbolikus logika — mint annak idején más tudományok is — levált a filozófiáról. Sajátos tárgya következtében semmiben sem különbözik a többi szaktudománytól, pl. a matematikától, a nyelvtudománytól stb. Ez a logika a gondolkodásnak egy meghatározott aspektusát, az ún. formális következtetéseket tanulmányozza és éppen ezért nem lehet a valóság megismerésének általános módszere. (11; 57—67.)

Amikor a gondolkodás vizsgálatának aspektusait elemezzük, illetve amikor eme aspektusok tisztázatlanságának vagy felcserélésének „objektív" okait keressük, az a), b), c), d) és e) körülményeket feltétlenül figyelembe kell vennünk.

2. A GONDOLKODÁS MINT FOLYAMAT. A GONDOLKODÁSI KÉPZŐDMÉNYEK MINT A GONDOLKODÁS OBJEKTÍV FORMÁI

A gondolkodás az emberi megismerő tevékenység legfelsőbb foka. A gondolkodást itt a szubjektum funkciójának tekintjük, amely — mint a szubjektum tudatának centrális komponense — nem azonos az emberiség gondolkodásával, nem azonos a megismerés társadalmi-történelmi folyamatával, hanem mozzanata, eleme ez utóbbinak.

A gondolkodás *céltudatos tevékenység* és a gyakorlati tevékenységben felmerülő problémák megoldására irányul. Mint tevékenység egyben *folyamat* is, olyan folyamat, amely probléma-szituációval kezdődik és „természetes" befejeződéseként a probléma megoldásával végződik. Ezt a folyamatot Sz. L. Rubinstein így jellemezte: „A gondolkodás az ember és az objektív világ közötti

kölcsönhatás folyamatába iktatódik be. A gondolkodás az embernek és a világnak reális kölcsönhatása során keletkezik, és e kölcsönhatás adekvát megvalósítására szolgál; s a megismerésnek, a gondolkodásnak a folyamata maga a megismerő, gondolkodó alany és a megismerendő tárgy, a megoldásra váró feladat objektív tartalma közötti szakadatlan kölcsönhatás folyamata." (12; 12.) Továbbá: I. M. Szecsenov felfogását („A pszichikus aktusnak olyan folyamatként, mozgásként való felfogását, amelynek meghatározott kezdete, tartama és vége van, alapvetőnek kell tartanunk...") követve kiemelte, hogy *„a pszichikai lét alapvető módozata a folyamatként vagy tevékenységként való lét"*. (12; 24.)

A gondolkodásnak két oldala van: *a gondolkodási folyamat* és rezultatív kifejeződése, eredménye (s egyben eszköze, előfeltétele) *a gondolat*. A gondolat a valóság meghatározott szerkezetiségű általánosított *képmása*, maga a gondolkodási folyamat pedig *a gondolatok mozgása*, változása, amely a gondolatok szétválasztódásában, összekapcsolódásában, sajátos kapcsolataik kialakulásában stb. nyilvánul meg és amelyet ugyancsak szerkezetiség jellemez. A gondolkodási folyamat és a gondolatok összetartoznak: gondolatok segítségével gondolkodunk és ennek eredményeképpen gondolatokhoz jutunk.

A folyamat és a folyamat eredményének megkülönböztetése nem újkeletű. A pszichológiában — egységüket hangsúlyozva — különbséget tesznek az érzékelés és az érzet, az észlelés és az észlelet, az emlékezés és az emlék-kép, valamint a gondolkodás és a gondolat között, kiemelve, hogy a folyamat eredménye nem külsődleges a folyamattal szemben, hanem belekapcsolódik abba. A következtetések formális logikai elemzése is ehhez hasonlót feltételez: a konklúziónak a premisszákkal való kapcsolatait reprezentáló logikai műveletek a gondolkodási, az okoskodási folyamat sajátos kifejeződései. A marxista filozófia klasszikusai sem különálló egyszeri aktusoknak tekintették a gondolkodás eseteit, hanem folyamatnak. Marx fő művében, „A tőké"-ben (és más munkáiban is) bonyolult folyamatként ábrázolta a gondolkodást, amely a konkrétból indul ki és a jelenségek analízisén, valamint absztrakciókon keresztül halad a konkrét gondolati újraalkotásához, a lényeges vonások gondolati szintéziséhez. Engels „A természet dialektikájá"-ban a hipotézisnek mint gondolkodási formának és egyben a gondolkodásnak a folyamat-jellegét hangsúlyozta. Így vélekedett Lenin is. Hegel „A logika tudománya" c. művéhez írt konspektusában találjuk a következő megjegyzéseket: „A megismerés a szervetlen természetben való elmerülés *folyamata* ... avégett, hogy a természetet alávesse a szubjektum hatalmának és általánosítsa (megismerje az általánost a természet jelenségeiben)... A gondolatnak az objektummal való egybeesése — folyamat... A megismerés a gondolkodás örök, végtelen közeledése az objektumhoz. A természetnek az emberi gondolatban való tükröződését nem ‚holtnak', nem ‚elvontnak', n e m m o z g á s n é l k ü l i n e k, nem ellentétek nélkülinek, hanem az ellentétek mozgása, keletkezése és megoldódása örök folyamatában kell felfogni." (13; 178, 179.)

A marxista filozófiai irodalomban hosszú időn keresztül a tudati tükröződés rezultatív kifejeződésére, a tudati, a gondolati képmásra helyezték a hangsúlyt, háttérben hagyva a tükröződés folyamatát. Sokan még ma is rejtetten két értelemben használják a „tükröződés", ill. a „tükrözés", „leképezés" kifejezéseket, amennyiben ezekkel jelölik a tükröződés folyamatát és eredményét is. Napjainkban makacs tendenciaként jelentkezik a kettő megkülönböztetése, különösen azokban a vizsgálatokban, amelyek a gondolkodás modellezésének

és az információnak a filozófiai elemzésére irányulnak. Egyet kell értenünk V. Sz. Tyuhtyinnal, amikor a következőket hangsúlyozza: „A visszatükröződési elmélet rendkívül fontos problémája a visszatükröződés, a megismerés nemcsak rezultatív, hanem processzuális-operatív oldalának feltárása is. Itt tárul fel a legnagyobb mértékben specifikumuk, aktivitásuk. A tükrözés elve nemcsak hogy nem mond ellent a világot megismerő és átalakító szubjektum aktív tevékenységének, hanem ellenkezőleg, éppen ez utóbbi következtében foghatók fel a dolgok rejtett, mélyenfekvő tulajdonságai és összefüggései. És minél aktívabb a gyakorlaton alapuló megismerő tevékenység, annál objektívebbek és mélyebbek annak eredményei. Éppen a tükrözés, a megismerési formák processzuális oldalának nem kellő kidolgozottsága, valamint a tükrözés fogalmának ‚betű szerinti' leegyszerűsített értelmezése adtak alkalmat bizonyos jugoszláv filozófusoknak (l. a jugoszláv filozófiai társulat IV. ülésének anyagait, 1960. november 10—11.) arra, hogy alaptalanul szembeállítsák a gyakorlatot a tükrözés elvével, az emberi tevékenység aktív, alkotó oldalait a visszatükröződési elmélettel (G. Petrović, M. Damjanović) és ezzel bizonyos kétségeket támasztanak a visszatükröződési elmélettel szemben (V. Ribar)." (14; 50.) A *folyamat* és az eredmény megkülönböztetésének szükségességét indokolja N. I. Zsukov is az információ fogalmának filozófiai elemzésében és e fogalomnak a tükrözéselméletre való alkalmazásában. (15; 22—56.)

Továbbá: meg kell különböztetni a tevékenységként és folyamatként értelmezett gondolkodás *tartalmát* és *formáit*. A tartalom — tudati, gondolati képmás az absztrahálás különböző fokain; azt fejezi ki, amiről gondolkodunk. A gondolkodási forma — a gondolatok, valamint „mozgásuk", kapcsolataik szerkezetisége. Ezek is összetartoznak: *a gondolkodás reális folyamatában nem létezik tartalom nélküli gondolkodási forma, de forma nélküli tartalom sem.*

A gondolkodás formai oldala két szempontból tárgyalható: a gondolkodási formák, a gondolkodás „összetevői", a gondolkodási műveletek, közös néven: *a gondolkodási képződmények* és a velük kapcsolatos *gondolkodástörvények* szempontjából.

A gondolkodási képződmények körébe tartoznak: az analízis, a szintézis, az absztrahálás, a konkretizálás, az azonosítás, a megkülönböztetés, a fogalom, az ítélet, a következtetés, a hipotézis, az analógia (v. analogikus következtetés) stb. E képződmények vizsgálatánál elvonatkoztatunk konkrét képmás-jellegű tartalmuktól, hiszen ezek — ebben a tekintetben — egymástól szerkezetiségük, felépítettségük, *formájuk* szerint különböznek. Ha pl. a fogalmat mint gondolkodási képződményt vizsgáljuk, akkor feladatunk nem az, hogy valamely megadott fogalmat, pl. a társadalmi osztály fogalmát mint gondolati képmást vizsgáljuk, hanem az, hogy szerkezetiségét, formai oldalát elemezzük. Tágabb értelemben: Nem elégedhetünk meg azzal, hogy csak *általánosságban* különböztetjük meg a gondolkodás tartalmát és formáját, a tartalmat mint gondolati képmást és a formát az egyes gondolkodási képződményeknél is meg kell különböztetnünk. Vegyük pl. az analízis-szintézist és a fogalmat.

Az *analízis-szintézis* meghatározott szakaszokra tagolható folyamat. A gondolkodás egyik részfolyamata ez, benne a vizsgált objektumra vonatkozó gondolataink között létesítünk kapcsolatokat és eredményként olyan gondolatokat kapunk, amelyekben a vizsgált objektum sajátosságai tükröződnek. E folyamat a tartalom és a forma egysége. Tartalma azt fejezi ki, hogy minek az analízise-szintézise, mire irányul, mi tükröződik benne. Mint forma — különbözik más gondolkodási formától, pl. az azonosítás-megkülönböztetéstől. —

A *fogalom* — gondolat. Tartalma tudati képmás, amely a megismerés adott objektumára vonatkozik; formája pedig olyan szerkezetiség, amely különbözik az ítélet vagy kijelentés szerkezetiségétől.

Félreértésekre ad lehetőséget az a körülmény, hogy a filozófiai irodalomban sokszor nem különböztetik meg világosan az egyes gondolkodási képződmények tartalmi és formai oldalát. Ez a körülmény ad lehetőséget pl. arra, hogy a gondolkodási forma fogalmába hallgatólagosan a tartalmat is becsempészszék. Elsősorban ebből ered a gondolkodási képződményekről mondott kijelentések többértelműsége. Pl.: „A fogalom a valóságot tükrözi" mondat jelentheti azt, hogy a fogalom *tartalma* tudati képmás, de azt is, hogy *formája is* képmás, vagyis hogy a fogalomnak mint formának is ugyanúgy van „eredetije" a gondolkodáson kívüli valóságban, mint a tartalmának.

A gondolkodási képződmények mint formák nem azonosak a gondolkodáson kívüli valóság dolgainak, jelenségeinek formáival és nem is gondolati képmásaik ez utóbbiaknak.

Először is: *Különbséget kell tennünk a forma, a szerkezetiség és gondolati képmása között* (mint ahogy az almát sem azonosítjuk az alma fogalmának tartalmával, azaz gondolati képmásával). Továbbá: *Meg kell különböztetnünk a formák két csoportját: a gondolkodáson kívüli valóságban levő formákat és a gondolkodási formákat, valamint a formák eme két csoportjának gondolati képmásait.*

Vegyük a következő példákat:

A gondolkodáson kívüli valóság dolgainak, képződményeinek formái, pl. a *benzolgyűrű* mint természeti és *a társadalom politikai szervezete* mint társadalmi (mint a társadalomban levő) forma. Ezek gondolati képmásait tartalmazzák a következő leírások: „Benzolgyűrű: a benzolmolekula szerkezetének alapját képező, szabályos hatszögben összekapcsolódó hat szénatom, melyek mindegyikéhez egy hidrogénatom kapcsolódik. A szénatomokat összekapcsoló valamennyi kötés azonos..." „A társadalom politikai szervezete: egy adott osztálytársadalom összes politikai intézményeinek rendszere. Az állam (mint legfőbb komponens) mellett magában foglalja mindazokat az egyéb szervezeteket is, amelyek hatást gyakorolnak a társadalom politikai életére..." Az itt említett formák a természetben, illetve a társadalomban vannak, a gondolkodásban csak képmásaik létezhetnek mint gondolataink tartalmai.

Mást találunk a *gondolkodási formák* esetében. Vegyük az ide tartozók közül a *fogalmat* és az *analógiát*. Ezek gondolati képmásait fejezik ki a következő leírások: „Fogalom: a világ gondolati visszatükröződésének egyik, specifikusan emberi formája, amelynek révén megismerjük a jelenségek és folyamatok lényegét, általánosítjuk lényeges vonásaikat és tulajdonságaikat... A fogalmak alkotják a nyelv szavainak értelmét... A fogalom fő logikai funkciója az, hogy gondolatilag kiemeli a gyakorlatban és a megismerési folyamatban bennünket érdeklő tárgyak tulajdonságait..." „Analógia: hasonlóság megállapítása nem azonos objektumok egyes oldalai, tulajdonságai és viszonyai között. Az analógia alapján levont következtetések az ilyen hasonlóságon alapulnak. Az analogikus következtetés szokásos sémája: *A* objektum *a, b, c, d, e* ismertetőjegyekkel rendelkezik; *B* objektumnak megvannak *b, c, d, e* ismertetőjegyei, tehát lehet, hogy az *a* ismertetőjeggyel is rendelkezik..." A fogalom és az analógia mint gondolkodási képződmény *a gondolkodás sajátos formája*. A gondolkodáson kívüli valóságban, mindenekelőtt az embertől független természetben nincs fogalom, nincs analogikus következtetés és a többi gondol-

kodási képződmény sem található meg. Ez egyben azt is jelenti, hogy ezek a képződmények mint formák nem a gondolkodáson kívüli valóság formáinak gondolati képmásai és elsődleges, „objektív" létezésükben nem is képmások, azaz ebben a meghatározottságukban nem gondolataink tartalmaiként léteznek. Tudunk róluk vagy sem — vannak, léteznek mint gondolkodásunk formái és csak megismerésük révén kerülnek át gondolkodásunk tartalmába. Ez fejeződik ki a fogalom mint gondolkodási képződmény, mint forma és a fogalom fogalmának különbségében, amikor is az utóbbi fogalom-tartalomként jelentkezik mint a fogalomról való tudásunk. — Mindez nem jelentheti a gondolkodási formáknak az elszakítását a gondolkodáson kívüli valóságtól, nem jelentheti azt, hogy e formákat a priori természetűeknek tekintjük a kanti értelemben. A gondolkodási képződmények az ember és az objektív világ kapcsolatában alakultak ki a dolgok, mindenekelőtt az anyagi tárgyak és viszonyaik objektív tulajdonságaihoz igazodva. Pl. az azonosítás-megkülönböztetésnek *mint műveleti formának* a kialakulásában és fejlődésében *a dolgok azonossága és különbsége* döntő szerepet játszik, nemkülönben az a szükséglet, hogy azonosítsunk és megkülönböztessük a nem-azonosokat. Mégsem mondhatjuk azt, hogy az azonosítás-megkülönböztetés mint műveleti forma a dolgok azonosságának és különbségének a gondolati képmása; ez utóbbiakat nem tekinthetjük az azonosítás-megkülönböztetés „eredeti"-jének. Nem véletlen, hogy az azonosítás-megkülönböztetés fogalmának tartalma lényegesen különbözik az azonosság-különbség fogalmának tartalmától.

Hasonlóképpen értelmezhető a gondolkodástörvények természete is.

Mindenekelőtt meg kell különböztetnünk a törvényeket és gondolati képmásaikat. A törvény gondolati képmása nem más, mint ismeretünk a törvényről. Amikor ismeretekről beszélünk, akkor a gondolkodás, a gondolatok tartalmi aspektusát hangsúlyozzuk. Ami az ismereteknek a gondolkodásban betöltött szerepét illeti: mintegy *elvként* kapcsolódnak be a gondolkodás folyamatába, így segítik elő a megismerést. Az ismeretek eredményei is és egyben előfeltételei, eszközei is a megismerésnek. (A mozgás, a tömeg, a gyorsulás, vagy a tőke, a profit, az agresszió fogalmai a megismerés eredményeképpen jöttek létre. De amikor megismerünk, akkor felhasználjuk — éspedig szükségszerűen — a már meglevő ismereteket. A fizikai mozgás sajátosságait és törvényeit kutatva felhasználjuk a mozgás, a tömeg, a gyorsulás fogalmait; a jelenlegi nemzetközi helyzet elemzése elengedhetetlenné teszi a tőke, a tőkekivitel, a profit, az agresszió fogalmainak alkalmazását.)

Továbbá: *Meg kell különböztetni a törvények két csoportját: a gondolkodáson kívüli valóság törvényeit és a gondolkodástörvényeket, valamint a törvények e két csoportjának gondolati képmásait.*

A gondolkodástörvények és a gondolkodáson kívüli valóság törvényei egyazon valóság általános, szükségszerű és lényegi összefüggései. Ezek az összefüggések gondolati képmásaiktól függetlenül léteznek. Tudunk róluk vagy sem, vannak, léteznek. Mint ilyenek nem igazak és nem hamisak. Az *igaz* vagy *hamis* problémája csak gondolati képmásaiknak hozzájuk való viszonyával kapcsolatos.

Vegyük a törvények eme két csoportjának példáit:

A gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek csoportjába tartozik például *Arkhimédész törvénye* mint természeti és *az alap meghatározó szerepének törvénye* mint társadalmi törvény. Ezek *gondolati képmásai* fejeződnek ki a következő leírások tartalmában: „A folyadékba vagy gázba merülő testre a test

által kiszorított folyadék vagy gáz súlyával egyenlő nagyságú felhajtóerő hat..." „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális alapot, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja határozza meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot általában." Ezek a törvények a természetben, illetve a társadalomban hatnak, a gondolkodásban csak képmásaik léteznek mint gondolataink tartalmai, azaz mint ismeretek.

Mást találunk a *gondolkodástörvények* esetében. Ide tartoznak pl. *az analízis kezdeti irradiációjának és azt követő koncentrációjának* törvénye, a *principium contradictionis* és *az absztrakttól a konkréthez való felemelkedés törvénye.* Ezek *gondolati képmásait* tartalmazzák a következő leírások: „Kezdetben a problémahelyzet egész mezeje válik elemzés tárgyává. Amilyen mértékben az elemzés előrehalad, a problémának olyan részlegei ... és aspektusai, amelyekről az elemzés során kiderül, hogy a probléma szempontjából lényegtelenek, nem vonatkoznak a dolog lényegére, egymás után — egyenként és egész zónánként, komplexumokként — kirekesztődnek, kiesnek, és az analízis olyan egyre szűkebb szférára összpontosul, amelynek közvetlenebb vonatkozása van a problémához: a kezdetben extenzív analízis egyre intenzívebbé válik." „A principium contradictionis szerint megengedhetetlen valamit állítani és ugyanazt tagadni ugyanazon tárgyról ugyanabban az időben és viszonylatban... Az ellentmondásmentesség biztosítása elengedhetetlen bármely tudományban... A kétértékű logika ítéletkalkulusának $A \cdot \overline{A}$ formulája éppen az ellentmondó ítéletek tulajdonságait fejezi ki." „A konkrét azért konkrét, mert számos meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban a konkrétum ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelentkezik, nem pedig mint kiindulópont, noha a konkrétum a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és elképzelés kiindulópontja is. Az első úton a teljes elképzelés elvont meghatározássá párolgott el, a másodikon az elvont meghatározások a gondolkodás útján a konkrétum újraalkotására vezetnek... Az a módszer, amellyel az elvonttól a konkrétig emelkedünk, éppen az a módszer, amelynek segítségével a gondolkodás a konkrétumot elsajátíthatja, azt mint szellemileg konkrétat újraalkothatja." A fentebb megnevezett törvények a gondolkodás három — számunkra különösen fontos — aspektusának, a pszichológiainak, a formális logikainak és a gnoszeológiainak az összefüggései. (Nem szabad ugyanis a gondolkodástörvényeket formális logikai törvényekre redukálni.) Most pedig tegyük fel a kérdést: érvényesülnek-e, hatnak-e az itt megnevezett törvények a gondolkodáson kívüli valóságban? Az első törvény a probléma-megoldó gondolkodás általános menetét fejezi ki és csak ott érvényesülhet, ahol probléma-megoldás van, magában a probléma megoldásában, a gondolkodás folyamatában. Senki sem állíthatja komolyan, hogy pl. az élettelen természet emberi értelemben véve problémát old meg. A második törvény az ellentmondó ítéletek igazságértékeinek viszonyát fejezi ki és csak ott érvényesülhet, ahol az igaz és a hamis mint tulajdonságok vagy viszonyok egyáltalában létezhetnek. A dolgok, mindenekelőtt az anyagi dolgok nem igazak és nem hamisak, hanem vannak, léteznek. A harmadik törvénnyel kapcsolatban maga Marx írta: „Az a módszer, amellyel az elvonttól a konkrétig

emelkedünk, éppen az a módszer, amelynek segítségével a gondolkodás a konkrétumot elsajátíthatja, azt mint szellemileg konkrétat újraalkothatja. De semmi esetre sem magának a konkrétumnak keletkezési folyamata." Azaz: az absztrakttól a konkréthoz való felemelkedés törvénye nem a reális konkrétum keletkezési folyamatának törvényét tükrözi; nem gondolati képmása a reális konkrétum keletkezési törvényének, hanem a megismerésnek, a gondolkodásnak a törvénye! Az idézett marxi leírás pedig e törvény gondolati képmását tartalmazza, ezt fejezi ki!

A gondolkodástörvény objektív mivoltában — gondolati képmásához viszonyított elsődlegességében — nem ismeretként jelentkezik és a gondolkodási folyamatban sem olyan szerepet tölt be, mint az ismeret, azaz nem elvként kapcsolódik be a megismerés folyamatába, hanem a gondolkodás „objektív" szabályozója, azaz regulatív szerepe van. A gondolkodástörvény csak felismerése után válik ismeretté. Erre az ismeretre is vonatkozik mindaz, ami a többire: felhasználjuk az azonos nemű többi ismeretek megszerzésében, felhasználjuk a gondolkodás további vizsgálatában. Sőt! A gondolkodás törvényszerűségeinek ismeretében olyan összefüggésekhez is eljutunk, amit a „természetes" gondolkodás nem használ. (Gondoljunk arra a felfedezésre, amely szerint bármely kijelentéskapcsolat egyetlen művelet, pl. az ún. Shefferféle művelet segítségével kifejezhető.) Továbbá: A gondolkodás törvényeinek és formáinak ismerete lehetővé teszi, hogy tudatosan is ezeknek megfelelően gondolkodjunk. Ha pl. ismerjük a principium contradictionist és alkalmazásának feltételeit, akkor ez segít bennünket tudatosan logikus gondolkodásunkban. Ha tudjuk, hogy ismereteink egyetlen adott időpontban sem tükrözik kimerítően a valóságot, akkor ezt kutatásainkban számításba vesszük.

Továbbá: *Vannak a valóságnak olyan törvényei, amelyek egyaránt hatnak a gondolkodáson kívüli valóságban és a gondolkodásban.* (Ezek képezik a dialektika tudományának tárgyát.) Ilyen pl. az ellentétek egységének és harcának törvénye. Ez a törvény a különböző mozgásformákban — így a gondolkodásban, a megismerésben is — sajátosan érvényesül, de nem tekinthető egy valamely mozgásforma sajátos törvényének. A gondolkodásban elsődlegesen sajátos megnyilvánulásában létezik (mint pl. az analízis és a szintézis folyamatainak „objektív" dialektikája), másodlagosan pedig mint a valóság egyik legáltalánosabb törvényének és e törvény sajátos, a gondolkodásban való megnyilvánulásának gondolati képmása.

A fentieknek megfelelően: a gondolkodás vizsgálata a gondolkodás sajátos, objektív formáinak és törvényeinek kutatását jelenti. E formák és törvények gondolati képmásait tartalmazza tudományos szinten a pszichológia és a logika, de tartalmazza a filozófia is. Ismeretes azonban, hogy e kiemelt tétel filozófiai viták tárgyát képezi. A marxista filozófiai és logikai irodalomban ugyanis a gondolkodás formai oldalának természetét értelmezve a gondolkodástörvények két koncepcióját találjuk: Az egyik szerint a gondolkodástörvény ugyanolyan értelemben képmás, mint a természettörvény gondolati képmása, a másik szerint pedig nem, hanem a gondolkodás sajátos, objektív törvénye. Az elsővel részletesebben foglalkoztam „A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában" (16), valamint „Tudati visszatükrözés és tudati képmás" (17) c. tanulmányomban. A két koncepció vitájának bemutatása helyett itt elegendőnek tartom, ha azoknak az alapvető érveknek a tarthatatlanságára utalok, amelyeket az elsőként megnevezett koncepció védelmében szokás emlegetni.

„A marxista filozófia szerint..."

Az az érvelés, amely a fentebbi szavakkal kezdődik, eleve igazoltnak tekinti azt, amit bizonyítani kellene. Ezzel az érvvel kapcsolatban azt is figyelembe kell venni, hogy a marxista filozófiai irodalomban a gondolkodástörvények másik koncepcióját is megtaláljuk, azt, amely elismeri, hogy megismerésünk, gondolkodásunk a valóságot tükrözi, ugyanakkor azonban elismeri e tükrözés, leképezés sajátos, „objektív" törvényeit és formáit is. (12; 26.) (18; 102.) (19; 14, 15.) A marxista filozófia propagandájában, oktatásában „Ismeretelmélet" vagy „A dialektikus materializmus ismeretelmélete" címszó alatt, ill. elnevezéssel éppen ilyen törvényeket és formákat szerepeltetünk.

„Engels szerint, ... Lenin szerint ..."

Gyakran olvassuk és halljuk, hogy a kérdéses koncepció tartalma megegyezik a marxista filozófia klasszikusainak tanításaival, hogy Engels és Lenin ugyanígy vélekedtek a gondolkodástörvények és a gondolkodási formák természetével kapcsolatban.

Nézzünk meg két olyan idézetet, amelyet szinte perdöntőnek tekintenek: *Engels* írta: „A gondolkodástörvények és természeti törvények szükségképpen egyeznek egymással, mihelyt csak helyesen felismertük őket." (20; 499.)

Milyen értelemben szerepel itt a gondolkodástörvény?

Először is: *gondolkodástörvény mint „empirikus alapzaton nyugvó elméleti ismeret"*. Az ítéletek eme engelsi osztályozása a hegelihez kapcsolódik: 1. egyedi ítélet, 2. különös ítélet és 3. általános ítélet. A magyarázat és a példák a következők: „Az első ítéletet úgy foghatjuk fel, mint egyediségi ítéletet: regisztráljuk azt az egyedülálló tényt, hogy súrlódás hőt hoz létre. A második ítélet mint különösségi ítélet: a mozgás egy különös formája, a mechanikai mozgás, azt a tulajdonságot mutatta, hogy különös körülmények között (súrlódás által) egy másik különös mozgási formába, a hőbe megy át. A harmadik ítélet az általánossági ítélet: a mozgás mindegyik formája képesnek és kénytelennek bizonyult a mozgás mindegyik más formájába átcsapni. Ezzel a formával a törvény elérte végső kifejezését. Új felfedezésekkel új bizonyítóadatokat, új, gazdagabb tartalmat adhatunk neki. De magához a törvényhez, ahogyan itt ki van mondva, nem fűzhetünk hozzá semmi többet. Általánosságában, melyben mind a forma, mind a tartalom egyaránt általános, nem bővíthető: abszolút természeti törvény ez." (Uo.) *A gondolkodástörvények ezekben az esetekben nem mások, mint a természeti törvények gondolati képmásai:* a gondolkodás itt a természeti összefüggéseket *tükrözi.*

Másodszor: *gondolkodástörvény mint a gondolkodás gnoszeológiai aspektusának objektív törvénye.* „Ami tehát Hegelnél az ítélet gondolkodási formájának mint olyannak egy fejlődéseként jelenik meg, itt mint egyáltalában a mozgás természetéről való, *empirikus* alapzaton nyugvó elméleti ismereteink fejlődése lép elénk." (Uo.) Azaz: *a megismerés az egyedi ismerettől a különös ismereten át az általános ismeret felé halad.* Ez a társadalomra mint megismerőre éppúgy érvényes, mint az egyes konkrét emberre. Ez a törvény gondolkodásunk, megismerésünk objektív törvénye abban az értelemben, hogy tudunk róla vagy sem, van, létezik, érvényesül és már akkor is érvényesült, mielőtt felismerték volna. De nem törvénye az embert megelőző és visszatükröződésétől függetlenül létező természetnek. Az egyedi, a különös és az általános ebben a természetben nem úgy függ össze, mint a gondolkodásban, ill. a megismerésben. Engels példáját véve: az egyedi és a különös megismerése között évezredek teltek el, a különösé és az általánosé között pedig három év. Ha a konkrét,

egyedi ember gondolkodási folyamatát vesszük, akkor is tapasztalhatjuk, hogy ismereteink különböző általánossági fokai között jelentős időközök vannak. Ebben a vonatkozásban a szóban levő törvény mint a gondolkodás gnoszeológiai aspektusának objektív törvénye a valóság mindhárom területén uralkodó *egyedi—különös—általános* összefüggésnek a gondolkodásban, a megismerésben megnyilvánuló különös esete; az *egyedi—különös—általános* összefüggés mint a valóság egyik legáltalánosabb összefüggése ugyanis sajátos, különös módon jelentkezik a három nagy szférában, a természetben, a társadalomban és a megismerésben. A gondolkodástörvény ebben a minőségben nem tudati képmás, hanem objektív törvény, amelynek tudati, gondolati képmása lehet pl. a következő ítélet tartalma: „A megismerés az egyedi ismerettől a különös ismereten át az általános ismerethez halad."

Lenin írta: „A gondolkodás törvényeinek nemcsak szubjektív jelentőségük van, vagyis a gondolkodás törvényei a tárgyak tényleges létezésének formáit tükrözik vissza, teljesen egybevágnak ezekkel a formákkal, s nem különöznek tőlük." (21; 338—339.) Ámde itt is a természeti törvények és formák gondolati képmásairól van szó, nem pedig sajátos gondolkodási törvényekről és formákról! A fentebbi gondolat folytatásaként ugyanis ezt írta: „A valóságban megvan az, amit az ok és okozat kapcsolatának látunk, a természetben van objektív okság, illetve szükségszerűség." Mindezt *Csernisevszkij materializmusát helyeselve* írta. Másutt is ugyanezt a gondolatot találjuk. A természetben levő okság és szükségszerűség materialista felfogását tárgyalva *az engelsi megállapításokhoz kapcsolódott:* „Az ok és az okozat emberi fogalma mindig egyszerűsíti valamelyest a természeti jelenségek objektív összefüggését, csak megközelítően tükrözi vissza azt, mert mesterségesen elszigeteli az egyetlen és egységes világfolyamat egyik-másik oldalát. Ha úgy látjuk, hogy a gondolkodás törvényei összhangban vannak a természet törvényeivel, ez teljesen érthetővé válik — mondja Engels —, ha figyelembe vesszük, hogy a gondolkodás és a tudat ‚az emberi agy termékei, és hogy maga az ember természeti termék'. Érthető, hogy ‚az emberi agy termékei, amelyek hát végső fokon szintén természeti termékek, az egyéb természeti összefüggésnek nem ellentmondanak, hanem megfelelnek'." (21; 142.)

Teljesen világos, hogy a fenti esetekben a „gondolkodástörvény" kifejezés a természettörvény gondolati képmását jelöli. Ez a szóhasználat azonban nem jogosít arra, hogy a gondolkodás sajátos „objektív" formáit és törvényeit a természetben levő formák és a természeti törvények gondolati képmásainak tekintsük. Tagadta-e Lenin a megismerés, a gondolkodás objektív formáit és törvényeit? Ellenkezőleg! Éppen „Materializmus és empiriokriticizmus" c. műve alapján szokás hangsúlyozni, hogy milyen fontos a dialektikának a tükrözés-elméletre vagy képelméletre való „alkalmazása". „Az ismeretelméletben — mint a tudomány minden más ágában is — dialektikusan kell gondolkodnunk, vagyis ismereteinket nem szabad késznek és változatlannak feltételeznünk, hanem meg kell vizsgálnunk, hogyan lesz a nem teljes, nem pontos tudás teljesebbé és pontosabbá" — írta Lenin és ennek megfelelően elemezte az igazság abszolút és relatív mozzanatainak dialektikáját, a megismerés és a gyakorlat kapcsolatát, a régi és az új fizikai elméletek viszonyát, *a megismerési folyamat dialektikáját*, amely objektív abban az értelemben, hogy tudunk róla, felismertük, számításba vettük vagy sem — van, létezik, érvényesül.

A harmadik alapvető érv:

„A gondolkodás törvényei specifikusan tükrözik a (gondolkodáson kívüli) valóság törvényeit."

A szóban levő koncepció hívei igen gyakran hangoztatják ezt az érvet, mellyel azonban csakis akkor lehetne valamit kezdeni, ha tisztáznák e „specifikus tükrözés" értelmét és elhatárolnák a specifikusan tükröződő törvényeket azoktól, amelyek nem-specifikusan tükröződnek. Eme érvelés során a tudati képmás értelmében használt „specifikus tükröződés" gyakran „a (gondolkodáson kívüli) valóságból való származás"-sá, „a természet által determinált"-tá vagy „a tükrözés eredményé"-vé változik. Problémánk szempontjából azonban *nem az a kérdés,* hogy honnan származnak a gondolkodás formái és törvényei (a tudományok szerint a valóságból!), hogy a természet determinálja-e őket vagy hogy kialakulásukban szerepet játszik-e a gyakorlati-anyagi tevékenységben végbemenő tükrözőtevékenység (igen, mégpedig alapvető szerepet játszik és gyakorlati-anyagi tevékenységünkben a tárgyak objektív tulajdonságaihoz és összefüggéseihez kell igazodnunk!), *hanem az,* hogy képmásokként léteznek-e tudatunkban, mint a természettörvények gondolati képmásai és hogy van-e eredetijük a gondolkodáson kívüli valóságban, mint a természettörvények gondolati képmásainak?

Az elsőként említett koncepció alapvető érveinek részletesebb elemzése azt mutatja, hogy e koncepciónak nincs elégséges alapja, elméleti következményei pedig zavart okoznak a marxista filozófia sok konkrét problémájának megoldásában.

Ebből a helyzetből egyetlen kiút kínálkozik: *Filozófiánkban elméletileg is el kell ismerni, hogy a gondolkodásnak sajátos, objektív törvényei és formái vannak,* amelyeknek a természeti törvények gondolati képmásaitól eltérően nincs *eredeti*-jük a gondolkodáson kívüli valóságban. Ez a gondolat egyébként nem új. A marxista filozófia klasszikusai is elismerték a megismerés és a gondolkodás objektív törvényeit. (Ennek az állításnak az igazságáról a legkönnyebben úgy győződhetünk meg, hogy műveik olvasásánál mellőzünk minden zavaró kommentárt.) Ezt az álláspontot képviseli — több-kevesebb következetességgel — napjaink marxista filozófusainak többsége is. (Azokról van szó, akik idejében megszabadultak a lét és a gondolkodás hegeli azonosításának eszméjétől.)

A gondolkodás sajátos, objektív formáinak és törvényeinek elismerése nem jelent idealizmust vagy apriorizmust. Ellenkezőleg: a gondolkodási formák és a gondolkodástörvények dialektikus materialista felfogása nem abban különbözik idealista felfogásuktól, hogy e formákat és törvényeket a gondolkodáson kívüli valóságban levő formák és törvények tudati képmásainak tekintjük, hanem abban, hogy *evilág*inak és társadalminak tartjuk ezeket, olyanoknak amelyek a gondolkodáson kívüli valóságból, mindenekelőtt az anyagi világból és az anyagi tevékenységből származtak és származnak. E probléma egyik érdekes filozófiai elemzését találhatjuk Kiss János „Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei" c. tanulmányában. (22.)

3. A GONDOLKODÁS VIZSGÁLATÁNAK PSZICHOLÓGIAI, FORMÁLIS LOGIKAI ÉS FILOZÓFIAI ASPEKTUSA

a) A GONDOLKODÁS VIZSGÁLATÁNAK PSZICHOLÓGIAI ASPEKTUSA

A pszichológiai aspektus megítélésénél célszerű, ha a materialista pszichológia pozícióiból indulunk ki és mindenekelőtt a Szovjetunióban végzett gondolkodáslélektani kutatásokat tartjuk szem előtt.

A szecsenovi, a pavlovi és a lenini eszmei-módszertani örökség ellenére hosszú idő kellett ahhoz, hogy a pszichológusok a pszichikum természetére vonatkozó koncepciójukat, kutatásaik tárgyát és ezek általános elvi-módszertani alapjait tisztázzák. (23.) (24.) E feladatok megoldásában — különösen a gondolkodáslélektani kutatásokra vonatkozóan — a többi pszichológus között jelentős részt vállalt Sz. L. Rubinstein. (23; 33.) Ez az oka annak, hogy a pszichológiai vizsgálatok problémáinak megoldásában oly gyakran hivatkoznak munkásságára. Ez a hivatkozás a gondolkodás pszichológiai aspektusának bemutatásához is elengedhetetlen, annál is inkább, mivel a gondolkodáslélektani vizsgálatok elvi-módszertani tételeinek egy részét elméleti formában ő fogalmazta meg.

A gondolkodás pszichológiai vizsgálatának főbb elvei a következőkben foglalhatók össze:

A gondolkodás az agy funkciója: A pszichikus jelenségek agyi tevékenységként léteznek. A gondolkodás mint a tudat legfőbb komponense maga is agyi, neurológiai folyamat és neurológiailag, valamint fiziológiailag is elemezhető. A materialista pszichológia azonban nem elégedhet meg a pszichikum és az agy, ill. a gondolkodás és az agy kapcsolatának megállapításával, számára e kapcsolat *milyenségének* feltárása is szükséges.

A pszichikum és az agy összefüggésének problémája mindenekelőtt a pszichikus folyamatok agyi lokalizációjának problémájaként jelentkezik. A pszichomorfológiai koncepció szerint a pszichikum mint az agy funkciója, mint funkció meghatározott struktúrájú sejtszövet működése és a pszichés jelenségek az agy idegműködésének dinamikájától függetlenül vannak kapcsolatban meghatározott anatómiai struktúrákkal. Ez a koncepció a tudat biologizálásának veszélyét rejti magában, amennyiben lehetővé teszi, hogy a pszichikus folyamatokat, de a pszichikum tartalmát is az agy felépítéséből vezessék le, ahhoz hasonlóan, ahogyan a Müller-féle „fiziológiai" idealizmus származtatta az érzeteket az érzékszervek „specifikus" energiájából. A fiziológiai és a pszichológiai kutatások a pszichomorfológiai koncepció tarthatatlanságát bizonyítják. A filozófusnak pedig tisztán kell látnia, hogy „a pszichikum, a tudat az agy funkciója" tétel még nem jelent materializmust; ez a tétel idealista spekulációk kiindulópontja is lehet.

„Az agy a pszichikus tevékenységnek csak szerve, de nem forrása." Az agy az a szerv, amely az ember és a valóság közti kölcsönhatást a legmagasabb fokon realizálja. *Az agy működése reflextevékenység* és reflextevékenység a pszichikus tevékenység is. A pszichomorfológiai koncepcióval szemben a szovjet pszichológia *a funkcionális dinamikai lokalizáció elvét* hangsúlyozza: „bármely konkrét pszichikus folyamat megmagyarázásához, e folyamat anyagi (agyi) ‚szubsztrátumaként', a struktúrával egyidejűleg meg kell ragadnunk a funkcionális fiziológiai dinamikát, Pavlov kifejezésével élve, a ‚konstrukciót' is, s nem csupán egymagában a benne lezajló fiziológiai folyamatoktól elkülö-

nített sejtszerkezetet". (12; 13.) (25; 226—239.) (26; 8—11, 211—216.) (27; 44.) (28; 55—58.)

A gondolkodás tükröző tevékenység. A gondolkodás a szubjektum megismerő tevékenysége és mint ilyen a valóság visszatükrözése, mégpedig a visszatükrözés legmagasabb foka.

A visszatükrözés a kölcsönhatás sajátos formája és az anyagi világ jelenségeinek általános tulajdonsága. Konkrét megnyilvánulása anyagi hordozójának fejlettségétől függ. Az élő világban kezdetben mint ingerlékenység jelentkezik, később — az idegsejt, ill. az idegrendszer megjelenésével — a pszichikum formáját ölti, legmagasabb foka az emberi pszichikum, a tudat. Kezdetben a tárgyak egyes tulajdonságai tükröződnek, majd maguk a tárgyak meghatározott szituációkban, legvégül — az emberi gondolkodás révén — a dolgok lényegi, általános és szükségszerű összefüggései. Az ember nemcsak a dolgokkal és viszonyaikkal végez anyagi műveleteket, hanem a dolgok és viszonyaik tudati képmásaival is. Továbbá: Az ember számára a külső hatás nem pusztán ingerként jelentkezik, hanem objektumként is, a megismerés objektumaként. „A gondolkodásnak olyan felfogása, amely szerint az a tárgy megismerése, gondolati felidézése, a kiindulási pontul szolgáló érzéki adatok nyomán, nem egyéb, mint éppen a tükrözés-elmélet." (12; 12.) (26; 15—17, 116—189.) (29; 212.)

Az eszmei és az anyagi tevékenység egysége. A gondolkodás tevékenységjellegében egyrészt az eszmei és az anyagi tevékenység egysége jut kifejezésre. Ebben az egységben az anyagi tevékenységnek van meghatározó szerepe. Ez — más vonatkozásban — abban nyilvánul meg, hogy a gondolkodás tartalmát, de a gondolkodás folyamatát is a gyakorlat közvetítésével az objektív valóság határozza meg. „A gondolat indítékai végső soron adva vannak az ember élete folyamán. Az első nagy fontosságú kérdést: ‚mit tegyek?' maga az élet veti fel az ember előtt." A gondolkodás tevékenység-jellegében másrészt pedig a gondolkodás (tágabb értelemben: a tudat) aktivitása mutatkozik meg.

Továbbá: A tisztán elméleti tevékenység az anyagi tevékenységből nőtt ki, műveletei anyagi tevékenységben keletkeztek és keletkeznek. Mivel a tevékenység a dolgokra irányul, nem mondhat ellent ezek tulajdonságainak és összefüggéseinek. Az anyagi tevékenység és a gondolkodási tevékenység összefüggése alapján az utóbbit jellemző formai oldal nem lehet ellentétben a dolgok tulajdonságaival és összefüggéseikkel. Azt mondhatjuk, hogy gondolkodásunk formai oldala és törvényszerűségei az anyagi tevékenység során a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseiknek megfelelően alakultak ki. (12; 13—15, 55—58.) (30; 142.)

A gondolkodás folyamat-jellegének elismerése. Fentebb már történt említés a gondolkodás folyamat-jellegéről, arról, hogy a gondolkodás a processzuális és a rezultatív oldalak egysége. Itt inkább arra kell felfigyelnünk, hogy a gondolati képmásnak a folyamattól, a gondolkodás folyamatától való elszakítása „éppen a lélektani kutatás tárgyát rombolja szét, s tág teret nyújt különböző ferde elképzeléseknek mind a képmásra, mind pedig a visszatükrözési folyamatra vonatkozóan". A gondolkodás pszichikus törvényei éppen a gondolkodásnak mint folyamatnak, mint az egyén gondolkodási tevékenységének a törvényei, és ezek a törvények határozzák meg a gondolkodás menetét, lefolyását. (26; 45, 55.)

A fejlődés elve. A gondolkodás természetének megértéséhez igen komoly

segítséget ad a fejlődés elve, amely szoros kapcsolatban van az eszmei és az anyagi tevékenység egységének elvével.

Az ember tevékenysége munkaeszközökkel végzett célszerű és kollektív tevékenység, és az egyén tevékenysége ennek van alárendelve; eredménye a kollektív tevékenység végső eredményével van összefüggésben. Az ilyen jellegű tevékenység elengedhetetlen feltételeként jelenik meg a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseiknek közvetlen biológiai értelmüktől független feltárása és az érintkezés sajátos formája, a beszéd. A valóság tükrözésében túl kellett lépni az észlelések és az ezeken alapuló emlékképek határán. A pszichikus képmások új formái jelentek meg: a fogalom és az ítélet. A szó lehetővé, az egyre bonyolultabb munkafolyamat pedig szükségessé tette az észleleteknek mint képmásoknak a felbontását és a lényeges elemek szintézisét. Ez a tükröző tevékenység fejlődését is jelentette: az anyagi tevékenységből kilépő analízis-szintézis, az absztrahálás, az általánosítás új, magasabb szinten jelentkeztek, egyre inkább fogalmak és ítéletek segítségével valósultak meg. Kifejlődött a szóbeli-logikus emlékezés, a gondolatok „bevésése", megőrzése és felidézése. A beszéd lehetővé tette a tapasztalatok átadását. E folyamatban ment végbe az elméleti tevékenység elkülönülése. „A kezdetben a gyakorlati tevékenységgel összefonódott megismerés elkülönülése és külön elméleti tevékenységgé válása akkor történik meg, amikor a gyakorlati cselekvés feltételeinek elemzése során elég magas színvonalú általánosításig jutunk el ahhoz, hogy az ember előtt felmerülő feladat általános formában — ‚elméletileg' — legyen megoldható." Ez az ontogenezis folyamatában is érvényes. A fejlődés elve mint a gondolkodáslélektani vizsgálatok metodológiai elve a kutatás feladatává teszi, hogy „feltárja a megismerés fejlődésének azt a vonalát, amely elengedhetetlen feltétele annak, hogy a gyermek a gyakorlati cselekvés síkján történő megoldásról áttérjen az intellektuális síkon történő megoldásra".

A gondolkodás idegrendszeri-fiziológiai feltételeként szolgál a második jelzőrendszer, amely a szóra mint univerzális, mindent átfogó ingerre épül fel. Kifejlődnek, illetve tökéletesednek az ún. funkcionális szervek (az agykéregben levő funkcionális kapcsolatok specifikus rendszerei), amelyek alapján a sajátos emberi képességek és funkciók (pl. a logikai vagy matematikai viszonyok felfogása, áttekintése) megvalósulnak. A. N. Leontyev külön hangsúlyozza e szervek kifejlődésének jelentőségét: „Ha megkérdeznének, hogy mit tartok az agy emberivé válása legfőbb eredményének, ezt válaszolnám: az agykéreg olyan szervvé való átalakulási folyamatának befejeződését (a társadalmi feltételek hatására), amely szerv funkcionális szerveket képes kialakítani." (12; 55–84.) (23; 26–31.) (26; 7–20.) (31; 261.) (32; 38.)

A determinizmus elve. Ez a rendkívül fontos elv az előbbiek összefoglalásaként jelentkezik, de sajátos, önálló tartalma is van.

A determinizmus dialektikus materialista felfogása a dolgok természetét és kölcsönös összefüggésük jellegét fejezi ki. A világon valamennyi dolog más dolgokkal függ össze, valamennyi hatás kölcsönhatás. A külső hatások lerakódnak, mintegy konzerválódnak a dolgokban, megszabják természetüket és a visszahatást is. „A külső okok a (külső feltételektől függően alakuló) belső feltételeken keresztül hatnak." Az emberi tudat vonatkozásában ez a következőket jelenti: „Azok a belső feltételek, amelyeken keresztül a személyiségre ható külső hatások minden adott pillanatban átszűrődnek, maguk is a megelőző külső hatásoktól függően alakultak ki. Éppen ezért az a tétel, amely szerint a külső hatások eredménye a belső feltételektől függ, egyúttal azt

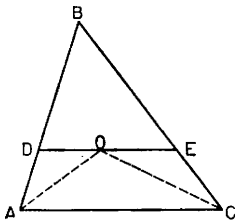
jelenti, hogy a személyiségre gyakorolt minden külső hatásnak pszichológiai eredményét a személyiség fejlődéstörténete, belső törvényszerűségei determinálják." Ami a gondolkodást illeti: „A gondolkodást a tárgy determinálja, de nem közvetlenül, hanem a gondolkodási tevékenység — az analízis, szintézis, általánosítás stb. — belső törvényszerűségei útján." (12; 5—23.) (26; 7—36.)

Éppen ezek képezik a gondolkodás lélektani vizsgálatának tárgyát. „Gondolkodáslélektani vizsgálatok" c. tanulmányában Sz. L. Rubinstein hangsúlyozta, hogy „a gondolkodás pszichológiai vizsgálatának alapvető tárgya a gondolkodás mint folyamat, mint tevékenység". A gondolkodás folyamata pedig „mindenekelőtt analízis, és az analízis által kiemeltnek a *szintetizálása;* majd az előbbiekből folyó *elvonás* és *általánosítás.* E folyamatok törvényszerűségei egymás közti kölcsönös viszonyukban *a gondolkodás alapvető belső törvényszerűségei* (ahogyan a neurodinamikának — az irradiációnak, a koncentrációnak és a kölcsönös indukciónak — a törvényei az agy fiziológiai tevékenységének belső törvényszerűségei, amelyek közvetítik a szervezet válasz-reakcióinak a külső hatásoktól való törvényszerű függését)". (12; 24, 26.)

A gondolkodásnak ezek az „összetevői" és törvényei merőben mások, mint pl. a formális logikaiak. Fordítsunk figyelmet két példájukra:

Az analízis kezdeti irradiációjának és azt követő koncentrációjának törvénye: „Kezdetben a probléma-helyzet egész mezeje válik elemzés tárgyává. Amilyen mértékben az elemzés előrehalad, a problémának olyan részlegei . . . és aspektusai, amelyekről az elemzés során kiderül, hogy a probléma szempontjából lényegtelenek, nem vonatkoznak a dolog lényegére, egymás után — egyenként és egész zónánként, komplexumokként — kirekesztődnek, kiesnek, és az analízis olyan egyre szűkebb szférára összpontosul, amelynek közvetlenebb vonatkozása van a problémához: a kezdetben extenzív analízis egyre intenzívebbé válik." E törvény megnyilvánulásának egyik illusztrációjaként Sz. L. Rubinstein *J. P. Krincsik* kísérleteire hivatkozott. E kísérletek során a kísérleti személyek fizikai feladatokat oldottak meg. A feladatok lényeges vonatkozásaiba való behatolás folyamatában az analízis szférájának szűkítése, az analitikus folyamat koncentrációja ment végbe. A felidézett fizikai törvényszerűségeknek a feladat feltételeivel és a kísérleti szituációval való összefüggésbe hozása révén az elemzés szférájából fokozatosan kirekesztődött a fizikai törvényszerűségek egész csoportja és az elemzés azokra a fizikai törvényszerűségekre koncentrálódott, amelyek összefüggtek a feladat feltételeivel. Az analízisnek ez a formája a sikertelen megoldások megszűrése és kirostálása során megy végbe. (12; 29—30.)

A másik példa: *A szintézis útján történő analízis.* „A tárgy a gondolkodási folyamatban egyre újabb összefüggésekbe kapcsolódik be, és ennélfogva egyre újabb minőségei jutnak kifejezésre, amelyek új fogalmakban kerülnek rögzítésre; ilyen módon a tárgyból mintegy kiszívunk minden új tartalmat; a tárgy mintegy minden alkalommal más oldalát mutatja meg, egyre újabb tulajdonságai tárulnak fel." Ezt a törvényszerűséget vagy az analízisnek ezt a különleges formáját Sz. L. Rubinstein a gondolkodási folyamat *magvának* tekintette. Illusztrációja a következő példa: ABC háromszög A és C szögének szögfelezői metszik egymást az O pontban, amelyen át az AC-vel párhuzamos egyenest húzunk. Be kell bizonyítani, hogy ennek az egyenesnek az AB és BC oldalak közé eső szakasza egyenlő AD és EC szakaszok összegével. A feladat megoldása a következő:



1. ábra

„Bebizonyítjuk, hogy az ADO és OEC háromszögek egyenlőszárúak; ekkor valóban igaz, hogy az AD + EC = DO + OE. Bizonyítás: AD = DO, mivel a DOA szög egyenlő az OAC szöggel (ugyanis ezek a DE és AC szakaszok párhuzamossága folytán váltószögek); a DAO szög pedig szintén egyenlő az OAC szöggel, minthogy az AO szakasz szögfelező. Így a DOA szög = OAD szöggel, tehát az ADO háromszög egyenlőszárú; analóg módon bebizonyítjuk, hogy az OEC háromszög szintén egyenlőszárú, tehát OE = EC. A kísérleti személy elemzi a feladat feltételében megadott szögfelezőket (az AO és OC szakaszok), s kiemeli azt a tulajdonságukat, hogy a szögeket két egyenlő részre osztják; azután ugyanazt az AO szakaszt, amely szögfelező, egybeveti a DE és AC egyenesekkel, amelyek a feltétel szerint párhuzamosak. Ezzel már az AO szakaszt metsző egyenesnek tekinti, és kiemeli új tulajdonságát — hogy párhuzamos egyenesekkel egyenlő szögeket alkot. Végül, a feladat analízise során a kísérleti személy a keresett szakaszokat beiktatja a háromszögek rendszerébe, s ezért az AO szakasz már nemcsak mint szögfelező és nemcsak mint metsző egyenes szerepel, hanem az ADO háromszög egyik oldalaként is.

Ilyen módon, a kísérleti személy ugyanazt az AO egyenest minden alkalommal az összefüggések új rendszerébe iktatja be, és ebben a szögfelezőnek, a metsző egyenesnek, a háromszög alapjának minden esetben új tulajdonsága domborodik ki. Az AO egyenesnek mindezeket a tulajdonságait, amelyeket ily módon kiemeltek, egymással egybevetik, és csak ez az egybevetésük adja meg a feladat megoldását." (12; 98—99.)

A gondolkodás pszichológiai vizsgálatának tárgyával kapcsolatban tekintetbe kell venni a következő körülményeket:

A gondolkodási folyamat eredményei, „termékei" nem tehetők a pszichológiai kutatás önálló tárgyaivá. A szóban levő eredmények vagy termékek fogalmakban vagy ítéletekben rögzített ismeretek, amelyek maguk is bekapcsolódnak a gondolkodás folyamatába, meghatározzák ennek további menetét. „A gondolkodás folyamata egyidejűleg az ismereteknek benne végbemenő mozgása is: éppen ez alkotja a gondolkodás tartalmi oldalát." (Fentebb ezt így fejeztük ki: A gondolat a valóság meghatározott szerkezetiségű általánosított *képmása*, a gondolkodási folyamat pedig *a gondolatok mozgása*, változása, amely a gondolatok szétválasztódásában, összekapcsolódásában, sajátos kapcsolataik kialakulásában stb. nyilvánul meg. A gondolkodási folyamat és a gondolatok összetartoznak: gondolatok segítségével gondolkodunk és ennek eredményeképpen gondolatokhoz jutunk.) A gondolkodás folyamata eredményeinek kölcsönös viszonyaiban és mozgásában tárul fel, de ezek az eredmények, azaz a fogalmakban és ítéletekben rögzített ismeretek mégsem lehetnek a pszichológiai kutatás önálló objektumai. Ui. fogalmaink és ítéleteink tartalmuk szerint az objektív valóság tükröződései, számtani, mértani vagy fizikai stb.

fogalmak. „Termékei révén a gondolkodás a merőben pszichológiai szférából átlép más tudományok — a logika, a matematika, a fizika stb. szférájába. Ezért ha ... a fogalmakból indulunk ki a gondolkodás vizsgálatában, kitesszük magunkat annak a veszélynek, hogy a tulajdonképpeni pszichológiai vizsgálat tárgya kisiklik kezeink közül." „Az analízis és a szintézis mint műveletek mindenkor valamilyen részleges, speciális megjelenési formában szerepelnek, amelyet bizonyos tárgyi tartalom határoz meg. Emellett a műveletekben a sajátos, pszichológiai mozzanatot persze nem azok a tárgyi viszonyok alkotják, amelyeken alapulnak, hanem e viszonyok kiderítése és nyomon követése, analízisük, szintézisük és általánosításuk." (12; 24—26, 47.) A szintézis útján történő analízis fentebbi illusztrációjában a feladat megoldásának geometriai és pszichológiai tartalma világosan elkülönül egymástól. K. A. Szlavszkaja kísérletei tanúsítják, hogy a feladatok tulajdonképpeni matematikai, fizikai stb. megoldása és „pszichológiai" megoldásuk nem esik egybe. A kísérleti személy már azelőtt megoldja a feladatot, mielőtt pl. matematikailag megoldaná azt. A megoldás befejezéséhez ekkor már nincs is szükség igazi gondolkodásra, hiszen megtalált és kijelölt műveleteket kell elvégezni. (33; 211.)

Továbbá: *A pszichológiai értelemben vett gondolkodás nem redukálható sémákkal, formulákkal vagy szabályokkal végzett automatikus műveletekre.*

Gondolkodásunk során bizonyos sémákat, tételeket, formulákat, szabályokat használunk. Ezek és használatuk azonban csak egy-egy láncszemei a gondolkodási folyamatnak, de nem maga a gondolkodás. Ugyanis, azonnal felvetődik a következő probléma: mely esetekben milyen műveleteket vagy szabályokat kell kiválasztani és alkalmazni? „Bármilyen apparátussal rendelkezzék is az ember, azt a kérdést, hogy minden egyes esetben egy meghatározott feladatnál milyen műveletekre van szükség, nem ugyanezen műveletek révén oldja meg. A műveletek összessége önmagában még nem határozza meg, hogy melyik műveleteket kell kiválasztani minden egyes adott esetben. (A tanuló ismerheti az összes számtani műveletet, és mégis megtörténik, hogy nem tudja, melyiket kell alkalmazni egy konkrét feladat megoldásánál.)"

A tételek, a sémák, a szabályok, egyáltalában az *ismeretek* aktualizálásában két tényező játszik döntő szerepet: maguk az ismeretek és a feladat elemzése során kialakult belső feltételek. K. A. Szlavszkaja kísérletei igazolják ezt: A kísérleti személyek olyan feladatot kaptak, amelynek két különböző tételen alapuló két különböző megoldása lehetséges. A feladat elemzése során az analízis irányától függően választottak két tétel közül, ill. realizálták a kettő közül az egyik megoldást. Általános törvényszerűségként mutatkozik itt a következő: „Két feltétel egyértelműen meghatározza az aktualizációt: az elvnek, a teorémának aktualizálása akkor következik be, amikor a feladat feltételeinek és követelményeinek analízise és átfogalmazása annyira közelhozták őket, hogy az aktualizálandó teoréma pontosan belehelyezkedik a köztük maradó intervallumba és azt kitölti, továbbá, amikor emellett a feladat feltételei és követelményei átfogalmazásának eredményeként a feladatban szereplő tárgyak ugyanazokban a fogalmakban vannak kifejezve, mint az aktualizálandó teoréma." Mindez arról is tanúskodik, hogy a gondolkodáslélektani vizsgálatokban feltétlenül szem előtt kell tartani a determinizmus dialektikus materialista metodológiai elvét: az aktualizálás és a megoldás a gondolkodás törvényszerű menetétől függ, nemcsak az önmagában vett objektumtól, ill. feladattól. (12; 131—137.)

A gondolkodás lélektani vizsgálatának alapvető módszerei kísérleti módszerek. A gondolkodás sajátos, belső, objektív törvényszerűségeinek kutatásához, a pszichológusok elsősorban a feladatmegoldások elemzésének útját választják. Ez érthető, hiszen a tulajdonképpeni gondolkodás — problémamegoldó gondolkodás és „a feladatmegoldás — a gondolkodásnak közvetlenül megfigyelhető valósága". A gondolkodást azonban nem szabad feladatok megoldására redukálni, és ezért elengedhetetlen a gondolkodás egyéb vonatkozásainak és feltételeinek a tanulmányozása is (mint pl. a gyermek gondolkodásának fejlődése az iskolai oktatás során, a gondolkodás zavarai stb.). (23; 31—37.) (33.) (34.)

b) A GONDOLKODÁS VIZSGÁLATÁNAK FORMÁLIS LOGIKAI ASPEKTUSA

A formális logika tárgyát a formális következtetések képezik. Ezt hangsúlyozza pl. P. V. Tavanyec korunk több alapvető logikai kutatására (I. M. Bochenski, Ch. Perelman, W. v. O. Quine és mások által végzett kutatásokra) hivatkozva (6), ezt bizonyítja E. K. Vojsvillo. (35.)

A formális következtetés fogalmát E. K. Vojsvillo „A logika tárgya és jelentősége" c. munkájában (35) a következőképpen magyarázza:

Meg kell különböztetni a *tartalmi szempontból helyes* és *a formális logikailag helyes* következtetéseket. Az előbbinek a *gondolkodás tartalmi logikája*, az utóbbinak pedig a *gondolkodás formális logikája* felel meg.

Tartalmi szempontból helyes következtetés pl.:

Szaratov délebbre van Moszkvától
Moszkva délebbre van Leningrádtól

Tehát Szaratov délebbre van Leningrádtól

Az ilyen következtetés objektív alapját a *valóság valamely összefüggése, törvénye képezi.* (Példánkban: Ha egy földrajzi hely délebbre van egy másiknál és ez délebbre van egy harmadiknál, akkor az első is délebbre van a harmadiknál.) Igaz, hogy ez a tény nem mindig tudatosodik. Itt tulajdonképpen gondolkodásunk a *dolgokat* (nyilván azok gondolati képmásait! — *K. P.*) kapcsolja össze valamely sorrendben. Eredményképpen az első és az utolsó tag közötti kapcsolat tárul fel.

Az ilyen következtetésnél nincs kifejezve mind az a tudás, amely a zárótétel levonásához szükséges.

Formális logikailag helyes következtetés pl.:

Ha valamely földrajzi hely délebbre van egy másiknál
és ez délebbre van egy harmadiknál,
akkor az első is délebbre van a harmadiknál
Szaratov délebbre van Moszkvától és Moszkva délebbre van
Leningrádtól

Tehát Szaratov délebbre van Leningrádtól

Az ilyen következtetésnél ki van fejezve az az ismeret is (a valóság valamely összefüggését, törvényét tükrözi), amelynek megfelelően a tartalmilag helyes következtetésben gondolkodásunk a dolgokat összekapcsolja. Gondolkodá-

sunk itt *ítéleteket* kapcsol össze és ezt *ítéletek közötti összefüggéseket kifejező törvények* határozzák meg.

A tartalmi szempontból helyes következtetés formális logikailag helyes következtetéssé alakítható át. Ehhez az szükséges, hogy a premisszákhoz csatoljuk azt az ismeretet is, amely a tartalmi szempontból helyes következtetésnél a valóság valamely összefüggését, törvényét tükrözve a következtetés objektív, tárgyi alapját képezi. A következtetés formális logikai helyessége azt tanúsítja, hogy a premisszákban a zárótétel levonásához szükséges valamennyi ismeret ki van fejezve.

A tartalmi következtetéseknek formális logikai következtetésekké való átalakítását formalizálásnak nevezik. Ez igen fontos szerepet tölt be a helyes gondolkodásban. Ugyanis: ily módon előtérbe kerül a tartalmi következtetés objektív alapját képező ismeret, kitűnhet annak igaz vagy hamis volta. Egyébként pedig annak közvetlen eldöntésére, hogy a tartalmi következtetés logikus avagy nem logikus, nincs általános kritérium.

Tekintettel arra, hogy az ilyen következtetés mindig valamely *konkrét ismeret* alapján történik, ennek az ismeretnek az igazságát esetenként kell megvizsgálni. Ez viszont nem formális logikai probléma.

A tartalmi szempontból helyes és a formális logikailag helyes következtetések között lényeges különbség van.

Előfordul, hogy a tartalmi szempontból helyes következtetés formális logikailag nem helyes és fordítva.

Az alábbi következtetés tartalmi szempontból helyes:

Szaratov délebbre van Moszkvától
Moszkva délebbre van Leningrádtól

Tehát Szaratov délebbre van Leningrádtól

De nem helyes formális logikailag! Benne az ítéletek közötti kapcsolat

xRy
yRz

xRz

egyszerűsített formát véve nem fejez ki formális logikai törvényt: más konkrét tartalomra vonatkoztatva a premisszák igazsága esetén nem biztosítja mindig a konklúzió igazságát. Pl.:

A merőleges B-re
B merőleges C-re

premisszákra alkalmazva hamis zárótételt eredményez.

Az alábbi következtetés formális logikailag helyes:

Ha A testvére B-nek és B testvére C-nek, akkor
A is testvére C-nek
A testvére B-nek és B testvére C-nek

Tehát A testvére C-nek

Ez a következtetés tartalmi szempontból nem helyes, ha olyan embereket tekintünk testvéreknek, akiknek legalább az anyjuk vagy az atyjuk közös. De formális logikailag helyes: Benne az ítéletek közötti kapcsolat

Ha xRy és yRz, akkor xRz
xRy és yRz

xRz

egyszerűsített formában formális logikai törvényt fejez ki.

Ami problémánk szempontjából a legfontosabb:

A tartalmi szempontból helyes következtetésben gondolkodásunk más törvények alapján kapcsolja össze a premisszákat, mint a formális logikailag helyes következtetésben. *Különböző törvényekről van itt szó!* Az első fajta a premisszák igazsága esetén sem biztosítja mindig bármely konkrét tartalmat véve a konklúzió igazságát. A másik fajta biztosítja.

A formalizálás haszna itt abban mutatkozik meg, hogy a premisszákra, azok igazságára irányítja figyelmünket. A formális logika pedig a gondolatok olyan összefüggéseinek megismerését adja tudományos fokon, amelyeknek megfelelően gondolkodásunk igaz premisszák esetén mindig igaz zárótételhez jut. Ebben rejlik a formális logika haszna.

E. K. Vojsvillo ismertetett magyarázata igen világosan határolja el a következtetések két aspektusát. Ezek összezavarása megnehezíti a következtetések elemzését.

Egyetértve a fenti elemzéssel, elmondhatjuk: *A formális logika a formális következtetéseket vizsgálja, a gondolatok olyan kapcsolatait, összefüggéseit, amelyek fennállása esetén ha igazak a premisszák, akkor a konklúzió is igaz.* Más gondolkodási képződmények (a fogalom, az ítélet stb.) elemzése a formális logikában ennek a feladatnak van alárendelve.

A helyes következtetések sémái nem a gondolkodás menetét fejezik ki, hanem az előbb megfogalmazott feltételt. Pontosabban: ezek a sémák csak rejtve fejezik ki a gondolkodás folyamatát. Erre vonatkozik Sz. L. Rubinstein magyarázata: „Nézzük a szillogizmus képletét: A est B, B est C, A est C (Szókratész — ember, az ember halandó, Szókratész halandó). Ebben a képletben benne foglaltatik, de rejtve a gondolkodásnak mint megismerésnek valódi folyamata. Azok a kifogások, amelyeket a szillogizmussal szemben tartalmatlansága miatt tettek, azon alapultak, hogy nem értették meg jól, mi voltaképpen a szillogizmus képlete, valamint minden logikai képlet. A gondolkodási folyamat sémáját, a megismerési folyamat sémáját keresték benne, s bosszankodtak, amikor ezt nem találták meg. De ez nem a szillogizmus hibája, hanem a vele szemben támasztott alaptalan követeléseké. A szillogizmus képlete, mint a formális logika minden képlete, nem a gondolkodás menetét fejezi ki, s nem is ez a feladata — hanem azokat a feltételeket (azokat a szükséges, de nem elégséges feltételeket), amelyeknek a folyamat *eredménye* eleget tesz, amikor a gondolkodás adekvát tárgyával. A megismerés *folyamata*, a gondolkodás *folyamata* itt törvényszerűen rejtve marad, mint amely már befejeződött. De e mögött az általános képlet mögött, amely valamely gondolkodási folyamat eredményét fejezi ki, mindig a gondolkodás reális, tartalmi folyamata rejlik, amely új ismerethez vezet." (12; 136—137.) Továbbá: A formális logikát nem érdekli a gondolkodási folyamat ilyen vagy olyan fázisa, nem érdekli a gondolkodás és más pszichikus folyamatok összefüggése; csak az, hogy milyen törvények alapján jutunk bármely konkrét tartalmat véve a premisszák igazsága esetén mindig igaz konklúzióhoz. Másrészt: az igaz premisszáknak a gondolkodáslélektanban feltárt törvények alapján történő összekapcsolása nem jelenti a konklúzió igazságának biztosítékát bármely konkrét tartalom

esetén. Az igaz premisszáknak a gondolkodáslélektanban feltárt törvények alapján történő összekapcsolása „csak" tartalmi szempontból helyes következtetést eredményezhet. Mindez nyilvánvaló, ha figyelembe vesszük a tartalmi szempontból helyes és a formális logikailag helyes következtetések különbségét. — Sz. L. Rubinstein véleményét támasztja alá Lénárd Ferenc megállapítása is: „A logikai témák gondolkodáslélektani vizsgálata hozhat ugyan részletmegállapításokat, azonban ezek egyáltalán nem alkalmasak arra, hogy a gondolkodási folyamat, a gondolkodási tevékenység természetét feltárják. Nem is lehetnek erre alkalmasak, mert a gondolkodás menetét az ítéletalkotások és a szillogisztikus következtetések minden pillanatban megtörik, a kísérleti személyt állandóan új és új feladatok elé állítják, és így nem adnak alkalmat a gondolkodási menet tényleges kibontakozására." Az ítéletek és a szillogizmusok vizsgálatával a gondolkodáslélektanban csupán az ítéletek és a szillogizmusok köréhez tartozó gondolkodási műveleteket ismerjük meg. Ez azonban a gondolkodási tevékenységnek igen leszűkített területe. Gondolkodásunk egyébként sem tekinthető szillogisztikus díszlépések sorozatának. (34; 109—113.)

Az elmondottak nem kisebbítik a formális logikának a gondolkodásban betöltött szerepét. E tanulmány 2. részében a gondolkodást mint folyamatot vizsgálva különbséget tettünk a gondolkodás *objektív formái, törvényei* és ezek *gondolati képmásai* között. Megállapítottuk, hogy az előbbiek a gondolkodás objektív szabályozói, az utóbbiak pedig (ismereteink, tudásunk az előbbiekről) ismeretként funkcionálnak. Mindez az ún. logikai törvényekre is vonatkozik, hiszen gondolkodásunk logikai természetű is.

A modern formális-logikai kutatások *módszerük tekintetében* lényegesen különböznek a pszichológiai vizsgálatoktól. A sajátosság itt a következőkben foglalható össze: *a)* Formális rendszerek, ill. logikai kalkulusok segítségével modellezik a logikus gondolkodást; a logikai objektumokat, összefüggéseket és viszonyokat *formulákban* fejezik ki. *b)* A formális logikai rendszerek deduktív struktúrák, felépítésük *axiomatikus módszerrel* történik. (36.) (37.) (38.) (39.) (40.) (41.)

Egyéb megfontolások mellett a modern formális logikai kutatások módszere is szüli azt az illúziót, hogy gondolkodásunk logikája valahonnan kívülről adott és tulajdonképpen nincs sok köze a gondolkodási folyamathoz. Az ilyen nézetekkel szemben hangsúlyozta Jean Piaget, a logikai gondolkodás kiváló pszichológus kutatója, hogy „nincs bizonyíték arra, hogy a gondolkodás funkciója valami ismeretlen helyről származó logika tükrözése lenne", de nem tekinthető *a priori* ösztön eredményének sem. Az értelmi műveletek szerinte a cselekvésekből és ezek rendezéséből származnak, *folyamatosan alakulnak ki* az egyedi élet során az idegrendszeri érés, a szerzett tapasztalatok (különösen a cselekvésekből és nem a tárgyakból kiinduló absztrakciók), a nyelv és a társadalom közvetítő szerepe, valamint a külvilág által a gondolkodásra kényszerített „mozgékony" egyensúly eredményeképpen. A matematikai logikának azzal az igényével szemben, hogy „alany nélküli logika" kíván lenni, Piaget hangsúlyozta, hogy „logika nélküli alany" viszont nem létezik. „S ha a logikust saját gondolati konstrukciói elvezetik annak a kérdésnek a felvetéséig, hogy hogyan alkotja meg a logikát, akkor igen hamar megállapítja, hogy nem a semmiből meríti, még akkor sem, ha módszere alapján olyan axiómákból indul ki, melyeken nem léphet túl. Nos, ezek az axiómák maguk egy már létező mechanizmus tudomásulvételét jelentik, amely

akár így nevezzük, akár nem — a gondolkodás mechanizmusa, vagy a gondolkodás műveleteié, amelyek közül kiválogatja a neki megfelelőket, hogy szabadon újjáalakítsa azokat rendszerének területén." (42; 285—286, 338—345, 544—545.)

A fentebbi gondolat folytatásaként érdemes figyelembe venni A. A. Zinovjev álláspontját, aki a logikai következményfogalom szabályaival kapcsolatban ezeket írja: „Természetesen, felmerül a kérdés, hogy honnan vesszük ezeket a szabályokat és mit reprezentálnak ezek? Ugyanúgy tárjuk fel ezeket az embert környező természetben, mint mondjuk a fizika, a biológia stb. törvényeit? Egyáltalán nem. Ezeket az emberek a kijelentések struktúrájába tartozó logikai jelekkel együtt fedezik fel. Egyes kijelentések azért következnek másokból, mert ilyenek a szerkezetébe tartozó logikai jelek (mert ezeket a logikai jeleket ilyenekként fedezték fel; mert ilyen a logikai jelek értelme). A logikai törvények ereje a logikai jelek értelmére vonatkozó saját egyezményeink ereje. És csak azért tartjuk őket a természeti törvényekhez némileg hasonlóknak, mert történelmileg spontánul és ösztönösen alakultak ki és minden egyes individuumra mint annak akaratától független valami erőszakolták rá magukat. Meg kell különböztetni: 1. a logikai jelek értelmének megállapítását (bevezetését, felfedezését) az emberiség történetében, vagyis, amikor ez a folyamat rejtve és ösztönösen ment végbe stb.; 2. a logikai jelek értelmének megállapítását a logikában. A második különleges esetben a logika szakspecialistái nem egyszerűen passzívan leírják a nyelvben történelmileg kialakult állapotot, hanem szükségszerűen folytatják az emberiség feltalálói tevékenységét; explicitté teszik a logikai jelek értelmét, amikor azok rejtve maradnak, megszüntetik a többértelműséget, megállapítják a különböző jelek viszonyait. Tökéletesítik azt, ami már megvan. És, ami jellemző a modern logikára, valami újat is javasolnak: ilyenek a modern logika többértékű logikai rendszerei." (43; 42—43.)

Az eddig elmondottak alapján gondolkodásunkban három tényezőt különböztethetünk meg: 1. A tárgyit, 2. a pszichológiait és 3. a formális logikait. Illusztrációként vegyük a szintézis útján történő analízis már ismert példáját, a már ismertetett geometriai feladat megoldásának példáját.

A feladat *tárgyi* (azaz *geometriai) tartalma:* „Bebizonyítjuk, hogy az ADO és az OEC háromszögek egyenlőszárúak; ekkor valóban igaz, hogy az AD + +EC = DO + OE. Bizonyítás: AD = DO mivel a DOA szög egyenlő az OAC szöggel (ugyanis ezek a DE és AC szakaszok párhuzamossága folytán váltószögek); a DAO szög pedig szintén egyenlő az OAC szöggel, minthogy az AO szakasz szögfelező. Így a DOA szög = OAD szöggel, tehát az ADO háromszög egyenlőszárú; analóg módon bebizonyítjuk, hogy az OEC háromszög valóban egyenlőszárú, tehát OE = EC."

A feladat megoldásának *pszichológiai tartalma:* „A kísérleti személy elemzi a feladat feltételében megadott szögfelezőket (az AO és OC szakaszok), s kiemeli azt a tulajdonságukat, hogy a szögeket két egyenlő részre osztják; azután ugyanazt az AO szakaszt, amely szögfelező, egybeveti a DE és AC egyenesekkel, amelyek a feltétel szerint párhuzamosak. Ezzel már az AO szakaszt metsző egyenesnek tekinti, és kiemeli új tulajdonságát — hogy párhuzamos egyenesekkel egyenlő szögeket alkot. Végül, a feladat analízise során a kísérleti személy a keresett szakaszokat beiktatja a háromszögek rendszerébe, s ezért az AO szakasz már nemcsak mint szögfelező és nemcsak mint metsző egyenes szerepel, hanem az ADO háromszög egyik oldalaként is. Ilyen módon,

a kísérleti személy ugyanazt az AO egyenest minden alkalommal az összefüggések új rendszerébe iktatja be, és ebben a szögfelezőnek, a metsző egyenesnek, a háromszög alapjának minden esetben új tulajdonsága domborodik ki. Az AO egyenesnek mindezeket a tulajdonságait, amelyeket ily módon kiemeltek, egymással egybevetik, és csak ez az egybevetésük adja meg a feladat megoldását."

A feladat *formális logikai oldalát* (a részletektől eltekintve) a következőképpen lehet kifejezni:

$$HA\ \{[ha\ (\text{ADO háromszög egyenlőszárú}\ és\ \text{OEC háromszög egyenlőszárú}),\ akkor\ (AD = DO\ és\ OE = EC)]\ és\ [ha\ (AD = DO\ és\ OE = EC),\ akkor\ (AD + EC = DO + OE)]\ és\ (\text{ADO háromszög egyenlőszárú}\ és\ \text{OEC háromszög egyenlőszárú})\},\ AKKOR\ (AD + EC = DO + OE)$$

Amennyiben a fentebbi szövegben szereplő elemi kijelentéseket sorban, p, q, r, s és t betűkkel jelöljük (rendre p: ADO háromszög egyenlőszárú, q:OEC háromszög egyenlőszárú, r:AD = DO, s:OE = EC, t:AD + EC = = DO + OE, a *HA AKKOR*-t, ugyanúgy a *ha akkor*-t és az *és*-t pedig $\rightarrow$ és $\wedge$ jelekkel helyettesítjük, úgy a következő azonosan-igaz formulát (helyes következtetési sémát) kapjuk:

$$\{[(p \wedge q) \rightarrow (r \wedge s)] \wedge [(r \wedge s) \rightarrow t] \wedge (p \wedge q)\} \rightarrow (t)$$

Ez a formula nemcsak a szóban levő tárgyi és pszichológiai tartalomhoz, hanem egyéb, ezektől eltérő tartalmakhoz is kapcsolódhat; nemcsak a szóban levő tárgyi tartalom alapvető formális logikai szerkezetét fejezi ki, hanem végtelen sok eltérő tartalmú kijelentés közös struktúráját írja le.

c) A GONDOLKODÁS VIZSGÁLATÁNAK FILOZÓFIAI ASPEKTUSA

A gondolkodás filozófiai aspektusát vizsgálva mindenekelőtt az a régi probléma jelentkezik, hogy mi a filozófia? (Utalnunk kell a filozófia fogalmára és tárgyára, hiszen csakis a filozófia ilyen vagy olyan koncepciójának alapján beszélhetünk a gondolkodás filozófiai aspektusáról.) Közismert, hogy a filozófia fogalma és tárgya a történelem során állandóan változott és napjainkban is különbözőképpen vélekednek e problémával kapcsolatban. A marxista filozófusok is vitáztak és vitáznak napjainkban is a filozófia fogalmáról és lényegéről. Az egymástól eltérő álláspontok közül az engelsit célszerű előnyben részesíteni.

A filozófia engelsi koncepciójának lényege a következőkben foglalható össze: a) *Ez a filozófia a valóság (a természet, a társadalom és a megismerés, a gondolkodás) legáltalánosabb, közös törvényeinek tudománya.* „A matematika és a természettudományok ez átismétlésekor magától értetődően az állt a szemem előtt, hogy egyesben-részletben is meggyőződjem arról — ami általánosságban nem volt számomra kétséges —, hogy a természetben a számtalan változás zűrzavarában ugyanazok a dialektikus mozgási törvények érvényesülnek, amelyek az események látszólagos véletlenségén a történelemben is uralkodnak; ugyanazok a törvények, amelyek az emberi gondolkodás fejlődéstörténetén is vörös fonálként végighúzódva, a gondolkodó emberekben fokozatosan tudatossá válnak; azok a törvények, melyeket legelőször Hegel fejtett ki átfogóan, de misztifikált formában, s törekvéseink egyike az volt,

hogy kihámozzuk őket ebből a misztikus formából és egész egyszerűségükben és általánosérvényűségükben tudatosítsuk őket." „A dialektika törvényeit tehát a természet, valamint az emberi társadalom történetéből vonatkoztatják el. E törvények ugyanis nem egyebek, mint a történeti fejlődés e két fázisának, valamint magának a gondolkodásnak a legáltalánosabb törvényei. Mégpedig a fődolgot tekintve háromra vezetődnek vissza: a mennyiségnek minőségbe átcsapásának törvénye és megfordítva; az ellentétek áthatásának törvénye; a tagadás tagadásának törvénye." (44; 10.) (20; 358.) b) *Ez a filozófia következetesen materialista, a természetet tekinti eredendőnek az eszmével szemben.* „De ha ezután azt kérdezzük, hogy mi hát a gondolkodás és a tudat, és honnan származnak, azt találjuk, hogy az emberi agy termékei, és hogy maga az ember természeti termék, amely környezetében és környezetével fejlődött, amikor is aztán magától értetődik, hogy az emberi agy termékei, amelyek hát végső fokon szintén természeti termékek, az egyéb természeti összefüggéseknek nem ellentmondanak, hanem megfelelnek." „Nem a természet és az ember birodalma igazodik az alapelvekhez, hanem az alapelvek csak annyiban helyesek, amennyiben a természettel és a történelemmel összhangban vannak. Ez a dolog egyetlen materialista felfogása . . ." „Az én feladatom nem lehetett az, hogy a dialektikus törvényeket a természetbe belekonstruáljam, hanem az, hogy őket a természetben megtaláljam és belőle kifejtsem." (44; 38, 11.) c) *Ez a filozófia — tudatos alkalmazása esetén — a megismerés tudományos módszerét képezi, elméleti és gyakorlati tevékenységünk legáltalánosabb értelemben vett módszere.* „A természetszemléletnek ezen a fokán, amelyen minden különbség közbenső fokokban összefolyik, minden ellentét közbenső tagok révén egymásba átmegy, a régi metafizikai gondolkodási módszer nem elegendő többé. A dialektika . . . — ez az egyetlen a természettudomány e fokának legmagasabb szinten megfelelő gondolkodási módszer." (20; 488.)

Az „Anti-Dühring" első szakaszában — amely a „Filozófia" címet viseli — Engels éppen a fentebb megjelölt problémakört elemzi. Ez a mű a Marx és Engels által képviselt dialektikus módszernek és kommunista világszemléletnek „többé-kevésbé összefüggő ábrázolása". (44; 8.)

Figyelembe kell venni a következőket is:

1. A filozófia engelsi koncepciójához való ragaszkodás nem „illedelmes viselkedés"-ből és nem is elfogultságból fakad, hanem megismerő tevékenységünk egyik fontos törvényszerűségéből.

Ismereteink nemcsak eredményei, hanem — bizonyos kivétellel — *előfeltételei, eszközei is a valóság megismerésének és megváltoztatásának.*

A valóság megismerésének és megváltoztatásának eszközeiként funkcionáló ismeretek között különbséget kell tennünk. Problémánk szempontjából *ki kell emelnünk azokat, amelyek mindig részt vesznek vagy részt vehetnek bármely dolog megismerésében, ill. megváltoztatásában,* függetlenül az adott dolog konkrét sajátosságaitól. Ilyenek pl. az oksági összefüggésre, az egyes és az általános viszonyára vagy a dolog és a gondolat összefüggéseire vonatkozó ismereteink.

Vegyük az okság fogalmát. E fogalom igen régi és eredete a gyakorlati tevékenységre vezethető vissza. Megjelenése szükségszerű volt, hiszen az ember minduntalan tapasztalta, hogy valamely dolog egy másik dolgot vált ki, egy másik dolgot idéz elő. Az események előidézése vagy elhárítása a szóban forgó viszony konkrét eseteiről való ismeretek általánosítását követelte meg az okság fogalmában, amely ezután a konkrét oksági összefüggésekről való ismeretek mellett létezik és arra ösztönzi az embert, hogy újabb konkrét

okségi összefüggéseket állapítson meg. Ez utóbbiak (és az egyéb ismeretek) aztán maguk is visszahatnak az okság *fogalmára*, amely állandóan változik, tendenciáját tekintve állandóan gazdagodik. Erről tanúskodik a filozófia és a szaktudományok története.

Az okság fogalmát, az ok-okozati viszonyra vonatkozó tudásunkat mindenképpen alkalmaznunk kell kutatásainkban, függetlenül attól, hogy mely területen végezzük azokat. „Miért van így?" „Mi ennek az oka?" Ezeknek a kérdéseknek a felmerülése mindig azt jelenti, hogy az okság fogalmát kezdjük alkalmazni még a konkrét ismeretek megszerzése előtt, mielőtt még a kérdéses konkrét okségi összefüggést megtaláltuk volna.

Hasonlóképpen kell értékelnünk az egyes és az általános viszonyára vagy a dolog és a gondolat összefüggésére vonatkozó ismereteinknek a megismerésben betöltött szerepét is. Mindez azért lehetséges és egyben szükséges, mert ezek és a hozzájuk hasonló ismeretek a konkrét dolgokban vagy a megismerésben általánosan megnyilvánuló összefüggéseket tükröznek.

Más ismereteink nem így viselkednek. A társadalmi osztály vagy a kémiai elem fogalma, mechanikai vagy biológiai ismereteink nem vesznek részt bármely konkrét dolog megismerésében.

A konkrét dolgokban és a megismerésben általánosan megnyilvánuló összefüggéseket tükröző ismereteink a világhoz való viszonyunkban a világnézet legáltalánosabb kereteit adják (amennyiben világnézeten a világról való legáltalánosabb nézeteink összességét értjük); *a megismerésben pedig módszerként, a vizsgálódás, a kutatás vezérfonalaként szerepelnek.* Problémánk szempontjából itt ez utóbbit kell hangsúlyozni. (Ez a módszer természetében különbözik a kutatásban alkalmazott egyéb módszerektől.)

A módszer, a dolgok tanulmányozásának vezérfonala ösztönös és tudatos lehet. Az ember különböző fokon ismeri fel és alkalmazza a szóban forgó ismereteket, de mindig felismeri és alkalmazza azokat. Ezt illetően *a filozófia* a módszer tudatos formájával kapcsolatos.

Minden filozófiának sajátja, hogy a fenti értelemben vett módszerként funkcionál. Ebből a szempontból — a kitéréseket is figyelembe véve — a filozófia története a legáltalánosabb értelemben vett tudományos módszer kialakulásának és fejlődésének története. Ebbe a fejlődési sorba tartozik a filozófia engelsi koncepciójával összhangban levő marxista filozófia is, amely folytatása és egyben megszakítása a megelőző filozófiáknak.

2. A filozófia engelsi koncepcióját, ill. *a dialektikus materializmust* mint a marxizmus filozófiáját (21; 5) eltérően értelmezik. Problémánk szempontjából igen fontos, hogy figyelembe vegyük ezeket az eltéréseket.

Közismert, hogy a marxista filozófia propagandájában marxista filozófián a valóság (a természet, a társadalom és a megismerés, a gondolkodás) legáltalánosabb mozgástörvényeinek tudományát értik. Két alkotórésze van: a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus. A dialektikus materializmus egyik fejezeteként tartalmazza az ismeretelméletet, amely ilyen kérdéseket tárgyal: a megismerés szakaszai, a gyakorlat szerepe a megismerésben, a relatív és az abszolút igazság dialektikája stb. Ugyanakkor dialektikus materializmuson és dialektikán ugyanazt értik, amit marxista filozófián, amennyiben mindhármat egyaránt a valóság (a természet, a társadalom és a megismerés, a gondolkodás) legáltalánosabb mozgástörvényeinek tudományaként határozzák meg.

A marxista filozófia ilyen felfogása rejtett formális logikai ellentmondásokat

tartalmaz. Ami azonnal szembeötlik: A történelmi materializmus (amit a társadalom legáltalánosabb fejlődéstörvényeit tanulmányozó tudományként határoznak meg) kívül esik a marxista filozófiának a fenti meghatározása által megszabott keretein. Ugyanez tapasztalható az ismeretelmélet esetében is.

Ezek a nem túlságosan rejtett formális logikai ellentmondások világosabb formában és kimondottan is kifejezésre jutnak a történelmi materializmus hovatartozásáról, valamint a dialektika, az ismeretelmélet és a (dialektikus) logika viszonyáról folytatott vitákban. A történelmi materializmus hovatartozásáról folytatott vitát itt mellőzhetjük, mert a történelmi materializmus helyének és szerepének megítélése nincs közvetlen kapcsolatban a gondolkodás vizsgálatának filozófiai aspektusával. Nem mellőzhetjük azonban a dialektika, az ismeretelmélet és a (dialektikus) logika viszonyával kapcsolatos alapvető állásfoglalások rövid elemzését. Először is vegyük a dialektika és az ismeretelmélet viszonyának alapvető koncepcióit.

a) *A dialektika és az ismeretelmélet azonosságának egyik koncepciója* szerint a „dialektika" és az „ismeretelmélet" egy és ugyanazon tudomány különböző elnevezései. E tudomány tárgyát az objektív világ, azaz a természet és a társadalom legáltalánosabb mozgástörvényei képezik, a gondolkodással azonosított megismerés legáltalánosabb törvényei pedig visszatükröződései ezeknek, azaz: a megismerés legáltalánosabb törvényei a természet és a társadalom legáltalánosabb törvényeinek tudati, gondolati képmásaiként léteznek. („A gondolkodás formájának és tartalmának egy forrása, egy alapja van. Ezek nem mások, mint az objektív világ törvényszerű összefüggéseinek visszatükröződései az ember tudatában." „Az objektív világ törvényei, miután azokat megismertük, a gondolkodás törvényeivé válnak; a gondolkodás valamennyi törvénye ugyanakkor az objektív világ visszatükrözött törvénye; amikor magának a dolognak a fejlődéstörvényeit feltárjuk, a megismerés fejlődéstörvényeihez is eljutunk és fordítva, a megismerés és törvényeinek tanulmányozásán keresztül feltárulnak az objektív világ törvényei.") (11; 17–18, 21–26, 35, 150.) (45; 37, 82–83, 100, 269, 309, 314–316.) E felfogás szerint a gondolkodástörvény vagy a megismerés törvénye ugyanolyan értelemben képmás, mint a természettörvény gondolati képmása, azaz: a gondolkodásnak nincsenek sajátos, belső, objektív törvényei (L. e tanulmány 2. részét!) *Ilyen alapokon a gondolkodás filozófiai aspektusának létezése is problematikus.*

b) *Az ismeretelmélet másik alapvető koncepciója szerint a megismerésnek, a gondolkodásnak sajátos, belső, objektív törvényei is vannak*, amelyek nem másolatai a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek. Ezt az álláspontot képviseli pl. T. I. Ojzerman, aki szerint a dialektika, a logika és az ismeretelmélet *azonossága* a hegeli filozófiában abból következik, hogy Hegel az objektív idealizmus szellemében azonosította a létet és a gondolkodást. „Szemben a hegeli filozófiával a dialektikus materializmus következetesen végigviszi a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egységének elvét a filozófiában." (46; 112.) A „dialektika" és az „ismeretelmélet" itt nemcsak különböző elnevezések, hanem összetartozó és mégis különböző tudományok vagy tudományágak különböző elnevezései.

Az „Anti-Dühring" „Filozófia" részének, továbbá Engels más filozófiai munkáinak elemzése a dialektika és az ismeretelmélet különbözőségének és *egységének* koncepcióját támasztja alá. (Kimutatható, hogy Lenin is magáévá

tette a filozófia engelsi felfogását. Ettől azonban most eltekinthetünk.) Ennek megfelelően *a dialektikus materializmus* mint a marxizmus filozófiája *a dialektika és az ismeretelmélet egysége.*

A dialektika a valóság (a természet, a társadalom és a megismerés) *legáltalánosabb törvényeinek és kategóriáinak tudománya.* A természet, a társadalom és a megismerés — a valóság három nagy területe. A természet itt a szűkebb értelemben vett természetet jelenti. A valóságnak ez a szférája — a mozgásformák engelsi osztályozásának segítségével — a mechanikai, a fizikai, a kémiai és a biológiai mozgásformák összességében jelölhető meg. A társadalom szférájába tartoznak: a termelési mód a rajta emelkedő felépítménnyel, meghatározott intézmények és eszmék. A megismerés a valóság leképezése, tükröződése, amely társadalmi-történelmi folyamat; a szubjektum megismerő tevékenysége és ezen belül a szubjektum gondolkodása a megismerés társadalmi-történelmi folyamatának mozzanatát képezi.

A valóság legáltalánosabb törvényeinek példái: Az ellentétek egységének és harcának törvénye. A mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának törvénye. A tagadás tagadásának törvénye.

A valóság legáltalánosabb kategóriáinak példái: anyag, mozgás, tér-idő, ellentét, mennyiség, minőség, tartalom, forma, lényeg, jelenség, okság, szükségszerűség, törvény és az ezekhez hasonlóak.

A fenti törvények és kategóriák a legáltalánosabban így jellemezhetők:

A valóság legáltalánosabb törvényei és kategóriái konkrét megnyilvánulásuktól függetlenül nem léteznek. Az egyes területek dialektikus viszonyai e törvények és kategóriák konkrét megnyilvánulásai. A hatás-ellenhatás, az élő szervezetek öröklékenysége és változékonysága, a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikája, az igazság abszolút és relatív mozzanatainak egysége, az analízis és a szintézis viszonyai — mindezekben az ellentétek egységének és harcának törvénye jelenik meg. Az egyes területek dialektikus viszonyai és a valóság legáltalánosabb törvényei és kategóriái között a különös és az általános egymáshoz való viszonya érvényes.

E törvények és kategóriák gondolati képmásuktól függetlenül, azokat megelőzve léteznek. Ez konkrét megnyilvánulásukra is vonatkozik. Tudunk ezekről vagy nem — léteznek, hatnak, a természetben éppúgy, mint a társadalomban, vagy a megismerésben és annak mozzanatában: a gondolkodásban. Ez utóbbit illetően nem a gondolati képmásról van szó, hanem a gondolkodás folyamatáról, amelybe, természetesen, a gondolati képmás is belekapcsolódik. — Az ellentétek egységének és harcának törvénye, az oksági összefüggés, a szükségszerű és a véletlen, de a többi dialektikus összefüggések is már azelőtt léteztek, mielőtt róluk elmélkedni kezdtek.

A valóság legáltalánosabb törvényeinek és kategóriáinak összességét gondolati képmásától független, ahhoz viszonyított elsődleges létezésében célszerű *a valóság dialektikájának* elnevezni. Ezt mindenképpen meg kell különböztetni *a valóság dialektikájának gondolati képmásától.*

A dialektika mint tudomány a valóság dialektikájának gondolati képmását tartalmazza tudományos fokon. A benne foglalt törvények és kategóriák (mint gondolati képmások) a valóságról való emberi tudás általánosításának eredményeként léteznek. Másként megfogalmazva: a dialektika mint tudomány az ún. szaktudományokra vagy résztudományokra támaszkodik, azok eredményeit általánosítja.

Az ismeretelmélet a megismerés folyamatának általános törvényeit,

kategóriáit és formáit tanulmányozza. Mint ilyen, a megismerés egészének magyarázatát adja.

A megismerés általános törvényeinek példái: A jelenségektől a lényeghez és ettől a mélyebb lényeghez való haladás törvénye. A gondolkodás kezdeti absztraháló és azt követő konkretizáló tevékenységének törvénye. A folytonosság és a megszakítottság egységének törvénye a megismerésben. (Minden új ismeret folytatása is és megszakítása is a réginek. A marxista filozófia folytatása is és megszakítása is a Marx előtti filozófiának.)

A megismerés általános kategóriáinak példái: Tükröződés (leképezés), tudat, gondolkodás, gyakorlat (ismeretelméleti aspektusban), igazság és az ezekhez hasonlók.

A megismerés általános formáinak példái: analízis és szintézis, absztrahálás, fogalom, indukció és dedukció, hipotézis és az ezekhez hasonlók. A felsorolt formák elsősorban a szubjektum megismerő tevékenységével, a szubjektum gondolkodásával kapcsolatosak.

A fenti törvények, kategóriák és formák a legáltalánosabban így jellemezhetők:

A megismerés általános törvényei, kategóriái és formái gondolati képmásaiktól függetlenül, azokhoz viszonyítva elsődlegesen léteznek. Tudunk ezekről vagy nem — léteznek, hatnak a megismerésben. Létezésüket, érvényességüket nem a szubjektum akarata határozza meg. Naiv dolog feltételezni, hogy amíg pl. az elmélet és a gyakorlat egységének tétele vagy a jelenségektől a lényeghez és ettől a mélyebb lényeghez való haladás törvénye nem emelkedtek a filozófiai tétel rangjára, addig a megismerés nem ezeknek megfelelően történt. Hasonlóan: az igazság (mint a hű gondolati képmásnak a dologhoz való viszonya) már akkor létezett, amikor még lehetetlen volt (az ismeretek -ʌıɲıɯıɯıd ségének következtében) róla elmélkedni. Ugyanez a helyzet a fogalommal, az indukcióval, a dedukcióval és így tovább. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy az itt idézett törvények, továbbá az igazság, a fogalom stb. a tudattól függetlenül léteztek, hanem *csak* azt és éppen azt, hogy gondolati képmásaik előtt és attól függetlenül léteznek.

A megismerés általános törvényei, kategóriái és formái nem képmások. Gondolati képmásuktól független létezésükben nem igazak vagy hamisak, hanem vannak, léteznek. Az igaz és a hamis *gondolati képmásaiknak* hozzájuk való viszonyával kapcsolatos. Ezt a dialektika és az ismeretelmélet azonosságának koncepciójával szemben igen fontos hangsúlyozni. Természetesen, a megismerés általános törvényeit, kategóriáit és formáit nem szabad isteni adománynak tekinteni. Ezek a gyakorlati tevékenységben, a gyakorlat szükségleteinek és a megismerésen kívüli valóság sajátosságainak megfelelően alakultak ki.

A megismerés általános törvényeinek, kategóriáinak és formáinak fentebbi jellemzése mellett figyelembe kell venni a következőket:

A megismerés törvényeinek, kategóriáinak és formáinak ismerete, valamint egyéb ismeretek alapján az ember a megismerés új eljárásait dolgozhatja ki, amelyek — úgy tűnik — *elsődlegesen* a gondolatok tartalmaként léteznek és később kerülnek alkalmazásra. (Gondoljunk itt bizonyos kibernetikai módszerekre, azok alkalmazására.) Hangsúlyozni kell, hogy mindez a gondolati képmásaiktól függetlenül létező megismerési törvények, kategóriák és formák alapján történik. Ezt illetően a valóság megismerésének területén ugyanaz megy végbe, mint a valóság megváltoztatásában. (A kettő egyébként sem választható el egymástól.) Az ember a számára hasznos dolgok tulajdonságai-

nak megfelelően a természet törvényeire támaszkodva „új" dolgokat „teremt", amelyeket fokozottabban jellemzik eme hasznos tulajdonságok: A barlanglakás helyett lakást épít, amely egyre inkább különbözik a természetben előforduló „lakásoktól". Ezek pedig elsődlegesen az építészek fejében léteznek, mint gondolataik tartalma.

A megismerés általános törvényei, kategóriái és formái természetük szerint dialektikusak. A valóság dialektikája bennük konkrét módon jelentkezik. E tétel illusztrálásaként az igazság abszolút és relatív mozzanatainak összefüggésére, az elmélet és a gyakorlat dialektikájára, az indukció és a dedukció viszonyaira gondolhatunk.

Az ismeretelmélet mint tudomány a megismerés általános törvényeinek, kategóriáinak és formáinak gondolati képmásait tartalmazza tudományos fokon E gondolati képmások a megismerésről nyert emberi tudás általánosításának eredményeként léteznek. Az ismeretelméletben fontos feladatként jelentkezik a tudományos kutatás olyan eljárásainak kidolgozása, amelyek általánosan alkalmazhatók a valóság különböző területeinek megismerésében. Ilyenek pl. a modellezés és a formalizálás. Az ismeretelméleti kutatásokban fel kell használni a megismerést tanulmányozó többi tudományok (különösen a lélektan és a formális logika) eredményeit és a megismerés történetét: az emberi ismeretek kialakulásának és fejlődésének történetét.

A dialektika tudományának tárgya az ismeretelmélet tárgyával általános-különös viszonyban van. A dialektika és az ismeretelmélet a dialektikus materializmusban úgy viszonyulnak egymáshoz, mint rész a részhez. Egységük alapja az, hogy *olyan ismereteket tartalmaznak, amelyek mindig részt vesznek vagy részt vehetnek elméleti és gyakorlati tevékenységünkben, ill. valamely dolog megismerésében vagy megváltoztatásában,* függetlenül attól, hogy az milyen mozgásformával kapcsolatos, függetlenül az adott dolog konkrét sajátosságaitól.

A filozófiai kutatás módszere lényegében különbözik a többi tudományban használatos módszerektől. Ez a módszer: a többi tudomány eredményeinek elemzése, általánosítása és szintézise. Ebben a vonatkozásban a tudományok összessége a filozófia — itt a dialektikus materializmus — „hátországaként" jelentkezik. A filozófiai kutatás eredményei viszont felhasználásuk esetén a legáltalánosabb értelemben vett módszerként szolgálnak a konkrét szaktudományos vizsgálatokban.

A dialektikus materializmus jelenlegi problémakörének értékelésénél és a gondolkodás filozófiai aspektusának megjelölésénél tekintetbe kell vennünk, hogy a filozófiai ismeretek körét, a filozófiai gondolatok „szerveződését" az egyes filozófiai irányzatokban általában négy alapvető elv határozza meg. Ezek: 1. *A tudományos-tárgyi elv:* Filozófiaiak azok az ismeretek, amelyek mindig részt vesznek vagy részt vehetnek elméleti és gyakorlati tevékenységünkben; ill. valamely dolog megismerésében vagy megváltoztatásában, függetlenül attól, hogy az milyen mozgásformával kapcsolatos, függetlenül az adott dolog konkrét sajátosságaitól. Ezt az elvet a filozófia legfőbb „szervező" elvének kell tekintenünk. 2. A *„rendszerező" elv,* amely egy-egy filozófiai irányzat alapvető szemléletmódjában vagy alapvető koncepciójában jut kifejezésre. Ez a szemléletmód, koncepció a világ materialista és egyben dialektikus *vagy* idealista és egyben antidialektikus felfogásában valósul meg. (Itt mellőzhetőnek tartom annak bebizonyítását, hogy a *materialista* és a *dialektikus* egyazon filozófiai alapkoncepció *szükségszerűen* összetartozó oldalai, vonatkozásai; az *idealista* és az *antidialektikus* ugyanúgy összetartoznak.

A materialista és az antidialektikus, ill. az idealista és a dialektikus kapcsolata történelmi tény, történelmileg indokolt és mégis *esetleges* kapcsolat.) A filozófiai ismeretek és problémák értékelése — kimondottan vagy kimondatlanul — eme rendszerező elv szerint történik, ezt az elvet a filozófiai következetesség mércéjének kell tekintenünk. Az 1. és a 2. elv szerint *a filozófia mint tudomány nem esetlegesen összekapcsolt ismeretek halmaza, hanem egymással szervesen összefüggő sajátos ismeretek egységes egésze.* Ezek az elvek nem önkényesek. Az 1. az elméleti és a gyakorlati tevékenység objektív szükségletéből fakad, a 2. pedig elsősorban abból, hogy az ember és a valóság kapcsolata *elméletileg* alapvetően kétféleképpen képzelhető el: a valóság, amelyhez az ember tartozik, „*öntörvényei*" szerint változik, és *ez a valóság* határozza meg végső fokon gondolkodásunkat és tevékenységünket; a másik alapvető elképzelés ennek az ellenkezője. 3. *Az ideológiai-világnézeti elv* a társadalmi osztályok érdekeinek eszmei kifejeződéseként gyakorol hatást a filozófiára, ill. a filozófusokra: segít a megfelelő „rendszerező" elv kiválasztásában és érvényesítésében, szelektálja a filozófiai ismereteket, hozzájárul bizonyos filozófiai problémák megoldásához vagy elhallgatásukra ösztönöz, elősegíti vagy gátolja a filozófus objektivitását stb. Mindaddig, amíg társadalmi osztályok léteznek, ez az elv is érezteti hatását. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a haladó osztályok érdekei és törekvései igen nagy szerepet játszottak és játszanak ma is a filozófia fejlődésében. Ez a tény arra figyelmeztet, hogy a 3. elvet nem szabad pusztán „zavaró" elvnek tekinteni. 4. *A történetiség elve* szerint a filozófia fejlődésére is érvényes a folytonosság és a megszakítottság egységének törvénye: az új filozófiák egymással való kapcsolatuk és minden „újszerűségük" mellett a régebbiekhez is kapcsolódnak. Ezt illetően most számunkra csak az a fontos, hogy ezek a kapcsolatok jelentősen befolyásolják egy-egy filozófiai rendszer vagy irányzat problémakörét.

A négy elv között az 1. és a 2. a meghatározó, ezek adják a filozófiai ismeretek sajátosságát, a filozófia specifikumát és biztosítják a filozófiai ismeretek *törzsállományának* viszonylagos állandóságát. Ezeket az elveket szem előtt tartva érthetjük meg azt a jelenséget, hogy bár a különböző filozófiai irányzatok képviselői egymástól eltérően vélekednek a filozófia fogalmáról, tárgyáról és problémaköréről, mégsem kerülhetik meg az alapvető filozófiai problémákat és ezek értelmezését. (A dialektikus materialisták, az egzisztencialisták, a neopozitivisták és a neotomisták mindannyian kénytelenek ilyen vagy olyan formában foglalkozni pl. a determinizmus, az okság, a meterializmus, a dialektika problémáival, ill. témáival.) Ugyanakkor, a négy elv együttes érvényesülése ad magyarázatot a filozófia határainak *mozgékonyságára*, amely abban nyilvánul meg, hogy bármely probléma filozófiai problémává válhat, ha a négy elv együttesét érinti. (A filozófia határainak mozgékonysága a politika határainak mozgékonyságára hasonlít: bármely társadalmi probléma politikai jelleget ölt, mihelyt valamilyen módon összefüggésbe kerül a hatalommal.)

Az elmondottaknak megfelelően ítélhetünk a gondolkodás filozófiai aspektusának megjelölésében. A filozófia a gondolkodást mint tudati komponenst és mint megismerést, mint a megismerés társadalmi-történelmi folyamatának lényeges mozzanatát vizsgálja. *Az így felfogott gondolkodás filozófiai elméletébe azok az ismeretek tartoznak, amelyek a fenti négy elv szerint vonatkoznak a gondolkodásra, éspedig két szempontból: a dialektika és az ismeretelmélet szempontjából.*

A gondolkodás filozófiai vizsgálata azoknak a tudományoknak az eredmé-

nyeire támaszkodik, amelyek tárgyát különböző aspektusokban a gondolkodás képezi. Ez a vizsgálat napjainkban mindenekelőtt a gondolkodáslélektan, a formális logika, a nyelvtudomány, az információelmélet, a kibernetika, a felsőbb idegtevékenység fiziológiája által elért eredmények és a tudományok történetének elemzését, általánosítását és szintézisét jelenti a dialektika és az ismeretelmélet szempontjából. A dialektika szempontjából a filozófus mindenekelőtt az ún. dialektikus törvények és kategóriák sajátos megjelenését vizsgálja a gondolkodásban, az ismeretelmélet szemszögéből pedig a gondolkodás általános törvényeit, kategóriáit, formáit és a gondolkodásban mint megismerésben alkalmazható általános eljárásokat, módszereket. Ilyen vizsgálatok eredményei vezetnek a gondolkodás és a gondolkodási képződmények (pl. a fogalom, a hipotézis) átfogó, filozófiai elméletéhez, tágabb értelemben pedig a tudat filozófiájához.

4. ÖSSZEFOGLALÁS

I. A pszichológia, a formális logika és a filozófia tárgyát egyazon gondolkodás képezi. A gondolkodás *pszichológiai*, *formális logikai* és egyben *filozófiai* is.

II. E három tudomány egységét és különbségét a vizsgált objektív összefüggések egysége és különbsége határozza meg. A gondolkodás (tárgyi) tartalma, az, amiről gondolkodunk, amivel kapcsolatban problémát oldunk meg, esetenként változik. Lehet geometriai, lehet fizikai, vagy biológiai stb. Bármi legyen ez a tartalom, az adott gondolkodási folyamatban objektíven jelen van és regulatív szerepet játszik az az összefüggés, az a törvény, amit Sz. L. Rubinstein az analízis kezdeti irradiációjának és azt követő koncentrációjának törvényeként ismertetett; jelen van és érvényesül a formális logikai ellentmondások elkerülésére való objektív törekvés (az emberek ösztönösen is ragaszkodnak a formális logikai szempontból helyes gondolkodáshoz!); és objektíve is érvényesül az oksági összefüggés mint a *valóság* egyik általános összefüggésének a gondolkodásban való sajátos megnyilvánulása.

III. E tanulmány a szóban levő tudományok *különbségét* kívánja hangsúlyozni az általuk tanulmányozott összefüggések, törvények típusainak vagy fajtáinak különbsége alapján. Az analízis kezdeti irradiációjának és azt követő koncentrációjának törvénye típusa vagy fajtája szerint különbözik az ellentmondásmentesség formális logikai törvényétől és mindkettő különbözik az oksági összefüggésnek a gondolkodás folyamatában való objektív megnyilvánulásától. Ezekből a különbségekből adódik az, hogy a gondolkodás vizsgálatának tárgyalt aspektusai is eltérnek egymástól.

IV. Problémánk szempontjából külön kell hangsúlyozni, hogy a gondolkodás tárgyi tartalma mindenkor különbözik a gondolkodási folyamatban objektíven érvényesülő, ill. a tárgyi tartalomra vonatkozó pszichológiai, formális logikai és filozófiai összefüggésektől (mint ahogyan a gondolkodás tartalmi oldala általában különbözik formai oldalától). A tárgyi tartalom — amint tudjuk — lehet geometriai vagy fizikai stb., de lehet pszichológiai vagy formális logikai, és lehet filozófiai is (amikor nem geometriai vagy fizikai, hanem pszichológiai vagy formális logikai, vagy filozófiai feladatot oldunk meg)! Bármi is legyen, pszichológiai aspektusból és pszichológiai eszközökkel vizsgálva pszichológiai törvényszerűségekhez, pszichológiai ismeretekhez jutunk, a formális logika eszközeivel elemezve az adott tartalom formális logikai struk-

túráját tárjuk fel, a filozófiai szempont érvényesítése esetén pedig a filozófiai összefüggések lépnek elő. Vegyük magyarázatként a következő példákat:

Az első példában a pszichológus *formális logikai* tárgyi tartalom — lényegében az implikációnak nevezett összefüggés — esetén vizsgálja a gondolkodás folyamatát és *pszichológiai* megállapításokhoz jut: „A k. sz.-ek (kísérleti személyek) (egyetemi hallgatók) egy kártyasort kaptak, és megmondták nekik, hogy a kártyák egyik oldalán egy betű, a másikon pedig egy szám van, s természetesen ezeknek valamelyik oldala látható. Ezután azt az instrukciót kapták, hogy döntsék el, mely kártyákat kell megfordítaniok, hogy eldöntsék, hazudott-e a kísérletvezető, amikor azt állította: *ha a kártya egyik oldalán magánhangzó van, akkor a másik oldalán páros szám van.*

Kiderült, hogy ez a feladat különlegesen nehéz. A helyes válasz az, hogy olyan kártyákat kell választani, amelyeken magánhangzó és olyanokat, amelyeken páratlan szám van felfelé, vagyis látható, mivel az állítás hamisságát csak az igazolhatja, ha egy kártyán a betű és a szám ilyen kombinációja jelenik meg. A leggyakoribb válasz azonban az volt, hogy *a)* magánhangzókat és *b)* páros számokat mutató kártyákat kell kiválasztani. Egyetlen k. sz. sem választott mássalhangzós kártyát, és kevesen választották a páratlan számot mutató kártyát. Amikor azonban a k. sz.-eket felszólítottuk, fordítsák meg az összes kártyát és mondják meg, melyek igazolták, hogy az állítás hamis, mind azt mondták, hogy a páratlan számokkal párosított magánhangzók ilyenek, de úgyszólván senki sem állította, hogy a páros számokkal kapcsolt mássalhangzók is. Vagyis, a páros számokat potenciálisan informatívnak tartották, de azok nem számítottak az állítás hamisságának ‚igazolásában'. Sőt, a választásnak és az osztályozásnak ez az össze nem illése akkor is megmaradt, amikor a feladatot még kétszer megismételték. Másrészt viszont szignifikáns volt az a tendencia, hogy a k. sz.-ek megtanulják, hogy a páratlan számokat potenciálisan informatívnak tekintsék.

Az ilyen típusú feladatoknál általános jelenség, hogy a k. sz.-ek nem tudják pontosan leírni gondolatmenetüket, de az eredmények a következő hipotéziseket támasztják alá: 1. A k. sz.-ek hallgatólagosan úgy hiszik, hogy a feltételes jellegű állítás nem két-, hanem háromféle módon ítélhető meg: igaz, hamis és ‚irreleváns'. A páros számmal álló magánhangzók igazolják, a páratlan számmal álló mássalhangzók cáfolják az állítást, míg a mássalhangzók bármilyen számmal fordulnak elő, irrelevánsak. 2. Annak ellenére, hogy a k. sz.-eket nyíltan az ellenkezőjére kérték fel, képtelenek meggátolni azt a törekvésüket, hogy azt derítsék ki, ‚igaz'-e az állítás — abban a korlátozott értelemben, ahogyan fent megadtuk. Vagyis, azért választanak páros számokat, hogy lássák, magánhangzóval állnak-e azok, s evvel ‚igazolják' az állítást.

Az első feltevés ésszerű és egybevág a Chapmanék javasolta magyarázattal: A hamis előzményű feltételes állítást nem tekintjük igaznak. Ha valaki azt mondja: ‚Ha esik, moziba megyek', nem vagyunk hajlandók elfogadni, hogy az, ha szép idő van, ezt az állítást elkerülhetetlenül igazzá teszi. Az igazság kérdése fel sem merül, mivel úgy tűnik, hogy az állítás továbbra már nem releváns. E miatt az ésszerű feltevés miatt kértük a k. sz.-eket arra, hogy az állítás hamisságát vizsgálják (azt, hogy hazugság-e).

A második feltevés viszont érdekesebb: Azt jelenti, hogy az állítás ‚igazolásának' igénye háttérbe szorítja az instrukciót. Magánhangzóval álló páros szám ‚igazolja' az állítást, és ezért a k. sz. feltehetően elfelejti, hogy egy páros szám mássalhangzóval — nem bizonyítja annak hamisságát. Csak amikor

látja a mássalhangzóval párosított páros számokat, jön rá, hogy ez a kombináció semmit sem igazol az állításról. Ez a hajlam, az ‚igazolásra' analóg avval, hogy a hipotézisek igazolására és nem kizárására törekszünk . . ." (47; 184—186.)

A következő példában a gondolkodás tárgyi tartalma *filozófiai*, filozófiai elmélkedés rezultatív kifejeződése, amely a formális logika eszközeivel vizsgálva meghatározott *formális logikai* szerkezetben jelentkezik.

Lenin írta „Materializmus és empiriokriticizmus" c. művében: „Valójában ez az ‚elem' szócskával űzött mesterkedés természetesen nem egyéb, mint felettébb szánalmas szofizma, mert a materialista, ha Machot és Avenariust olvassa, legott azt fogja kérdezni: mik azok az ‚elemek'? Igazán gyerekség volna azt gondolni, hogy egy új szócska kieszelésével meg lehet szabadulni a fő filozófiai irányzatoktól. Vagy *érzet* az ‚elem', mint valamennyi empiriokritikus, Mach is, Avenarius is, Petzoldt is stb. állítja — s akkor az önök filozófiája, uraim, *idealizmus*, amely szolipszizmusának meztelenségét hasztalanul próbálja eltakarni egy ‚objektívabb' terminológia köntösével. Vagy pedig nem érzet az ‚elem', — s akkor az önök ‚új' szavacskájának *semmi*, *de semmi értelme* sincs, akkor ez csak üres fontoskodás." (21; 44.) A formális logikai szerkezet kiemelése céljából először is fogalmazzuk át az idézett szöveget:

> *HA* [*(ha* az „elem" szónak ugyanaz az értelme, mint az „érzet" szónak, *akkor* Mach, Avenarius, és Petzoldt filozófiája szubjektív idealizmus) *és (ha* az „elem" szónak nem ugyanaz az értelme, mint az „érzet" szónak, *akkor* az „elem" szó használata értelmetlen) *és* (az „elem" szónak ugyanaz az értelme, mint az „érzet" szónak *vagy* nem ugyanaz az értelme)], *AKKOR* (Mach, Avenarius és Petzoldt filozófiája szubjektív idealizmus *vagy* az „elem" szó használata értelmetlen)

Amennyiben a fentebbi szövegben szereplő elemi kijelentéseket sorban p, q, $\bar{p}$ és r betűkkel jelöljük (rendre p: az „elem" szónak ugyanaz az értelme, mint az „érzet" szónak, q: Mach, Avenarius és Petzoldt filozófiája szubjektív idealizmus, $\bar{p}$: az „elem" szónak nem ugyanaz az értelme, mint az „érzet" szónak, r: az „elem" szó használata értelmetlen), a *HA AKKOR*-t, ugyanúgy a *ha akkor*-t, a *vagy*-ot és az *és*-t pedig $\rightarrow$, $\vee$ és $\wedge$ jelekkel helyettesítjük, úgy a következő azonosan-igaz formulát (helyes következtetési sémát) kapjuk:

$$[(p \rightarrow q) \wedge (\bar{p} \rightarrow r) \wedge (p \vee \bar{p})] \rightarrow (q \vee r)$$

V. A pszichológus mint *pszichológus* a gondolkodás vizsgálatában nem azt kutatja, amit a *logika szakembere*, és a *filozófus* számára a filozófia szükségletei határozzák meg a gondolkodásra vonatkozó ismeretek tanulmányozását. Mindez nem jelentheti azt, hogy a pszichológus, a logikus vagy a filozófus számára nem fontos a másik két tudomány. Ellenkezőleg, nagyon is fontos!

VI. A pszichológia, a formális logika és a filozófia — szoros kapcsolatuk ellenére — tárgyuk és módszereik szerint különböznek. Ezért nem szabad felcserélni a gondolkodás vizsgálatának három aspektusát. Felcserélésük — amint azt az *Előzetes megjegyzések*ben láttuk — sokszor okozott félreértést és zavart a filozófiai gondolkodásban. Napjaink marxista filozófiai irodalmában

is találunk ezekhez hasonló félreértéseket és zavarokat. Példaként vegyük a következőket:

1. V. A. Stoff „A tudományos megismerés empirikus és teoretikus szintjeiről" c. tanulmányában (48) a közelmúlt marxista filozófiájának azt a felfogását bírálja, amely a megismerés folyamatának ismeretelméleti kutatását a világnak érzéki képmásokban (érzetekben, észleletekben) és gondolati képmásokban (fogalmakban, ítéletekben) való visszatükröződése közötti kölcsönhatások elemzésére és a kész, nyelvi formában rögzített logikai viszonyok vizsgálatára korlátozta. „Az első az elemzésnek a megismerés pszichológiájára való korlátozását, a második pedig a gnoszeológiai problémáknak tisztán logikaiakra való visszavezetését jelenti." Az utóbbi években a szovjet filozófiában ezt illetően határozott fordulat figyelhető meg. „Olyan alapvető művek, monográfiák, cikkek jelentek meg, amelyekben a marxista gnoszeológiát már nem mint dialektikus terminológiával fűszerezett és kiigazított népszerű pszichológiát, hanem mint a társadalmi, s ezen belül a tudományos megismerés marxista elméletét, mint a modern tudomány logikáját és metodológiáját ábrázolják. E munkákban egyre inkább kidolgozást nyert a modern tudományos megismerés kategoriális apparátusa, s a tudományos kutatás területén valóban ható formákat és módszereket teszik a tanulmányozás tárgyává. Nem a misztikus, illuzórikus ‚fogalmak dialektikáját' vizsgálják önmozgásában, mint ezt Hegel tette, hanem a megismerésnek mint bonyolult objektumok gyakorlatiátalakító és elméleti-megismerő sokoldalú folyamatának a reális dialektikáját."

Az a fordulat, amelyről V. A. Stoff beszél, valóban bekövetkezett. Ugyanakkor azonban továbbra is él és virul a régi felfogás. A régi felfogás bírálata és az új fordulat igazolása egyaránt megköveteli a gondolkodás (tágabb értelemben a megismerés) filozófiai-gnoszeológiai aspektusának tisztázását és a pszichológiai, valamint a formális logikai aspektusoktól való elhatárolását.

2. *A dialektikus logika* egyik koncepciója szerint *ez* a logika ugyanabban az értelemben logika, mint a formális logika, csak „magasabb fokon"; a dialektikus logika leküzdi, *megszünteti* a formális logika korlátoltságát, ugyanakkor *meg is őrzi* a formális logikát mint egyszerű, elemi logikát. (45.) (49.) (50.)

E koncepció hívei elképzeléseik igazolásaként klasszikus szövegekre is hivatkoznak. Igen gyakran idézik Lenin „Mégegyszer a szakszervezetekről" c. munkájából a következő részt: „A formális logika — s az iskolában erre szorítkoznak (és az alsóbb osztályokban — bizonyos korrektúrákkal — erre is kell szorítkozniok) — formális meghatározásokból indul ki és az vezeti, ami a legmegszokottabb vagy a leggyakrabban szembeötlő, és erre szorítkozik. Ha emellett két vagy több különböző meghatározásból indulunk ki és ezeket teljesen esetleges módon egyesítjük . . ., akkor eklektikus meghatározást kapunk, amely a tárgy különböző oldalaira és csakis a tárgy különböző oldalaira utal. A dialektikus logika azt követeli, hogy továbbmenjünk. Ahhoz, hogy valóban ismerjük a tárgyat, először is meg kell ragadni, tanulmányozni kell minden oldalát, minden kapcsolatát és ‚közvetítését'. Sohasem fogjuk ezt teljesen elérni, de a sokoldalúság követelménye megóv bennünket a hibáktól és a megmerevedéstől. Másodszor, a dielektikus logika azt követeli, hogy a tárgyat fejlődésében, ‚önmozgásában' (mint olykor Hegel mondja), változásában szemléljük . . . Harmadszor, a tárgy teljes ‚meghatározásában' része kell, hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mind az igazság ismérveként, mind pedig olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kap-

csolatának azzal, amire az embernek szüksége van. Negyedszer, a dialektikus logika azt tanítja, hogy ‚absztrakt igazság nincs, az igazság mindig konkrét', amint Hegel nyomán a megboldogult Plehanov szerette mondani." És hozzátette: „Persze nem merítettem ki a dialektikus logika fogalmát." (51; 87—88.)

A formális logikát megszüntetve-megőrző dialektikus logika koncepciójának hívei szerint az idézett részben Lenin összefoglalta a dialektikus logika lényegét, a dialektikus logikát a formális logikával állította szembe és rámutatott ez utóbbi korlátoltságára.

A gondolkodás három vizsgálati aspektusának megkülönböztetése alapján másként kell értelmeznünk az idézett szöveget. Éspedig:

a) A „Mégegyszer a szakszervezetekről" c. brosúrából idézett rész elméleti-módszertani tartalmát Lenin más helyeken (de a szóban levő brosúrában is!) *dialektikának, dialektikus módszernek* nevezte. Különösen világos ez, ha figyelembe vesszük a „Filozófiai füzetek"-nek „A dialektika elemei" elnevezésű részét, amelyben az előbbi tartalom kifejlettebb formában jelentkezik. (13; 206—207.) A „dialektika" kifejezésnek ugyanezt az értelmét találjuk „A dialektika kérdéséhez" c. vázlatban (13; 347—351) és a „Filozófiai füzetek" más részeiben. Tekintettel arra, hogy *Lenin* a „dialektikus logika" terminusnak más tartalmat, más jelentést sehol sem tulajdonított, teljes bizonyossággal állíthatjuk, hogy *dialektikus logikán ugyanazt értette, amit dialektikán.* (Lenin műveinek 4. kiadásához készült „Útmutató" szerint a „dialektikus logika" kifejezés Lenin összes műveiben csak két helyen található: „Mégegyszer a szakszervezetekről" c. brosúrájában és „Marx Károly" c. cikkében; ténylegesen azonban csak az előbbiben lelhető fel.) (52; 315.) A dialektika pedig Lenin számára azzal azonos, amit ma dialektikus materializmusnak nevezünk: a dialektika és az ismeretelmélet egységével. Azaz: brosúrájában Lenin a dialektikus materializmust *tudatosan* használta a megismerés, a vizsgálódás legáltalánosabb módszereként.

b) Brosúrájában Lenin a dialektikus logikát nem a formális logikával állította szembe, hanem az eklekticizmussal. Buharint azért marasztalta el, mert nevezett „a politika és gazdaság dialektikus kölcsönös viszonyának tanulmányozását (amire a marxizmus tanít) eklekticizmussal cseréli fel. ‚Ez is, az is', ‚egyfelől, másfelől' — ez Buharin elméleti állásfoglalása. Éppen ez az eklekticizmus. A dialektika azt követeli, hogy a kölcsönös viszonyokat konkrét fejlődésükben minden szempontból figyelembe vegyük, nem pedig azt, hogy innen is, onnan is kiszakítsunk egy darabkát." Buharin „alapvető elméleti hibája, a marxizmus dialektikájának felcserélése eklekticizmussal" stb. Brosúrájában Lenin példán keresztül magyarázta meg Buharinnak, hogy „mi az eklekticizmus szemben a dialektikával"; és Buharin eljárásával, gondolkodásmódjával kapcsolatban megállapította: „Ez holt és tartalmatlan eklekticizmus . . . mert hiányzik belőle az *adott* vitának, az adott kérdésnek, a kérdésfeltevés adott módjának stb. *konkrét* tanulmányozása." (51; 83—88.)

c) Az értelmezendő rész nem logikai, hanem filozófiai-módszertani programot fejez ki. A formális logikának pedig a brosúrában szereplő vitához igen kevés köze van. A „formális logika" kifejezés tényleg szerepel itt, de nézzük csak a vita tárgyát és az érvelés menetét!

Buharin így okoskodott: „Zinovjev elvtárs azt mondta, hogy a szakszervezet — a kommunizmus iskolája, Trockij meg azt mondta, hogy a szakszervezet — a termelés igazgatásának adminisztratív-technikai apparátusa. Nem látok semmiféle logikai alapot arra, hogy akár az egyiket, akár a másikat ne

tartsam helyesnek: helyes mindkét tétel és e két tétel egyesítése is". „Ez is, az is", „egyfelől, másfelől" — ez volt Buharin elméleti állásfoglalása, amit ő maga sokoldalúságnak tekintett, szemben az egyoldalúsággal, amely utóbbi káros. Logikai alapokra hivatkozott és állásfoglalását a következő példán keresztül illusztrálta: „Két ember beszélget, és az egyik azt kérdi a másiktól, mi az a pohár, amely ott áll a katedrán. Az egyik azt mondja: ‚a pohár üveghenger, és kiátkozok mindenkit, aki azt mondja, hogy ez nem így van'. A másik azt mondja: ‚a pohár — ivásra szolgáló eszköz, és kiátkozok mindenkit, aki azt mondja, hogy ez nem így van'." Majd Lenin így folytatta: „Buharin ezzel a példával, amint az olvasó látja, népszerűen akarta megmagyarázni nekem, milyen kár származik az egyoldalúságból. Én ezt a magyarázatot hálásan köszönöm, és hogy hálámat tettel bizonyítsam, válaszképpen népszerűen megmagyarázom, mi az eklekticizmus, szemben a dialektikával. A pohár, kétségtelenül, üveghenger is, ivásra szolgáló eszköz is. De a pohárnak nemcsak ez a két sajátossága vagy tulajdonsága, vagy jellegzetessége van, hanem végtelenül sok egyéb sajátossága, tulajdonsága, jellegzetessége, kölcsönös kapcsolata és ‚közvetítése' a világ többi részével. A pohár súlyos tárgy, mely használható dobásra. A pohár használható levélnehezékként, elhelyezhetünk benne egy elfogott pillangót, a pohár lehet értéktárgy, ha művészi csiszolású vagy rajzú, teljesen függetlenül attól, alkalmas-e ivásra, üvegből készült-e, hengeralakú-e vagy nem tökéletesen hengeralakú stb. stb. Továbbá. Ha nekem most mint ivásra szolgáló eszközre van szükségem egy pohárra, egyáltalán nem érdekel, vajon teljesen hengeralakú-e és valóban üvegből készült-e, érdekel viszont az, hogy a fenekén nincs-e repedés, hogy a pohár használatánál nem sérül-e meg ajkam stb. Ha viszont nem ivás céljára van szükségem pohárra, hanem olyan célra, amelynek minden üveghenger megfelel, akkor jó nekem az olyan pohár is, amelynek a fenekén repedés van, vagy amelynek nincs is feneke stb." *Ezután következik a dialektikus logika követelményeit összefoglaló rész,* majd Buharin elmarasztalása, mivel nem úgy elemezte a problémát, ahogyan „a marxizmus, *vagyis* a dialektikus logika megköveteli", hanem vett egy darabkát Zinovjevtől, egy darabkát Trockijtól és ezeket egyesítette, mellőzte az *adott* vitának, az *adott* kérdésnek, a kérdésfeltevés *adott* módjának *konkrét* tanulmányozását. (51; 85—88.)

A formális logikának ehhez a vitához igen kevés köze van. Először is: *A formális logikai probléma itt ítéletek konjunkciójának igazságértékeként szerepel,* és tudjuk, hogy az ítéletek konjunkciója akkor igaz, ha minden konjunkciós tag igaz. A Buharintól származó konjunkció („a pohár üveghenger" és „a pohár ivásra szolgáló eszköz") éppúgy igaz, mint a Lenintől származó („a pohár üveghenger" és „a pohár ivásra szolgáló eszköz" és „a pohár dobásra használható" és „a pohár levélnehezék" és „a pohár pillangó elhelyezésére szolgáló eszköz"), mivel a konjunkciók minden tagja igaz. (A különbség itt csakis a konjunkciós tagok számában van.) A lényeg azonban itt nem az ítéletek konjunkciójában keresendő, hanem abban, hogy *konkrét tartalmukat tekintve mely ítéleteket kell konjugálni.* Vagyis: a formális logika az eklektikus gondolkodást éppúgy kiszolgálhatja, mint a dialektikust, mivel közömbös az ítéletek konkrét tartalmának tekintetében. Továbbá: A formális logika korlátozottsága itt csak a következő gondolat kapcsán merülhet fel: vizsgálódásainkban, elemzéseinkben ne csak a formális logika vezessen bennünket, hanem főként a dialektika, a dialektikus materializmus mint a valóság megismerésének és megváltoztatásának módszere. Az adott problémát — Buharin

és Lenin vitáját — illetően: nem elégedhetünk meg azzal, hogy esetleges módon ítéleteket kapcsolunk össze, megállapítjuk a konjunkciós tagok igaz voltát és ezzel a konjunkció igazságát. *„Tovább kell mennünk"*: a dialektika tudományától vezérelve gondoskodnunk kell az éppen megfelelő, ill. az éppen szükséges konjunkciós tagok — ítéletek — megválasztásáról.

IRODALOM

1. Aristoteles: *Metafizika.* Fordította: Halasy Nagy József. Felsőoktatási Jegyzetellátó V. kiad., Bpest., 1957.
2. Descartes: *Válogatott filozófiai művek.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1961.
3. Hegel: *Enciklopédia.* I., Bp. 1950.
4. Hegel: *A logika tudománya.* II., Bp. 1957.
5. Hegel: *A logika tudománya.* I., Bp. 1957.
6. П. В. Таванец: *Формальная логика и философия.* Сб. Философские вопросы современной формальной логики. Изд. АН СССР, Москва 1962.
7. Brassai Sámuel: *Logika lélektani alapon fejtegetve.* Pest MDCCCLVIII.
8. Kant: *A tiszta ész kritikája.* (Fordították: Alexander Bernát és Bánóczi József.) Bp. 1891.
9. В. Ф. Асмус: *Диалектика Канта.* Изд. Комакадемия, Москва 1930.
10. Г. И. Рузавин и П. В. Таванец: *Основные этапы развития формальной логики.* Сб. Философские вопросы современной формальной логики. Изд. АН СССР, Москва 1962.
11. П. В. Копнин: *Диалектика как логика.* Изд. Киевского ун-та, 1961.
12. Sz. L. Rubinstein: *Gondolkodáslélektani vizsgálatok.* Gondolat Kiadó, Bp. 1960.
13. Lenin: *Filozófiai füzetek.* Művei, 38. köt. Bp. 1961.
14. В. С. Тюхтин: *Отражение и информация.* ж. Вопросы философии, 1967/3. Magyar fordítása: V. Sz. Tyuhtyin: Visszatükrözés és információ. „A filozófia időszerű kérdései" sorozatban, 1971. 2—3. sz.
15. Н. И. Жуков: *Информация.* Минск 1971.
16. Katona Péter: *A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában.* Magyar Filozófiai Szemle, 1967. 6. sz.
17. Katona Péter: *Tudati visszatükrözés és tudati képmás.* Tájékoztató, 1972. 2. sz.
18. В. С. Бачманов: *Формальная логика как учение о методе.* Учёные записки Ленинградского ун-та, № 263.
19. Е. К. Войшвилло: Вступительная статья к книге Эли де Гортари *Введение в диалектическую логику.* Изд. И Л, Москва 1959.
20. Engels: *A természet dialektikája.* MEM 20. k., Bp. 1963.
21. Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus.* Összes művei, 18. k., Kossuth Kiadó, 1964.
22. Kiss János: *Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei.* Magyar Filozófiai Szemle, 1967. 6. sz.
23. Е. А. Будилова: *Развитие теоретических принципов советской психологии и проблема мышления.* Сб. Исследование мышления в советской психологии. Изд. «Наука», Москва 1966.
24. Е. А. Будилова: *Философские проблемы в советской психологии.* Изд. «Наука», Москва 1972.
25. Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1964.
26. Sz. L. Rubinstein: *Lét és tudat.* Kossuth Kiadó, Bp. 1962.
27. С. Л. Рубинштейн: *Принципы и пути развития психологии.* Изд. АН СССР, Москва 1959.
28. Г. К. Гуртовой и А. Г. Спиркин: *Вопросы психофизиологии и ленинская теория отражения.* Философские записки, т. 5., Изд. АН СССР, Москва—Ленинград 1950.
29. Н. Н. Ладыгина-Котс: *Развитие психики в процессе эволюции организмов.* Изд. «Советская наука», Москва 1958.
30. A. Szpirkin: *A tudat eredete.* Gondolat Kiadó, Bp. 1963.
31. A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái.* Kossuth Kiadó, Bp. 1964.
32. А. Н. Леонтьев: *О социальной природе психики человека.* ж. Вопросы философии, 1961/2.
33. К. А. Славская: *Детерминация процесса мышления.* Сб. Исследование мышления в советской психологии. Изд. «Наука», Москва 1966.

34. Dr. Lénárd Ferenc: *A problémamegoldó gondolkodás*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1971.
35. Е. К. Войшвилло: *Предмет и значение логики*. Изд. Московского ун-та, 1960.
36. П. С. Новиков: *Элементы математической логики*. Москва 1959.
37. Curry H. B.: *Foundations of Mathematical Logic*. New York—San Francisco—Toronto—London 1963.
38. Mendelson E.: *Introduction to Mathematical Logic*. Princeton (New Jersey) — New York—Toronto—London 1964.
39. Klaus G.: *Bevezetés a formális logikába*. Bp. 1963.
40. А. Л. Субботин: *Смысль и ценность формализации в логике*. Сб. Философские вопросы в современной формальной логике. Изд. АН СССР, Москва 1962.
41. А. А. Зиновьев: *Об основных понятиях и принципах логики науки*. Сб. Логическая структура научного знания. Изд. «Наука», Москва 1965.
42. Jean Piaget: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Bp. 1970.
43. A. A. Zinovjev: *A logikai következményfogalom és a többértékű logikák*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1968.
44. Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. k. Bp. 1963.
45. В. И. Черкесов: *Материалистическая диалектика как логика и теория познания*. Москва 1962.
46. Т. И. Ойзерман: *Диалектический материализм и гегелевская концепция совпадения диалектики, логики и теории познания*. ж. Вопросы философии, 1958/1.
47. P. C. Wason: *A gondolkodás*. Új távlatok a pszichológiában c. tanulmánygyűjtemény. Gondolat Kiadó, Bp. 1972.
48. V. A. Stoff: *A tudományos megismerés empirikus és teoretikus szintjeiről*. Magyar Filozófiai Szemle, 1972. 5—6. sz.
49. Fogarasi Béla: *Logika*. Bp. 1958.
50. В. К Астафьев: *Законы мышления в формальной и диалектической логике*. Изд. Львовского ун-та, 1968.
51. Lenin: *Mégegyszer a szakszervezetekről*. Művei, 32. köt. Bp. 1953.
52. *Справочный том к 4. изд. соч. Ленина*. Москва 1955.

ÍZLÉS ÉS ESZTÉTIKAI ÍZLÉS

SZERDAHELYI ISTVÁN

BEVEZETÉS

De gustibus non est disputandum — tartja a latin közmondás — „az ízlésről nem kell vitatkozni". Aligha akad ennél hiábavalóbb bölcsesség, hiszen az ízlés nemcsak arról nevezetes, hogy különbségei folytonos vitákat provokálnak, hanem arról is, hogy e viták közben használt szavaink maguk is különkülön vitatottak. A legellentétesebb vélemények ütközőpontja mindjárt, hogy voltaképpen mit nevezünk ízlésnek, s ugyanilyen vitás minden kapcsolt fogalom tartalma az egyéni ízléstől a közízlésig, a szexuális ízléstől az esztétikai ízlésig és így tovább.

Világszerte, évszázadok óta meg-megújuló hevességgel folynak ezek a viták, méghozzá nem egyetlen tudományszakban, hanem a lélektantól az esztétikáig, művészettörténettől szociológiáig a legkülönbözőbb kutatási területeken, beleértve még a gasztronómiát is. Igaz ugyan, hogy ami az ízlés mibenlétének elméletét illeti, itt nem érvényes a „már az ókori görögök . . ." formulája, minthogy az antikvitás gondolkodói ezt a kérdést nemigen érintették. Ők arra törekedtek, hogy a szépség, erkölcs, kellemesség stb. mindenütt és mindenkor érvényes — netán számarányokkal is rögzíthető — törvényszerűségeit tárják fel, s így az ízlésbeli eltéréseket azzal magyarázták, hogy a fejletlen vagy romlott, elhomályosult érzékű emberek nem képesek eme abszolút törvényszerűségek felfogására. A történeti tények cáfolják azonban az olyan elképzeléseket, amelyek az ízléselmélet ókori fejletlenségéből arra következtetnek, hogy e korban nem is voltak lényeges ízléskülönbségek, mert az emberek zárt közösségekben élve csak a saját, egyforma ízlésüknek megfelelő dolgokkal, műalkotásokkal találkozhattak, s az idegen kultúrák javait figyelmen kívül hagyták, mint érthetetlen vagy barbár jelenségeket. Egyrészt ugyanis — amint ezt A. *Hauser* kimutatja (vö. 1, 1968, 55. és 64—65.) — a görög kultúra nemcsak, hogy szoros kapcsolatban állt a „barbár" kultúrákkal, hanem legfőbb virágzási korszakai éppenséggel az idegen kultúrákkal való érintkezés, szintézis jegyében alakultak ki. Másrészt pedig tény az is, hogy az antik világban ugyanolyan heves „ízlésviták" zajlottak, mint napjainkban: már *Platón* (1943) „Nagyobb Hippiasz" címen ismert dialógusa is félreérthetetlenül utal ezekre, s köztudott, hogy Horatius idejében a hagyományos és „modernista" költészet hívei nem kisebb indulatokkal csatáztak, mint nálunk az 50-es évek végén; Vitruvius kora belsőépítészeti ízlését vitatja hasonló hévvel stb. (vö. *Jánosi* B.: 1899, 374—375. és 383.). A hasonló viták minden korban megtalálhatók, az ízlés történelmünk eddigi fejlődése során egyetlen társadalomban, időszakban sem volt egységes.

Az ízlés mibenlétének elméleti kutatása azonban — ha nem is minden előzmény nélkül — csak a XVII. század végén indult meg. Döntő indíték lehetett

itt egyfelől a francia „régiek és újak vitája", melyben az „újak" — *Zoltai* D. (1972, 60—61.) meglátása szerint az „önálló, öntudatra ébredő polgári művészetfelfogás" nevében — elsőként hirdetik az ízlés történetiségének elvét, mondván, hogy a klasszicista ízlés és művészet éppoly magasrendű, mint a klasszikus antik, s ha mégis más, ennek oka az, hogy a művészetnek és ízlésnek nemcsak mindenütt és mindenkor érvényes, hanem korhoz kötött törvényei is vannak. A másik, s talán sokkal lényegesebb indíték a locke-i szenzualizmus, amely a problémák pszichológiai oldalára irányította az angol filozófusok és esztéták figyelmét, s így szükségszerűen vezetett az ízlés mechanizmusának viszonylag igen pontos megismeréséhez is. Közel két évszázadon át írnak az esztéták nagy előszeretettel és polemikus kedvvel az ízlésről, hogy a XX. században hirtelen elillanjon ez a hév: manapság, amint ezt B. *Markwardt* (1958, 556—559.) kimutatja, az esztéták már akkor sem nevezik néven az ízlést, amikor lényegében róla beszélnek. Sajátos módon — amint ez *Hankiss* E. (1970) és *Vitányi* I. (1969) elmélettörténeti áttekintéseiből megállapítható — a modern művészetpszichológia sem tűnik ki az ízléskutatásban, amint hogy a magunk tájékozódása — mint később részletesen ismertetjük — az általános pszichológia terén sem vezetett közvetlen eredményekre. Annál inkább érdeklődnek az efféle problémák iránt a szociálpszichológusok (vö. *Hunyady* Gy.: 1973) és a művészetszociológusok: napjaink legismertebb ízléselmélete is szociológusé, L. L. *Schückingé* (1961), sőt az irodalomtörténészek is (vö. R. *Peacock:* 1972), akik közül G. *Lanson* egy külön komparatív ízléstörténeti tudományág megalapítására is javaslatot tett (1925, 43.).

Ami a hazai kutatásokat illeti, azóta, hogy *Péczeli* J. (1791) és *Kölcsey* F. (1860) kezdeményezései nyomán megindult a probléma kutatása, számtalan magyar tanulmány, könyvrészlet, cikk született nálunk is arról, hogy mi az ízlés, milyen a hazai közízlés stb. A mi esztétáink számára e problémák nemhogy érdektelenekké váltak volna, hanem éppenséggel az utóbbi esztendőkben szaporodott meg az ilyen témájú írásoknak a száma: az „ízlésvita" napjaink kulturális vitái közül a legnépszerűbbek egyike.

Ez a vita kereken egy évtizede tart: az első ilyen témájú cikkek, tanulmányok 1963-ban bukkantak fel folyóirataink ban, hosszú hallgatás után. Annak előtte 1947-ben állt utoljára az ízlés — a hazai közízlés — problémája az érdeklődés fókuszában, egy irodalmi vita mellékhajtásaként, melyet Kolozsvári Grandpierre Emilnek a „Magyarok" 1947. júniusi számában megjelent cikke váltott ki, s melyben *Lukács* Gy. (1970) hozzászólása tartalmazott figyelemre méltó gondolatokat a közízlés fejlődéséről. A közbeeső időszak — közismert okok folytán — igen kevéssé kedvezett akár a társadalmunkra jellemző közízlés valódi tényeit feltáró munkának, akár az ízlés elméletével foglalkozó kutatásoknak. A 60-as évektől azonban egyebek között ezeknek az adósságoknak a törlesztése is napirendre került: 1963-ban a Budapesti Pártbizottság kezdeményezte elsőként az ízlés problémáinak kutatását — a vita nem egy tanulmánya e munka eredményeihez kapcsolódik —, 1966-ban pedig a párt Kulturális Elméleti Munkaközösségének „Az irodalom és a művészetek hivatása társadalmunkban" („Társadalmi Szemle", 1966/7—8.) c. tanulmánya hatott igen serkentően az ilyen típusú erőfeszítésekre. Ennek nyomán bontakozott ki az „Alföld" c. folyóirat hasábjain egy különlegesen gazdag véleménycsere, amely 1966 végétől 1969 elejéig húzódott, továbbá a „Valóság" 1967-es ízlésvitája; mindkettőhöz más fórumokon is hozzászóltak teoretikusaink. A sort a Magyar Tudományos Akadémia 1970. évi tudományos ülésszaka

folytatta november 19-i, „Szocialista tudat — szocialista közízlés" című vitaülésével, amely az előbbiekhez hasonló, széles körű visszhangot váltott ki, s bízvást elmondhatjuk, hogy a kérdés mindmáig erősen foglalkoztatja közvéleményünket.

E tízesztendős munka eredményeként a problémakör valamennyi fontos elméleti és ténybeli kérdése több oldalról éles megvilágításba került, méghozzá olyan módon, hogy — a *Mátrai* L. által célként kitűzött tudományközi együttműködés jegyében (vö. 1963, 335.) — a filozófiai esztétáktól a szociológusokig a legkülönbözőbb területek képviselői elemezték azt is, mi az ízlés, a közízlés elvileg, általánosságban, azt is, mit nevezhetünk sajátosan szocialista ízlésnek, s azt is, milyen tények jellemzik a magyar közízlést a társadalmi fejlődés mostani szakaszában. E tanulmány célja az ízlés és esztétikai ízlés általános, elvi kérdéseinek körvonalazása, a viták vonatkozó megnyilatkozásainak összegezése, áttekintése alapján. Írásunk ugyan kísérletet tesz arra, hogy a különböző vélemények tapasztalatait leszűrje, értékelje, szerzője azonban nem táplál magában olyan hiú elképzeléseket, melyek szerint ez lesz az utolsó szó az ízlés-vitában: az ízlésről alighanem még sokáig kell vitatkoznunk.

AZ ÍZLÉS FOGALMÁNAK KÖRVONALAI

1. Az ízlés fogalmának tartalma

Első lépésként azt kellene körvonalaznunk, mi az a fogalom, amit az ízlés szóval jelölünk. Mint minden hasonló kérdésben, itt is tanácsosnak mutatkozik kezdetként a köznapi szóhasználatban tájékozódni. Mert igaz ugyan, hogy ez a szóhasználat gyakran bizonytalan és ellentmondásos, a belőle kirajzolódó körvonalak nem felelnek meg a tudományos fogalomalkotás kritériumainak, mégis sokkal általánosabb és szilárdabb, mint a szakirodalom nyelvezete, melyben az egyes szerzők gyakran merőben egyedi szóhasználatot követnek, s így tévútra vezethetnek. A nálunk is ismert olasz irodalomtudós, G. *Della Volpe* (1970) például — amint ezt igencsak bonyolult szövegének kibogozása alapján *Almási* M. megállapította — ízlésen „azt a *valamit* érti, ami nélkül nincs nevére méltó irodalomkritika" (1970, 47.), azaz a helyes irodalomelméleti módszert. Elvben nem lehet ugyan megtiltani senkinek, hogy az ízlés szóhoz a helyes irodalomelméleti módszer fogalmát kapcsolja, avagy bármilyen más fogalmat — hiszen végső soron igaza van F. *Semjakin*nak (1965) abban, hogy „nincsenek olyan algoritmusok az emberi nyelvben, amelyek a közlés tárgyát kifejező, konkrét szavak kiválasztására vonatkoznának" (46.) — ez az eljárás azonban nem látszik célravezetőnek akkor, ha az a szándékunk, hogy embertársaink megértsék mondandónkat. Az ízlés szó a köztudatban valami egészen más fogalomra utal, s ha ebből indulunk ki, pontosíthatjuk majd e köznapi fogalom tartalmát a tudományos eredmények segítségével anélkül, hogy a tudomány különc szóhasználata olyan felesleges mérlegelésekre késztetne, irodalomelméleti módszer-e az ízlés: a szó köznapi jelentésétől merőben eltérő fogalmakat eleve kizárhatjuk vizsgálataink köréből.

Nos, „A Magyar Nyelv Értelmező Szótára" a köznapi nyelvhasználat szerinti értelmet az „ízlés" címszónál a következőek szerint rögzíti. Első jelentésben: „Az ízek megérzése, felfogása, megkülönböztetése; ízlelő képesség, érzék".

Második jelentésben: „Az a képesség, amellyel a jót, szépet, helyeset, illőt, finomat a rossztól, csúnyától, helytelentől, nem illőtől, durvától megkülönböztetjük; általában a szép és a helyes iránti érzék illetve ennek koronként, helyenként kialakult, elfogadott mértéke vagy egyéni jellege, változata" (3, 1960, 587.).

Minden tisztelet a tudós szótárszerkesztőknek, de munkájuk ezen a ponton aligha mondható tökéletesnek: az első jelentésben szereplő meghatározás feltűnően sérti nyelvérzékünket. A nyugat-európai nyelvektől eltérően, ha a magyarban azt mondjuk valakire, hogy van ízlése, ez — eltekintve a tájnyelvi esetlegességektől — az ízek vonatkozásában sem jelenti soha azt, hogy az illető meg tudja különböztetni egymástól az édest, keserűt, savanyút stb., hanem csakis úgy értendő, hogy fejlett gasztronómiai érzéke van, ért az ízletes, jó ételek-italok kiválasztásához. Azaz: az ízlés nem az ízek jellegét, hanem értékét állapítja meg, s ebben különbözik az ízleléstől, amely a jelleg megállapítására hivatott (vö. „Új Magyar Lexikon", 3, 1960, 461. „ízlelés" címszó). Ilyen módon pedig az ízlésnek nincs is két, egymástól megkülönböztetendő értelme, hiszen a második jelentésben felsorolt fogalmak is mind értékminőségek.

Ezzel a kiigazítással azonban a szótár meghatározása a köznyelvi szóhasználatot szerintünk jól tükrözi, s így alkalmas arra, hogy tájékozódási pontot nyújtson a hazai ízlésvitában résztvevő szerzők definícióival kapcsolatos munkánkhoz. Erre annál is inkább szükségünk lesz, mert ezek igencsak eltérőek lesznek.

Hogy a legtágabb értelmű meghatározásokkal kezdjük a sort, fokozatosan haladva a szűkebbek felé: *Zoltai* D. (1970) szerint az ízlés fogalma „kisebb vagy nagyobb szociális csoportok, végső soron egy társadalom egyedeinek bizonyos történelmi korszak határain belül viszonylag általánosan érvényesülő, stabil magatartását jelzi" (318.). A továbbiakban *Zoltai* a művészeti ízlésről szól; jellemzéséből általános vonatkozásban az figyelemre méltó, hogy szerinte ez a magatartás a választás módjában, az élmény feldolgozási módjában, továbbá a tárgyban feltáruló minőség megítélésének készségében nyilvánul meg. Sok találó mozzanat van ebben a jellemzésben, mégsem hallgathatjuk el fenntartásunkat azzal szemben, hogy az ízlés magatartás. A magatartás a tárggyal kapcsolatos viselkedés, és e viselkedésnek valóban alapja, meghatározója az ízlés, ám nem azonos vele: a kettő — amint a cselekvésforma és annak motívációja kapcsán P. Th. *Joung* (1964, 1262.) is hangsúlyozza — feltétlenül megkülönböztetendő egymástól. Hasonló a fenntartásunk *Szántó* M. (1967) okfejtésével szemben is, aki így ír: „Az ízlés szabályozó apparátusként működik az emberben, ezért úgy fogtuk fel, mint szakadatlan választást, elutasítást, minősítést és rangsorolást" (2.) Az apparátus nem azonos a saját tevékenységével, ahogyan a szem sem azonos a látással, a fül a hallással stb., ez a meghatározás pedig egyenlőségjelet tesz a kettő közé (az apparátus szó nyilván átvitt értelemben szerepel itt, hiszen az ízlés csak így nevezhető apparátusnak, magyarán szervnek).

Az ízlést egyfajta készenlétnek, diszpozíciónak nevezi *Mesterházi* L. (1963, 23.) és *Poszler* Gy. (1967, 36.), olyan készenlétnek, melynek alapján a vonatkozó megkülönböztetéseket spontán végezzük. Ez a fogalom sem látszik számunkra találóbbnak, mert a készenlét az akarati cselekvés kiindulópontját képező állapot (vö. Sz. L. *Rubinstein:* 2, 1964, 804.; *Kardos* L.: 1965, 117—118.), márpedig az ízlés működése egyrészt nem akarati cselekvés — erről később

még bőven ejtünk szót, de *Mesterházi* is spontánnak nevezi az ízlés működését —, másrészt pedig az állapot olyasvalami, ami csak ideig-óráig tart, míg az ízlés az élet egész tartamára kiterjedően sajátja az embernek: *Kertész* Á.-nak (1967, 37.) nagyon igaza van, amikor megállapítja, hogy a rossz ízlés is ízlés és nem az ízlés hiánya.

Azzal nem érthetünk azonban egyet, hogy *Kertész* szerint (uo.) az ízlés „a tudatban lerakódott, belső tudattartalommá vált élmények alapján kialakuló prediszpozíció, azaz magyarul: előítélet". A meghatározás eleve ellentmondó, mert az előítélet másodkézből származó ismeretekre épített, tehát megfelelő tapasztalatok — legtöbbször bármiféle közvetlen kapcsolat — nélkül kialakított vélemény (vö. *Heller* Á.: 1971), melynek jellemző alapja így éppenséggel nem a belső tudattartalommá vált élmények együttese. Az ízlés továbbá azért sem azonosítható valamiféle előítélettel, mert nem ítélet, hanem olyasvalami, ami ítél.

Szabolcsi M. (1971, 99.) több fogalommal közelíti meg a kérdést, és ezek között — a fent említetteken kívül — szerepel az is, hogy az ízlés képesség: értékelő, válogató képesség. Ugyanez a szó szerepelt már az értelmező szótár idézett meghatározásában is, és ezúttal nem tehetünk ellenvetést: ez a fogalom — első megközelítésként — valóban illik az ízlésre. „Az ember egy meghatározott képessége — írja *Rubinstein* — alkalmasságot jelent egy bizonyos tevékenységre. Minden specifikus tevékenység megkíván bizonyos specifikus feltételeket, amelyekről úgy beszélünk, mint az ember képességeiről. A képességnek egyesítenie kell magában azokat a pszichikus sajátosságokat és feltételeket, amelyeket a belőle származó tevékenység jellege és a tevékenység követelményei meghatároznak" (2, 1964, 988.). Problematikus itt, hogy idézetünk túlságosan elvont ahhoz, hogy belőle az ízlésre vonatkozóan valami megfoghatóbb következtetést le tudjunk vonni, munkahipotézisként azonban egyelőre elfogadhatjuk, hogy az ízlés egyfajta képesség; a továbbiak során még bőven lesz alkalmunk ezt konkretizálni (sőt, később a fogalmat magát is megfelelőbbre cseréljük majd).

Arra vonatkozóan is rendelkezünk már bizonyos körültekintéssel, hogy legáltalánosabban rögzíthessük, miféle képesség az ízlés: működésével kapcsolatban lépten-nyomon találkoztunk az olyan fogalmakkal, mint választás, elutasítás, minősítés, rangsorolás, értékelés. Kinduló meghatározásunk tehát így hangozhat: *az ízlés az ember értékelő képességeinek egyike.*

2. Az ízlés fogalmának terjedelme

Hogy pontosíthassuk, melyike, ehhez mindenekelőtt a fogalom terjedelmét kell megállapítanunk, azt, milyen fajtái (ún. alosztályai) vannak az ízlésnek; ezt pedig az határozza meg, hogy milyen tárgyakra, a valóság mely jelenségcsoportjaira, szféráira irányul.

Az ízlésvita írásainak többsége az esztétikai ízlés sajátosságait taglalja, s más kútfőknél nemegyszer elő is fordul, hogy ízlés és esztétikai ízlés közé egyenlőségjelet tesznek. A mi szerzőink közül azonban ezt expressis verbis senki sem tette, sőt, *Békés* T. (1967, 41.) hangsúlyozza, hogy az ízlésvilág nem azonos a művészeti ízléssel, *Szántó* M.-nál az olvasható, hogy „Az ízlést komplex társadalmi jelenségnek fogtuk fel, amely rendkívül összetett, sokféle oldal ellentmondásos egysége" (1967, 2.), *Bimbó* M. pedig egyenesen olyan követ-

keztetésre jut, hogy „az ízlés és a társadalmi tevékenység minden területe között összefüggés mutatható ki" (1967, 33.).

Ez a megállapítás legfeljebb úgy igaz, ha az igen távoli, többszörösen közvetett és mellékes jelentőségű összefüggéseket is számításba vesszük, bennünket azonban ezek most nem érdekelnek, hiszen feladatunk az ízlés sajátos működési területeinek a feltérképezése. Ehhez egyenes útmutatást csak *Mesterházi*tól kapunk, aki szerint az ízlés „a jót és a rosszat, szépet és csúfat" különbözteti meg (1963, 23.).

Az értelmező szótár meghatározása azonban sokkal tágabb értelmű volt, a következő értékminőségeket sorolta fel:

jó — rossz
szép — csúnya
helyes — helytelen
illő — nem illő
finom — durva

Ezekhez az első jelentés általunk történt átértelmezése nyomán még hozzátehetjük:

ízletes — nem ízletes

A meghatározásban tapasztalt pontatlanság bizonyos gyanakvásra is késztethet bennünket, tanácsosnak mutatkozik hát a rokon címszavakat is megtekinteni a szótárban, hátha olyan mozzanatokra bukkanunk, amelyek az alapcímszóból kimaradtak. Találunk is ilyet mindjárt az „ízletes" címszó szövegében (3, 1960, 588.), ahol többször is visszatér a kellemesség fogalma, s valóban, ösztönös nyelvérzékünk is arra indít, hogy felvegyük a sorba:

kellemes — kellemetlen

A „Gusztusos" címszó alatt (2, 1960, 1068.) is találunk még egy értékre célzást, amikor a szöveg azt mondja, hogy „Tetszetős külseje, tiszta, egészséges volta miatt megnyerő, kívánatos (személy, főleg fiatal nő)":

szexuálisan vonzó — szexuálisan taszító

Az így kigyűjtött szópárok azonban nem mindig utalnak egyértelmű fogalmakra, s egyikük-másikuk tautologikusnak is látszik. A jó és rossz fogalma pl. igen sokféle; ha a ruha vagy cipő méretére mondom, hogy jó vagy rossz, akkor egyéni hasznosságát ítélem meg, ha a szakember tudásáról van szó, akkor társadalmi hasznosságát értékelem, ha tudományos elméletre vonatkozik, akkor igazságértékét mérem fel, ha pedig erkölcsi tettet minősítek így, akkor az erkölcsi értékét (vö. *Heller* Á.: 1970, 231—313.). Vajon ezekben az esetekben értékeléseinket mindig az ízlés vezérli?

Aligha, legalábbis a köznapi szóhasználat szerint nem. Igencsak furcsán nézne ránk a cipőbolti eladó, ha kérdésére, hogy szorít-e a felpróbált darab, azt válaszolnánk, hogy ízlésünknek megfelel vagy nem felel meg: ez a válasz csak arra a kérdésre illik, hogy szerintünk szép-e, tetszik-e a cipő. Ugyanígy nem hivatkozhatunk ízlésünkre, ha egy orvos vagy mérnök szakértelméről kell nyilatkoznunk, és nyilvánvaló badarság lenne azt mondani, hogy egy tudományos tétel azért nem igaz — mondjuk, kétszer kettő azért nem öt —, mert ez ellen az eredmény ellen az ízlésünk tiltakozik.

Maradna tehát a jó—rossz erkölcsi értelme, s ilyen összefüggésben valóban szokás ízlésről beszélni; *Kant* is úgy nyilatkozott, hogy „az ízlés alapjában erkölcsi eszmék érzékivé válásának megítélő képessége" (1966, 324.), a mi vitánk szerzői közül *Mesterházi* L. (1963, 23—24.) érvel igen nyomatékosan amellett, hogy erkölcsi kérdések esetén is ízlésünkre hagyatkozunk, de pl. a francia É. *Bayard* könyve (é.n.) is főként morális-etikai vonatkozásban tárgyalja az ízlés kérdéseit. Mégsem fogadnánk el ezt minden fenntartás nélkül. A sajátosan erkölcsi tartalmú cselekedetek esetében meglátásunk szerint nem merül fel az ízlés kérdése: a gyilkosra, csalóra, rablóra sokféle jelzőt alkalmazunk — becstelen, erkölcstelen, elvetemült stb. —, de nem mondjuk rá azt, hogy ízléstelen, s e tettek megítélésében sem ízlésünkre, hanem erkölcsi felfogásunkra, erkölcsi normákra hivatkozunk; az a jellemzés, melyet az erkölcsről *Lenin* (1966, 449—455.) ad, nagyon világossá teszi, hogy ez éppen nem egyfajta ízléskérdés. Vannak azonban az erkölcsi vonatkozású jelenségek sorában olyan határesetek is, amikor az ízlés is valóban szóba jön. Az erkölcs és illem határesetei ezek: ha pl. durva szavakkal bántunk egy tiszteletet érdemlő személyt, ezt egyaránt minősíthetik a morál, az illem és az ízlés megsértésének, aminthogy a kiszolgáltatottakkal szembeni fennhéjázás is egyszerre immorális és ízléstelen stb.

A szép—rút (csúf) fogalompárral kapcsolatban nem lehetnek ilyen fenntartásaink, ezt a köznapi szóhasználat is szorosan összefűzi az ízléssel, s ugyanez áll az illemszabályokkal kapcsolatos értelemben felfogott illő—illetlen, továbbá a kellemes—kellemetlen esetében is. A helyes—helytelen és finom—durva viszont kihagyható a felsorolásból, minthogy ezek nem mások, mint szinonímái vagy alesetei az erkölcsi jónak és rossznak, illetve az illőnek és illetlennek, s ugyanígy elhagyható az ízletes—nem ízletes és a szexuálisan vonzó—szexuálisan taszító is, mint a kellemes—kellemetlen alesete.

Fel kell figyelnünk továbbá a köznapi szóhasználatnak egy — az eddigiekben nem említett — olyan sajátosságára is, hogy a fenti összefüggéseken kívül is beszél ízlésről olyan esetekben, amikor — mintegy ironikus formában — jelezni akarja valamely ítélet megalapozatlan, tisztázatlan, indokolatlan jellegét. Ha azt mondom, hogy egy irracionalista filozófus ízlésének nem felel meg, hogy elismerje az objektív valóság megismerhetőségét, ezen senki nem csodálkozik, noha általában — mint említettük — a tudományos kérdéseket nem hozzuk az ízléssel összefüggésbe: a fordulat itt érthetően arra szolgál, hogy kétségessé tegye az álláspont tudományos értékét. Ugyanez a szövegösszefüggés előállhat bármely más, pl. politikai, erkölcsi, gyakorlati kérdéssel kapcsolatban is stb.

Meghatározásunk tehát ezúttal úgy módosulhat, hogy *a köznapi szóhasználat tanúsága szerint az ízlés az embernek az a képessége, amellyel az esztétikum, a kellemesség, az illendőség valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében alkot érvényesnek tekinthető értékítéleteket.*

AZ ÍZLÉS MECHANIZMUSA

E következtetéssel azonban aligha jutottunk el az ízlés lényegéhez. Hogy meghatározásunk legszembetűnőbb gyengéit jelezzük: ha valaki azt mondja, hogy számára a 18 fokos szobahőmérséklet kellemesebb, mint a 22 fokos, ezen (hacsak nem tudjuk bizonyítani, hogy hazudik) nincsen mit vitatkozni.

Hiába tudnánk pl. igazolni, hogy az emberek többsége a 22 fokot szereti jobban, ebből nem következik az, hogy vitapartnerünk rossz ízlésű; ugyanez áll arra az esetre is, ha jobban szereti a bort, mint a pálinkát, a húst, mint a halat stb., végső soron a kellemesség minden esetére.

Más a helyzet akkor, ha egy esztétikai jelenségről van szó. Itt a többség ízlésére, s még inkább az esztétika tudományos tételeire hivatkozva több sikerrel érvelhetünk amellett, hogy ellenfelünk ízlése ferde. Továbbá: esztétikai értékítéleteket alkot az esztéta, a műkritikus is, ám ezek az ítéletek aligha meggyőzőek akkor, ha csupán az ízlésre hivatkozva hangoztatják őket: a „köznapi ember" esetében elfogadható, hogy ízlésére hivatkozik, legfeljebb vitatjuk az ízlését, de a szakíró eleve nem indokolhatja ítéletét az ízlésével, hanem ennél nyomósabb, tudományos érvekre kell támaszkodnia.

Mindebből a következő problémák adódnak. Egyrészt: ha az ízlésnek nevezett képesség alapján a kellemesség kérdéseiben megfellebbezhetetlen ítéleteket alkothatok, esztétikai jelenségekkel kapcsolatban viszont ez korántsincs így, akkor ez a szembetűnő különbség kérdésessé teszi, vajon valóban ugyanazon képesség működik-e mindkét esetben, vagy pedig a köznapi szóhasználat csalóka látszatot keltve itt két különnemű dolgot azonosít. Ezt a gyanút csak úgy tudjuk elhárítani, ha fel tudunk mutatni olyan közös lényegi sajátosságot, amely az érvényesség tekintetében mutatkozó különbségek ellenére azonos fogalomba rendeli az ízlés minden fajtáját.

Másrészt: ennek a sajátosságnak olyannak kell lennie, ami ugyanakkor meg is különbözteti az ízlést a vele azonos tárgyra irányuló minden másféle értékelő képességtől, így pl. attól, amellyel az esztéta és műkritikus alakítja ki a maga értékítéleteit, különben szóhasználatunk abban bizonyul hibásnak, hogy az utóbbi esetben nem beszél ízlésről.

Ha ezekre a problémákra választ keresünk, azt kell szemügyre vennünk, hogyan működik ez a képesség, milyen sajátosságai vannak az ízlésítélet megalkotásának, mint folyamatnak. Minthogy ez lelki folyamat, tanácsos felvilágosításokért a pszichológusokhoz fordulnunk, mindenekelőtt Sz. L. *Rubinstein* (1964) már eddig is többször hivatkozott, gondos összefoglalásához, amely rendszeres áttekintést nyújt minden lelki jelenségről: mit mond e könyv az ízlésről?

A válasz sajátos: semmit. Az érzékeléstől és észleléstől az öntudatig mindenféle pszichológiai jelenséget tüzetesen szemügyre vesz, az ítéleteknek is külön fejezetet szentel, de az ízlésről nem esik szó benne, s ugyanígy hiába keressük ezt a fogalmat *Rubinstein* másik magyarul megjelent, nevezetes összefoglalásában (1962). Gyanakvásunk, hogy ez nem egyszerűen a szerző figyelmetlenségén múlt, növekedhet, ha a magyar lélektani kézikönyvet, *Kardos* L. művét (1965) vesszük kézbe, s kiderül, hogy az ízlésről ebben sem esik szó, majd L. Sz. *Vigotszkij* könyvével (1971) is kudarcot vallunk, sőt a közkézen forgó hazai pszichológiai zsebenciklopédia (*Bartha* L.—*Szilágyi* L.: 1970) sem szentelt még említésnyi figyelmet sem az ízlésnek.

Ebből már világos, hogy az ízléselmélet nem tartozik a marxista pszichológia erős oldalai közé — vessünk hát egy pillantást a polgári szakirodalomra. A magyar szerzőkkel sokra nem jutunk: hogy két szélsőséget jelezzünk, *Kornis* Gy. alacsony színvonalú, de a maga korában hivatalos, 3 kötetes összefoglalása (1917—1919) éppúgy nem tárgyalja ezt a kérdést, ahogyan *Mátrai* L. korántsem hivatalos, de a maga korában kitűnő munkája (1943) nem teszi ezt. Kudarcot vallunk azonban az újabb külföldi szakirodalommal is — hol

van már az ízlés XVII—XVIII. századi divatja a lélektanban! —: mellőzi az ízlés problémáját E. *Straus* (1935) és H. *Driesch* (1938), hatszáznyi oldalon sem szentel neki a szó egyszeri, puszta említésén túl terjedelmet G. *Anschütz* (1958), és három mondattal (3. fejezet c. pont) intézi el W. *Fischel* (1962), de ez a három mondat sem mond semmivel többet, mint H. *Volkelt* (1963) vagy H. *Piéron* (1968) munkája, amelyekben az ízlésről egyetlen szó sincs. Csüggedtté válhatunk végezetül, ha megállapítjuk, hogy a 12 kötetes német kézikönyv-monstrum közel 1200 oldalas általános lélektani része (K. *Gottschaldt*—Ph. *Lersch*—F. *Sander*—H. *Thomae:* 1966) is csak az ízlelés értelmében szól a „Geschmack"-ról, G. *Dietrich* és H. *Walter* kézikönyve (1970) 700-nál több címszó közé sem vette fel ezt a fogalmat, s nem szerepel ez B. M. *Foss* aktuális kutatásokat ismertető, magyarul nemrég kiadott gyűjteményében (1972) sem. Igaz, külföldön mindmáig közkézen forog egy könyv — A. *Brillat-Savarin* műve (1965) —, amely címe szerint az ízlés fiziológiájáról szól, valójában azonban nem egyéb szellemes paradoxonokkal és anekdotákkal fűszerezett irodalmi szakácskönyvnél.

1. Ízlés és ítélet

Ez arra kell, hogy késztessen bennünket, hogy közvetett úton kamatoztassuk a pszichológia eredményeit: ha az ízlésről a modern pszichológusok nem mondanak semmi érdemlegeset, lássuk, mint mondanak az ítéletről, melynek — mint láttuk — egyik fajtája az ízlésbeli választás, rangsorolás.

„Az ítélet — írja *Rubinstein* (1964) — az a fő aktus vagy forma, amelyben a gondolkodási folyamat végbemegy", és ez pszichológiai szemszögből „a szubjektum bizonyos cselekvése": az ítélet „alapjában cselekvési jellegű" (2, 561.). Csodálkozásra nincsen ok: igaz ugyan, hogy egy ítélet megalkotása nem olyan értelemben cselekvés, mint amikor az utcán járunk vagy egy szeget beverünk a falba, de olyan értelemben mégis cselekvés, hogy feladatmegoldás, és mivel „az embernél a belső pszichikus folyamatok a külső cselekvéssel azonos felépítésűek, megvan minden alapja annak, hogy ne csak külső, hanem belső cselekvésről is beszéljünk" *(Rubinstein:* 2, 1964, 841.) — az ítéletalkotás belső cselekvés.

A cselekvéseknek *Rubinstein* három fajtáját különbözteti meg. Mint írja, a pszichológusok rendszerint „reflex jellegű, ösztönös, impulzív és akarati cselekvéseket különböztetnek meg", de szerinte az „ösztönös cselekvésen kívül reflex jellegű cselekvések nem léteznek; tulajdonképpen csak a különböző cselekvésekbe beiktatódó mozgások reflexszerűek, " a cselekvés fő formái tehát az ösztönös, az impulzív és az akarati cselekvés (uo., 2, 844.). Lássuk, melyikkel azonosítható az ízlés működése?

Az impulzív cselekvést minjárt kizárhatjuk: ez *Rubinstein* jellemzése szerint „indulati kisülés", pl. „egy elragadtatott ember heves kitörése vagy egy ingerült ember indulati kirobbanása, amikor nem képes tettét tudatos ellenőrzés alá vetni" (uo., 2, 845.). Nos, az ízlésítélet aktusa együtt járhat ugyan indulati kisülésekkel, negatívakkal is, mint amikor pl. valaki az élvezhetetlennek ítélt ételt a felesége fejéhez vágja, pozitívakkal is, mint amikor pl. a fellelkesült ifjú közönség leszaggatja a ruhát a beaténekesről — aligha állíthatnánk azonban, hogy az elragadtatott indulat az ízlésítéletek lényegi jegyei közé tartozik.

2. *Ízlés és ösztön*

Tüzetesebben kell szemügyre vennünk az ösztönös cselekvéseket, hiszen az esztétikummal kapcsolatban az ókori szerzőktől *Freud* „óceáni érzés"-éig (1930, 30—35.) folyton fel-felbukkan az ösztönösség fogalma, s a magyar ízlésvita szerzőinek egy része is szoros összefüggést lát az ízlés és az ösztön között: *Szántó* M. szerint a művészi alkotások közönségének egy része „ösztönösen értékel, kritikáját nem fogalmazza meg és nem is rögzíti" (1967, 4.), *Pándi* P. (1971, 108—109.) azt írja, hogy az egyéni ízlésben már tudatos, még nem tudatos és az ösztönéletbe alámerült tudatfoszlányok keverednek bonyolult módon, és *Mesterházi* L. szerint az ízlés spontán (1963, 13.), ami — egyik jelentésében — magyarul szintén az ösztönössel azonos.

Az ösztön mibenlétét *Rubinstein* (1964) a következőek szerint körvonalazza: „Az ösztönös cselekvésekben a labilitással szemben a fixáltság dominál: viszonylagos sztereotip jellegük van; az ösztönös viselkedés különböző egyedi aktusai az azonos fajhoz tartozó különböző egyedeknél lényegében véve egy reájuk nézve közös struktúra keretein belül maradnak"; *Rubinstein* nem fogadja el ugyan azt a felfogást, amely szerint az ösztönök a filogenetikus fejlődés öröklődően megszilárdult, minden tanulástól, egyéni tapasztalattól független produktumai, de elismeri, hogy az ösztönökben a szerzett tulajdonságokkal szemben „az öröklött dominál" (1, 167—168.).

Ebben az értelemben az emberi ízlésnek az ösztönhöz vajmi kevés köze lehet: az esztétikum, az illem kérdéseiben velünk született tulajdonságok uralkodó jelleggel nem határozhatják meg az értékítéleteket, de a kellemesség terén is nyilvánvalóan az a helyzet, hogy az ízlés nem az emberi fajhoz tartozó egyedek ítéleteiben mutatkozó strukturális azonosságok kifejezője, hanem ellenkezőleg, a különbségeké. Véleményünket nagymértékben alátámaszthatja *Rubinstein* (1964) azon megállapítása is, mely szerint „A szó szoros értelmében vett ösztönös cselekvések, vagyis amelyek nemcsak hogy szervi impulzusokból erednek, hanem tudatos ellenőrzéstől függetlenül jönnek létre, csak kisgyermek korban találhatók (pl. szopás); a felnőtt ember életében ezek nem játszanak szerepet" (2, 844.). Még erőteljesebb fenntartásokkal él az ösztön fogalmával szemben *Kardos L.* (1965, 288—289.).

3. *Tudatosság és ízlés*

Maradna tehát az akarati cselekvés. Erről *Rubinstein* (1964) azt írja, hogy „tudatosan szabályozható, célszerű aktus. Benne a cselekvés menete a célnak megfelelően többé-kevésbé tudatosan szabályozódik. Az ösztönzésből a cselekvésbe való átmenetet a cél tudatosítása és a következmények előrelátása közvetíti" (2, 844.).

Vitáink szerzőinek egy része valóban tudatos, értelmi jellegű képződménynek — vagy részben annak is — tekinti az ízlést. *Pándi* P. idézett jellemzésében az ösztönösség mellett a tudatosság is helyet kap, sőt, az ízlés fejlesztésének fő lehetőségét *Pándi* a tudatosításban látja (1971, 110.), *Poszler* Gy. szerint az ízlés „speciális értelmi-érzelmi készenlét" (1967, 36.), *Bimbó* M. pedig olyannyira tudatosnak tekinti az ízlést, hogy álláspontja szerint ez egyaránt „hajolhat afelé, hogy benne döntően a teoretikus tudat közvetítése — és afelé, hogy döntően a köznapi tudat hatása érvényesüljön" (1967, 32.).

Teljes mértékben egybevág ez azzal is, ahogyan *Rubinstein* (1964) az ítéletalkotás folyamatát felvázolja. Amint kifejti, a gondolkodásnak az ítélettel kapcsolatos munkája a *megítélés*. Ennek két formája van: amikor az ember kész ítéletből indul ki, akkor a megítélés az ítélet *megalapozása*, amikor pedig még nem alkottuk meg az ítéletet, hanem erre törekszünk, akkor a megítélés a *következtetés* formáját ölti fel (vö. 2, 562.).

Minthogy mi azt vizsgáljuk, hogyan alakul ki bennünk egy ízlésítélet, számunkra nyilván az utóbbi forma érdekes csupán. A következtetés lényege az, hogy egy vagy több, már meglevő ítéletből (az úgynevezett premisszákból) olyan új, tehát az előbbiekben nem adott ítéletet (úgynevezett konklúziót) vezetünk le, amely azokból logikusan következik. Az ítélet létrehozása ebben a formában nyilvánvalóan igen összetett folyamat, az ember először kitűzi célként maga elé, hogy az adott kérdésben ítéletet akar alkotni, s azután tudatosan szabályozott gondolati műveleteket hajt végre ennek érdekében: ez messzemenően igazolja *Rubinsteint*, amikor azt állítja, hogy az ítélet cselekvés.

Ugyanakkor viszont közvetlen tapasztalatainkra hagyatkozva is nyilvánvaló, hogy az így leírt folyamat semmiképpen nem azonosítható ízlésünk működésével. Ha megkóstolok egy ételt, látok egy tárgyat, eseményt, embert, szinte ugyanabban a pillanatban már meg is alkottam róla az ízlésítéletet, minden célkitűzés, előfeltevés és következtetés, logikai latolgatás nélkül. Ami az esztétikai ízlésítéleteket illeti, e sajátosságuk réges-régen ismert az elmélet számára: legszemléletesebben talán *Hutcheson* (1729) elemzi, hogy ezek minden értelmi megfontolás, elvi tisztázás, az okok kutatása vagy a hasznosság, érdekeltség kérdésének felmerülése nélkül, az esztétikai jelenség megpillantásával egyidőben születnek meg. A mi ízlésvitánk szerzői közül *Mesterházi* L. (1963) figyelmeztet arra, hogy az ízlés, „a tetszés vagy nemtetszés, az okok tudatos nyilvántartása nélkül, a diszpozíció keletkezésének emlékképei nélkül, spontán jelentkező élmény". Szerzőnk hangsúlyozza, hogy e „diszpozíciónak kialakulásában, természetesen fontos szerepet játszik a tudat", olyannyira, hogy az ízlést „mindenekelőtt a tudat formálásával nevelhetjük, ízlésünk változása életünk folyamán elsősorban tudatvilágunk változásával, például műveltségünk növekedésével függ össze", de ezek a tudati élmények „mélyen elrejtőznek az érzelmi élet szerves egészében", és „közvetlenül csak a kész, kialakult diszpozíció jelentkezik: a tetszés vagy nemtetszés". E spontaneitás magyarázataként *Mesterházi* felhívja a figyelmet arra, hogy „ítéleteink egy csoportja — részben a gyakorisága miatt, részben elemi jellege miatt, vagyis mert egyéb ítéleteinkben is állandóan megjelenik — olyan mértékben szervül bennünk, hogy alkalmazásához értelmi erőkifejtésre nincsen szükség" (24.).

Igaz, *Rubinstein* is megengedi, hogy az ítéletalkotás folyamata lerövidülhet. Mint írja, „azokban az esetekben, amikor a megfelelő kapcsolatok tartósan meggyökeresedtek (. . .) a premisszáktól a zárótételhez történő átmenet elsődlegesen tisztára asszociációs módon is végbemehet, és sokszor így is megy végbe". Ám ehhez azt is hozzáteszi, hogy ilyenkor „a tulajdonképpeni következtetési aktus kiesése fordított út megtételére késztet — arra, hogy a feltételezett következtetéstől a premisszákhoz, vagyis annak megalapozásához folyamodjunk" (2, 1964, 563.).

Az ízlésítéletek esetére azonban ez sem áll: itt egyszerűen nem is tudatosulnak semmiféle premisszák, és normális esetekben eszünk ágában sincsen ezeket tudatosítani, ítéletünket megalapozni. Ehelyett minden további gondolkodás nélkül megesszük vagy félretoljuk az ételt, megvásároljuk vagy a boltban

hagyjuk a tárgyat, illetve hasonló, az ítéletnek megfelelő cselekvéshez látunk — ahogyan *Mesterházi* írja, hogy az ízlésítélet az okok tudatos nyilvántartása nélkül jelentkezik.

Mi több, a tudat változásai korántsem közvetlenül, azonnal hatnak az ízlésre, tehát az ízlésítélet megalkotása ilyen értelemben sem tudatosan szabályozható, célszerű aktus. Ha pl. az orvostudomány most fedezi fel, hogy a gyomorfekélyes embernek különlegesen káros füstölt kolbászt ennie, s az ember tudja magáról, hogy fekélybeteg, az új ismeret, mint premissza nyomban ahhoz a logikai ítélethez vezet: többé ez az étel nem fogyasztandó. Ám ez a tudati változás nem esik egybe az ízlésítélet változásával: hiába próbálja az illető tudatosan szabályozni az ízlését, hogy a betegsége miatt nem célszerű szeretnie a kolbászt, s a gyógyulás célja azt igényli, hogy a vajas krumplipüré legyen a kívánatos számára, ez aligha eredményez azonnali változást ízlésében.

Intellektuálisabb ízlésnormáinkban sem történik hirtelen változás, bármily magas fokon tudatosulnak is bennünk ilyen követelményeket támasztó célok: aki tapasztalta már, milyen élményt jelent, ha egy nem kedvelt művész alkotásaival kötelességszerűen foglalkozva — mondjuk, egyetemi dolgozatot írva — felfedezzük és értelmileg belátjuk az alkotó értékeit, előnyös vonásait, pontosan tudja, hogy ettől még ízlésbeli ítéletünk nem változik. Ez az ambivalencia tükröződik Petőfinek a „zordon Kárpátokról" alkotott esztétikai ítéletében is: „tán csodállak, ámde nem szeretlek".

4. Ízlés és intuíció

Mindez kétségessé tehetné, hogy egyáltalán ítélőképesség-e az ízlés, ha nem figyelnénk fel arra, hogy *Rubinstein* (1964) teljesen figyelmen kívül hagyta a gondolkodásnak azt a formáját, amelyet intuitívnek szokás nevezni: könyvében erről sehol nem esik szó, ahogyan *Kardos* L. (1965) sem tárgyalja az intuíció jelenségét. Ez valószínűleg nem véletlen, hanem oka az, hogy az intuíció fogalmát az irracionalista filozófia Schellingtől Bergsonig terjedő hulláma nem kis mértékben kompromittálta. Létezik azonban ennek a fogalomnak (nem irracionalista polgári meghatározása mellett, vö. R. *Peacock:* 1972, 71—72.) egy marxista értelmezése is, melynek lényegét — Pavlov és Lukács György jellemzései nyomán — így foglalhatnánk össze: az intuitív ítéletalkotás egyfelől lerövidíti a következtetés lépcsőjét, elhagyja, elengedhetetlen mozzanatokra csökkenti az előfeltételeket és közbülső tagokat, másfelől pedig e lerövidített folyamatnak is csak a végeredményét tudatosítja az emberben; a megokolás folyamatát az ember — Pavlov kifejezésével — „elfelejti" abban a pillanatban, amikor az ítéletet megfogalmazta (vö. *Lukács* Gy.: 2, 1965, 38—40.).

Nos, ez a kép oly nyilvánvalóan egybevág az ízlés működéséről az eddigiek során kialakult képünkkel, hogy bátran beilleszthetjük az intuíció fogalmát meghatározásunkba: az ízlés tehát *az embernek az a képessége, amellyel az esztétikum, a kellemesség, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében intuitív módon alkot érvényesnek tekinthető értékítéleteket.*

5. Ízlés és cselekvés

Mindez azonban arra is kell, hogy késztessen bennünket, hogy újból szemügyre vegyük a cselekvés fogalmát: vajon megfelel-e kritériumainak az ízlés működése.

Rubinstein (1964) meghatározásait érvényeseknek tekintve aligha. Láttuk, szerinte a felnőtt emberek cselekvéseinek az a megkülönböztető sajátossága, hogy tudatosított céljuk van és igazodnak azokhoz a feltételekhez, amelyek között realizálni kell a célt: a cselekvés feladatmegoldás. Az ízlésítélet meghozatala viszont semmiféle feladatot nem jelent számunkra, ez villámgyors spontaneitással születik bennünk, olyannyira, hogy a cél kitűzése és elérése időben szinte egybeesik, s az előbbi mozzanat nem tudatosul. Ha viszont ilyenformán az ízlésítélet megalkotása nem cselekvés, akkor mi?

„A meghatározott cselekvés célját alkotó eredmény elérése — írja *Rubinstein* —, bonyolultságánál fogva, az egymással meghatározott módon kapcsolódó aktusok egész sorát igényelheti. Ezek az aktusok vagy láncszemek, amelyekre a cselekvés felbomlik, részcselekvések vagy *műveletek;* mivel eredményük nem tudatosul célként, nem alkotnak önálló cselekvést, de a mozgásoktól eltérően nem pusztán mechanizmusok, amelyek révén megvalósulnak a cselekvések, hanem összetevő részek, amelyek a cselekvéseket alkotják" (2, 1964, 841—842. vö. még *Kardos* L.: 1965, 325—326.).

Ez a jellemzés már első pillantásra valószínűvé teheti, hogy az ízlésítélet megalkotása a részcselekvések, műveletek fogalomkörébe sorolható, hiszen ezeknek sajátossága az, hogy eredményük nem tudatosul célként. S ha jobban utánagondolunk, egyre inkább megszilárdulhat bennünk ez a feltevés. Egy tudományos ítélet megalkotása lehet önálló cselekvés, hiszen egy valamire való új meghatározás kialakítása bonyolult, munkaigényes feladat, olykor évek során át húzódó előkészítés, de mindenképpen huzamosabb ideig tartó erőfeszítés eredménye. A tudományos ítéletalkotás mint folyamat ilyen módon nem tekinthető egy cselekvés részmozzanatának, hanem önálló cselekvés, amely a tevékenységnek nevezett, magasabb szintű fogalom összetevője. Az ízlésítélet megalkotása viszont nem ilyen önálló folyamat, hanem rendszerint az ítélet megalkotásán messze túlmutató célok elérésére szolgáló cselekvés részmozzanata.

Ha egy ételről ízlésítéletet alkotok, ezt sosem az ítéletért magáért teszem, hanem valamilyen más célért, pl. azért, mert enni akarok vagy konyhafőnöki minőségben ellenőrzöm a szakácsok munkáját; ha egy bútor- vagy ruhadarabról megállapítom, hogy szép vagy rút, ez a vásárlás aktuális cselekvésének mozzanata vagy egy jövőbeli vételt előkészítő tájékozódásé; ha egy művészi alkotásról megállapítom, hogy zseniális vagy csapnivaló, ez a befogadás cselekvésének összetevője és így tovább. Előfordulhat ugyan, hogy az ilyen ítélet nem épül be valamilyen távolibb cél eléréséhez vezető cselekvésbe, hanem önmagában áll, mint amikor pl. az utcán közlekedve futólag megállapítom egy nőről, hogy nagyon csinos, az ilyen ízlésítéletek jelentősége azonban aligha több, mint az ösztönös, reflex jellegű cselekvéseké, mint amikor pl. könyökünket beütve felszisszenünk; ezek lényegileg elhanyagolhatók.

6. Ízlés és készség

A fentiek figyelembevételével mindenekelőtt igazolnunk kell azokat a vitaálláspontokat, amelyek az ösztönösség fogalmát kapcsolatba hozták az ízlés fogalmával. Az ösztönösségnek létezik ugyanis egy másik, a pszichológiai értelmezéstől eltérő jelentése is; eszerint az olyan cselekvés (művelet) az ösztönös, melynek során a cselekvés alanya nem ismeri fel, nem tűzi ki maga elé tudatosan cselekvésének (műveletének) célját, s akcióit nem tervezi meg előre e célnak

megfelelően: az ösztönös ebben az értelemben az akaratlan, önkéntelen értelmében közelít (vö. *Hermann*, I.: 1970, 253—270.), s ilyen értelemben az ízlés működése valóban ösztönösnek mondható. Az ösztönösségnek ez a fogalma természetesen igen határozottan megkülönböztetendő a pszichológiai fogalomtól, a kettőnek — mint *Heller* Á. kimutatja — egymáshoz semmi köze (1970, 18—19.).

Másfelől ugyancsak az ízlés spontán-automatikus működésének ténye vezethet rá bennünket arra, hogy a képesség meglehetősen tág fogalmát egy pontosabb fogalomra cseréljük, nevezetesen a készség fogalmára. Az ízlést *Szabolcsi* M. is — egyebek között — készségként határozza meg (1971, 99.), ahhoz azonban, hogy ehhez a fogalomhoz eljussunk, előbb tisztáznunk kellett az ízlés mechanizmusának automatikus működését, ez ugyanis a készség egyik leglényegesebb vonása. „*Készségeken* (. . .) olyan új relációkat vagy cselekvéseket értünk — írja *Rubinstein* —, amelyek *tanulás* vagy *egyéni tapasztalat* alapján jönnek létre, és *automatikusan* mennek végbe" (1, 1964, 174.). Hasonló módon jellemzi a készséget *Kardos* L. is, aki igen szemléletesen írja le, miért van szükségünk erre az automatizálódásra: „Figyelmünket (. . .) csak akkor tudjuk tartósan a teljesítmény ellenőrzésére összpontosítani, ha ugyanakkor a cselekvés lefolyása, az egyes részcselekvések pszichikus előkészítése, kiválasztása, akarása, elhatározása stb. minimális pszichikus energiát vesz igénybe. Ha tudunk úgy cselekedni, hogy nem kell külön minden részmozdulattal törődnünk, akkor figyelmünk teljes egészében a cselekvés tulajdonképpeni lényegére, a teljesítményre, a műre összpontosulhat. Ez a jelentősége annak, amit a *részműveletek automatizálódásának* nevezünk. Az automatizálódás lényege éppen az *egyes részcselekvések pszichikus* (főként akarati) *előkészítésének a* minimumra való csökkentése vagy — adott esetben — teljes kiiktatása" (1965, 343). Mindez igen szembetűnően illik az ízlés működésére; ha minden egyes ízlésítéletet tudatos gondolati munkával kellene megalkotnunk, ez rendkívüli mértékben lelassítaná, lehetetlenné tenné cselekvéseinket. (Minderre azonban a későbbiekben, az ízlés és gyakorlat kérdéseit vizsgálva részletesebben is visszatérünk.)

Másfelől viszont egy fenntartásunkat is megemlítenénk ezzel kapcsolatban. Noha más meghatározások is cselekvésnek, tevékenységnek, részműveletnek, cselekvésegységnek nevezik a készséget, szerintünk az ilyen megjelölések pontatlanok. A készség maga nem a tevékenység, művelet, hanem a cselekvést, műveletet vezérlő lelki mechanizmus, és ebben az értelemben neveznénk az ízlést készségnek.

A készségek mibenlétére vonatkozó magyarázatok továbbá rendszerint a külső cselekvések köréből merítik példáikat — írógépen való írás, autóvezetés, futószalag melletti munka —, elgondolásunk mégsem önmagában álló, amikor egy belső műveletet, az ízlés működését is összefüggésbe hozzuk a készség fogalmával: *Rubinstein* is hangsúlyozza, hogy a készségeknek, az automatizált cselekvési — belső cselekvési — sémáknak nagy szerepük lehet a gondolkodási folyamatokban (2, 1964, 550.). Az ízlésmechanizmus modelljének felvázolásakor fontos lesz majd számunkra az is, hogy szerinte a készségek képződésében lényegi szerepet játszik az emlékezet (uo., 1, 490.), egyelőre azonban módosítsuk a fentieknek megfelelően meghatározásunkat, amely most így hangzik: *az ízlés az embernek az a készsége, amellyel végrehajtja azokat az intuitív műveleteket, amelyek az esztétikum, a kellemesség, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében érvényesnek tekinthető értékítéletekhez vezetik.*

Azzal azonban, ha megállapítottuk, hogy az ízlésítéletek intuitív úton jönnek létre, még korántsem határoztuk meg pontosan sajátságukat, mert léteznek olyan intuitív ítéletek is, amelyek nyilvánvalóan az ízlés határain kívül esnek: Pavlov pl. egy számtani feladat megoldására hivatkozva mutatja be az intuíció működését. Jellegzetesen intuitív problémamegoldással állunk szemben az úgynevezett evidenciák (nyilvánvalóságok) esetében is, amikor az igazság minden tudatos bizonyítási eljárás nélkül, mintegy „önmagától" belátható, mégis, ha — *Mesterházi* példáját idézve — megkérdezik tőlünk, miért egyenlő bármely szám önmagával, eszünkbe nem jut az ízlésünkre hivatkozni.

Az intuitív ítéletek körén belül az ízlésítéletek egyik fő sajátossága minden bizonnyal az, hogy — amint erre ugyancsak *Mesterházi* mutat rá (1963, 23—24.) — az ízlésben az érzelmiség dominál, míg a többi ilyen ítélet értelmi jellegű. (Igaz, *Mesterházi* a lelkiismeretet is ilyen típusú ítélőképességnek tekinti, ez azonban nem látszik valószínűnek, főként azért, mert ennek érzelmei — lelkiismeretfurdalás, megelégedettség — csak akkor lépnek fel, ha előzőleg tudatos erkölcsi ítéletet alkottunk tettünkről, az érzelem tehát itt másodlagos — vö. *Gyertyán* E.: 1966, 54. — és az ítélet nem feltétlenül intuitív.) Mint említettük, *Poszler* Gy. is értelmi-érzelmi készenlétnek nevezi az ízlést, s ha ez a megállapítás több vonatkozásban is problematikusnak mutatkozott, az érzelmiség mozzanatának hangsúlyozása feltétlenül helyeselhető benne. Ami az ízlés esztétikai vonatkozásait illeti, e feltételezések viszonylag kézenfekvőek is, hiszen az esztétikai viszonyok érzelmisége az ókortól napjainkig közhelyszerűen elismert tény a szakirodalomban, méghozzá olyan tény, amely az „érzelemesztétika" különféle irányzataiban a maga abszolutizált (s mint ilyen, téves) formájában is ismeretes (vö. *Szerdahelyi* I.—*Zoltai* D.: 1972, 162—164.).

Hogy az érzelmiség itteni uralkodó jellegére vonatkozó állításunkat ellenőrizhessük, szükségesnek mutatkozik néhány szót ejteni arról, mit is nevezünk érzelemnek. Egy korábbi ilyen tájékozódásunk (vö. *Szerdahelyi* I.: 1972, 61—72., 159—160. és 306—313.) eredményeit összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az érzelmek az ember és környezete közötti kölcsönhatások olyan kísérőjelenségei, amelyek azt jelzik számunkra, hogy a helyeslés és helytelenítés sok változata közül melyikkel értékeljük az adott kölcsönhatásokat. Az érzelem tehát nem arról tudósít, mi hat reánk a környezetből — erről az értelem útján szerzünk ismereteket —, hanem azt értékeli, hogy e hatások milyen állapotot idéznek elő belső világunkban. P. M. *Jakobszon* szavaival: „az érzelmet az jellemzi, hogy azt a tárgyat, amelyre az érzelem irányul, vagy elfogadjuk, vagy pedig elutasítjuk" (1960, 58.).

Ez annyiban már első pillantásra valószínűsítheti feltételezésünket, hogy az érzelem a fentieknek megfelelően egyfajta értékelés, az ízlésítélet pedig — mint több ízben kiemeltük — értékítélet.

Láttuk továbbá, hogy az ízlésítélet megalkotása nem tudatos aktus, és itt ismét párhuzamot találunk az érzelemmel. „Az érzelem alapjai — írja *Rubinstein* — nem a tudat zárt, belső világában vannak; a személyiségnek a világhoz való, a tudat határait túllépő viszonyain alapulnak, amelyek teljesség és adekváltság szempontjából különböző mértékben tudatosulhatnak. Ezért lehetséges igen intenzíven átélt és mégis tudattalan — vagy helyesebben — nem tudatosult érzelem. A tudattalan vagy nem tudatosult érzelem (. . .) nem

jelent egy nem érzett vagy át nem élt érzelmet (ami nyilvánvalóan lehetetlen és értelmetlen), hanem olyan érzést, amely belső tartalmában az objektív világgal egyáltalában nincs vagy nem adekvátan került vonatkozásba. (. . .) Az ilyen nem tudatosult érzelmek rendszerint felfedik a személyiség rejtett titkait; olyan tulajdonságait és törekvéseit is, amelyek benne magában nem tudatosultak" (2, 1964, 759—760.). Ugyanez áll az ízlésre is, melynek szerepét *Pándi* P. (1971, 108.) joggal nevezi „vallomásos"-nak, s amelyről *Brillat-Savarin* a gasztronómiai ízlés vonatkozásában azt állítja: „Mondd meg, hogy mit eszel, s megmondom ki vagy" (1965, 23.). Ez a „vallomásos" jelleg az, ahol *Jakobszon* (1960, 41.) is közvetlen kapcsolatot lát az érzelmek és az ízlés között: „Az érzelmek — lévén a személyiség emocionális viszonyulásai a környező valósághoz — e viszonyulásban éppen azt juttatják kifejezésre, ami az emberre éppen mint sajátos alkatú személyiségre jellemző: a személyiség világnézetét, *ízlését*, beállítottságát." (Az érzelem mibenlétére vonatkozóan lásd még: *Mátrai* L.: 1943, 29.; *Mátrai* L.: 1962.; *Garai* L.: 1963. Ugyanitt bővebb szakirodalom.) Az érzelem juttatja tehát kifejezésre az ízlés ítéleteit, az ízlésítélet érzelmi ítélet (vö. *Gyertyán* E.: 1966, 53—59.).

Láttuk továbbá, hogy az ízlésítélet akaratilag nem kormányozható, az ember megpróbálhatja fegyelmezni magát, de ha valami ízlésének nem felel meg, undorát legfeljebb titkolhatja, ám meg nem szüntetheti. Ez is az érzelemre jellemző vonás: *Jakobszon* mutatja ki, hogy egy bizonyos érzelmünk megtartása vagy egy új érzelem megjelenése sohasem tőlünk, kívánságunktól, tudatos erőfeszítésünktől függ, az ember hiába próbálja „felmelegíteni" az érzelmet, meggyőzni magát, hogy az adott érzelem megtartása szükséges stb., „ennek ellenére az érzelemre jellemző emocionális színezettség halványulni fog, s rádöbbenünk, hogy az illető érzelem megszűnik" (1960, 43.).

De a legegyszerűbb és legnyomósabb érv amellett, hogy ízlésítéleteink érzelmi ítéletek, a következő: ha egy, az ízlésítéletek érvényességi körébe tartozó jelenséghez fűződő értelmi vagy akarati viszonyunk megváltozik, ez a változás sosem esik egybe az ízlésítélet változásával, az érzelmi viszony áthangolódása viszont nemcsak feltétlenül azonnal megváltoztatja az ízlésítéletet is, hanem ez az áthangolódás az ítélet megváltozásának elengedhetetlen feltétele.

Vehetünk bármilyen példát: önmagában attól, hogy egy jelenség érzékileg közvetlenül nem tapasztalható, lényegien általános vonásait intellektuális munkával egyre mélyebben feltárjuk, megismerjük, ettől ízlésünk közvetlenül nem módosul; az iszákos ember hiába olvassa végig az alkohol romboló hatásáról szóló orvosi szakirodalmat, a ponyvaimádó pedig hiába szerez esztétikai műveltséget, melyből világosan megérti, hogy a krimi „álesztétikai képződmény", ettől még a bort változatlanul kívánatosnak, a krimiolvasást pedig kellemesnek fogják találni. (Köztudott, hogy kiváló esztétáknak is lehet rossz, elmaradott, konzervatív művészeti ízlése, és nem egy orvos alkoholista.) Ha viszont érzelmileg ellenük hangolódnak, megutálják az italt, megunják a ponyvát, ez azonos értelmű ízlésük változásával, ízlésítéletük negatívra fordulásával: az egybeesés olyan mértékű, hogy az érzelmet és az ízlésítéletet azonos szóval is jelöljük.

Mindezzel távolról sem akarjuk azt állítani, hogy értelmi hatások nem hathatnak az ízlésre, csupán azt, hogy *közvetlenül* nem eszközölhető ilyen hatás. Az intellektuális fejlődés messzemenően kihat az ember érzelemvilágára, és az *érzelmek közvetítésével* az ízlést is hatékonyan fejlesztheti — erről azonban később még bővebben lesz szó.

Meghatározásunk tehát így módosul: *az ízlés az embernek az a készsége, amelylyel végrehajtja azokat az intuitív műveleteket, amelyek az esztétikum, a kellemesség, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében érvényesnek tekinthető, érzelmi ítéletekhez vezetik.*

8. Ízlés és eszmény

Hogy ezen a ponton továbbjussunk, azt a tényt kell figyelembe vennünk, hogy az ízlésítélet általában nem egyszerű érzelmi reflexió. Az ember az őt érő környezeti hatások mindegyikére reagál valamiféle — gyakran nagyon halvány, elmosódott — érzelemmel, s ezek pillanatnyi belső állapotunk függvényei, tehát azonos tárgy esetében is rendkívül különbözőek. Az ízlésben ennél sokkal tartósabb mérték érvényesül, olyasféle, amilyenről *Bayard* könyvében van szó: Whistler, a századvég jeles festője annyira szerette a komplementer színeket, hogy csak kék delfti fajanszból ette meg a sárga rántottát (é. n. 408.). Ez a tartós mérték adott esetben szembe is kerülhet a pillanatnyi érzelmi reflexióval; előfordulhat pl., hogy valakinek kedvenc étele a zsíros kacsasült, avagy rajong Fellini filmjeiért, de pillanatnyi jóllakottsága, illetve gyötrő fejfájása miatt teljes érzelemvilága tiltakozik az ellen, hogy az ételt itt és most megegye, a filmet megnézze — noha ugyanakkor ízlése elvontan változatlanul nagyra értékeli ezeket a dolgokat.

Meg kell keresnünk tehát, mi ez a tartósabb mérték. Alapvető fontosságú kérdés is ez, hiszen arra a megállapításra jutottunk, hogy az ízlésítéletek mindig értékítéletek, az értékelésnek pedig — *Barna* J. (1965) kifejezésével élve — a mérték a „lelke". „Ha a mérték megváltozik — írja *Barna* —, azonnal és feltétlenül megváltozik az értékelés eredménye még akkor is, ha másik két tényezője, az értékelő alany és az értékelés tárgya ugyanaz marad. Ezzel szemben, ha az alanyt vagy a tárgyat változtatom meg, de a mérték ugyanaz marad, nem feltétlenül változik meg az értékelés eredménye (noha természetesen változ*hat* a tárgy változásával). Az értékítéletnek ez a sajátossága akkor derül ki igazán, ha a tényítéletekkel vetjük őket össze: a tényítéleteknek nincs az értékítéletekhez hasonló mértékük, s tartalmukat (helyes, igaz ítéleteket feltételezve) a tárgy megváltoztatása feltétlenül megváltoztatja" (41.).

Hogy az ízlésítéleteknek valóban létezik szilárdabb viszonyítási alapja, mértéke, ezt az ízlésvita szerzői közül is többen említik: az ízlés megkülönböztetései *Mesterházi* szerint „bizonyos rendszerességgel és következetességgel" (1963, 23.) történnek, az ízlés *Zoltai*nál (1970, 318.) „stabil magatartás" stb. *Szántó* M. egzakt vizsgálatok eredményeként is rögzítheti ezt a tényt: „Kísérleti szondáink feltárták — írja —, hogy minden művészeti ágban van az embereknek egy viszonylag állandó alapjuk, egy standard művekből álló bázisuk, amelyet mélyebben vagy felületesebben ismernek és mint viszonyítási alapot, mint a tetszés-normát megtestesítő szintet használják fel. Új élményeiket ezekhez mérik, besorolják vagy elvetik" (1967, 3.).

Az itt körülírt jelenségek mögött rejlő pontosabb fogalmat *Szabó* Gy. jelöli meg, mikor rámutat, hogy esztétikai ízlésítéletei során az ember a *szépségeszménye* alapján szelektál (1966, 54.).

Ugyanilyen következtetésre jut szépségelméleti koncepciójának kifejtésekor *Barna* J. „Az emberek, az egyes egyének — írja — a különböző társadalmakban és történelmi korszakokban rendkívül különböző dolgokat tartottak szépnek és rútnak. Első pillantásra úgy tetszhet, hogy ebben a szinte végtelen

változatosságban, sokféleségben semmiféle közös, általános vonás nem található. Valójában azonban nem is kell különösebb éleslátás ahhoz, hogy felfedezzük az esztétikai tudat egyik lényeges általános sajátosságát: az emberek mindenkor azokat az érzéki-reális tárgyakat tartották szépeknek, amelyek megfeleltek, rútaknak pedig azokat, amelyek ellentmondtak az adott társadalmak, az adott osztályok körében uralkodó (az egyes egyének tudatában különösen módosult) esztétikai ideáloknak" (1969, 301.).

E tételét *Barna* részletesebb történeti elemzéssel is alátámasztja, s okfejtése teljesen meggyőző is, csupán azzal a — mellékes jelentőségű — megjegyzéssel igazítanánk rajta, miszerint a szép—rút viszonylatában nem általában az esztétikai ideálok, hanem konkrétan a szépségeszmény a viszonyítási alap, továbbá ez az eszményhez való viszonyítás nem is elegendő mindenféle, az adott szférában megalkotásra kerülő ítélethez, csupán (mint erre még részletesebben visszatérünk) az ízlésítéletekhez.

Ha viszont a fenti esetben az ítéletek mértéke a szépségeszmény, joggal merülhet fel bennünk az a gondolat, hátha mindenféle ízlésítélet mértéke egy-egy, szféránként különböző — tehát pl. gasztronómiai, illembeli, művészeti, szexuális stb. — eszmény. *Barna* jellemzése messzemenően egybevág az ízlés mechanizmusáról az eddigiek során bennünk kialakult képpel: „ezért nem azonosítható a szép és rút tudata, élménye — írja — a tárgy egyszerű érzéki vagy fogalmi tükröződésével; innen van, hogy valamely tárgyat, pl. egy épületet teljesen azonos módon érzékelhetünk, s ugyanakkor (esztétikai ideáljaink különbözősége esetén) jelentősen eltérő esztétikai ítéleteket alkothatunk róla; ezzel magyarázható az a tény is, hogy miért nem lehet puszta fogalmi-logikai érveléssel bárkit is meggyőzni arról, hogy az, amit ő szépnek ítél, valójában nem szép, hogy miért nem érdeklődik senki mástól az ember, miért nem jut eszébe valamely tudományos műben utánanézni vagy saját elvont gondolkodásához fordulni, ha azt kell eldöntenie, hogy szép-e valami vagy sem. Az esztétikai ideál ugyanis különbözik a fogalmaktól, s ezért az utóbbiak megváltozása nem eredményezi közvetlenül az egyén esztétikai ítéleteinek megváltozását" (1969, 301.).

Az itt szereplő esztétikai fogalmakat helyettesíthetjük bármilyen más, az ízlés érvényességi körébe tartozó fogalommal, a megállapítások változatlanul érvényesek maradnak: az ízletesség élménye sem pótolható a tárgy egyszerű fogalmi vagy érzéki tükröződésével; az illő vagy illetlen cselekedetet is teljesen azonos módon érzékelhetjük, ám ideáljaink különbözősége esetén jelentősen eltérően értékeljük; a szexuális ízlés kérdésében sem fordulunk más emberhez vagy szakirodalmi tájékoztatáshoz, hanem magunk döntünk, s ítéletünkön semmiféle fogalmi-logikai érveléssel nem lehet változtatni stb. Az ítéletalkotás folyamatának intuitív gyorsasága is magyarázatot nyer ilyen módon, hiszen az eszményképpel való egybevetés az elképzelhető legegyszerűbb, leggyorsabb mechanizmus.

Ez a képlet voltaképpen ősrégi elgondolásokból ismeretes már, hiszen a szépség felismerésének képességére már *Platón* (1943, Phaidon) is azt a magyarázatot találta, hogy az ember vissza tud emlékezni a születése előtti időkre, amikor a testetlen lélek még szabadon szemlélhette az ideák világát, s ezek az emlékképek bukkannak fel bennünk, ha az evilági lét szép jelenségeivel találkozunk; a gondolat, hogy a szépséggel kapcsolatos ítéleteink mértéke a lélekben rejlő, velünk született idea *(Plótinosz:* 1925), avagy „common sense" („közérzék"), a XVIII. századig az idealista elméletek egyik leggyakrabban

felbukkanó megoldása volt, s a materialista törekvések egyik fő gátja. Megjegyzendő az is, hogy az eszmény fogalma egyes marxista szakírók számára napjainkig meglehetősen gyanús (vö. *Forgács* L.: 1969), és így mindenképpen tanácsosnak mutatkozik, hogy szilárdabban körvonalazzuk: voltaképpen mi is az eszmény?

Válasznak nyilván nem elegendő az az általánosság, amely kézikönyveinkben található, s amely szerint az eszmény valamely jelenségnek az ember által elképzelhető legtökéletesebb formája; azzal sem mondunk sokkal többet, ha ehhez hozzátesszük, hogy az eszmények történetileg változnak, társadalmi osztályonként, rétegenként differenciálódnak, egyénileg is módosulnak és mindenkor közös vonásokat is tartalmaznak.

Konkrétabb válaszért nyilván a pszichológusokhoz kellene fordulnunk ezúttal is, de *Mátrai* L. harminc esztendővel ezelőtti megállapítása, mely szerint az eszményeket „sűrűn szoktuk emlegetni, lélektanuk azonban mindmáig megíratlan" (1943, 34.), napjainkra is érvényes. *Kardos* L. (1965) összefoglalása nem is érinti az eszmények problematikáját; *Rubinstein* (1964) ugyan külön alfejezetet szentel nekik, de ez jóformán csak az embereszményről szól, s általánosabb vonatkozású megállapítása csupán ennyi: az emberi viselkedés motívumait nemcsak a szükséglet és az érdeklődés határozza meg, hanem a kötelességeinkről kialakított erkölcsi fogalmak is. Ha kötelességünket át is éljük, nem pedig csak elvontan tudjuk, „akkor az személyes törekvésünk tárgya lesz, a társadalmilag jelentős egyben személyes jelentőségűvé, az ember saját *meggyőződésévé* válik, eszmévé alakul, amely uralkodik érzelmeinken és akaratunkon. Ezt a világnézet határozza meg; általánosult absztrakt kifejezést a viselkedési normákban nyer, szemléletes kifejezést pedig az eszményekben. Az eszmény jelentkezhet viselkedési normák komplexumaként; nemegyszer pedig olyan kép, amely a legértékesebb és ebben legvonzóbb emberi vonásokat testesíti meg, egy olyan *kép*, amely *eszményképül* szolgál" (2, 983—984.).

Ami ebből az okfejtésből számunkra fontosnak mutatkozik — amellett, hogy az eszmény a jelenségek legértékesebb, legvonzóbb vonásait testesíti meg —, az az, hogy az eszmény *szemléletes*, nem pedig általánosult absztrakt formában lép elénk. *Barna* (1969) is ezt hangsúlyozza az esztétikai eszményről szóló fejtegetésében: az esztétikai ideál „különbözik a fogalmaktól" (amelyek tendenciájukat tekintve a dolgok általános-absztrakt vonásait tükrözik), mindig szemléletes (301. és 305.).

A szemléletesség (olykor szemléletiségnek is nevezik) tudományos nyelvünk egyik nyelvellenes importcikke, a német „Anschauung" tükörfordításából származik; használatát újabban az is terjeszti, hogy az orosz szakirodalom is „nagljadnoszty"-ról beszél. E szó, amely alakja szerint azt az értelmet sugallná, hogy a szemléletes dolog a látás számára jól hozzáférhető, képszerű, voltaképpen egészen más értelmet rejt magában, az érzéki megismerés valamennyi síkjára vonatkoztatják. (Vö. *Semjakin:* 1965, 32.: mint innen kitűnik, a kifejezés az oroszban is lábjegyzetes magyarázatot igényel.) Tekintettel azonban arra, hogy ennek a tágabb fogalomnak a megjelölésére van sokkal kifejezőbb, értelmesebb magyar szavunk, az érzékletesség, így mi a továbbiakban ezt fogjuk használni.

Az eszmény tehát érzékletes, nem pedig elvont-általános. Az ember nem a paprikás csirkét vagy szobrot, verset szereti a maga általánosságában, hanem „a jó", azaz bizonyos konkrét érzéki tulajdonságokkal rendelkező paprikás csirkét, szobrot, verset. Azt jelentené ez, hogy az ideál egyedien konkrét

valami, azaz az ember 1972. augusztus 12-én délben evett egy paprikás csirkét, s a továbbiakban minden ilyen ételt ennek egyedien konkrét ízeihez mér, avagy van egy legkedvencebb verse, szobra, s ez testesíti meg számára az eszményt?

Nyilvánvalóan nem erről van szó: az ínyenc „a legjobb" paprikás csirkének többféle, egyenértékű receptjét ismerheti, s a költészetszerető ember értelmetlenül néz ránk, ha kedvenc versének címét kérdezzük tőle: száz és száz egyformán „legjobb" verset ismer.

Az eszmény tehát érzékletes ugyan, de nem egyedien konkrét, hanem bizonyos fokú általánosságban mozgó valami. A pszichológia az ilyen tulajdonságokkal rendelkező tudati jelenségeket képzeteknek nevezi (vö. *Rubinstein:* 2, 1964, 557—560.): az eszmény tehát a dolgok elképzelhető legértékesebb formájáról alkotott képzet.

Az ember a képzeteket élményeinek gondolati feldolgozása, általánosítása útján alakítja ki, az eszmények esetében azonban nemcsak a közvetlenül, valóságosan tapasztalt dolgok játszanak szerepet, hanem a fantázia is: *Barna* J. (1969) nagyon helyesen mutat rá, hogy az ideálok a fejlődés lehetőségeit is tükrözik, a még csak megvalósítandó értékek iránti szükségleteket, igényeket, vágyakat, ez a magyarázata az „ideálokból mint értékekből kisugárzó kellésnek, azaz a megvalósulásukra való felhívásnak, ebben rejlik a magyarázata annak, hogy miért mindig csak megközelítően lehet megtestesíteni, realizálni őket" (305.).

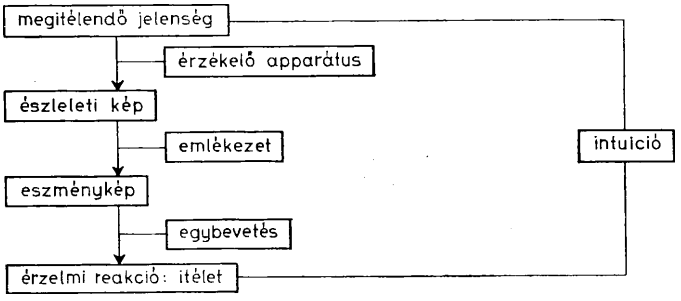
Abból, hogy az eszmény a dolgoknak az ember által elképzelhető legtökéletesebb, legvonzóbb formájáról alkotott képzete, az is természetszerűen következik, hogy az eszményekhez való viszonyunk a lehető legpozitívabb érzelmek által fűtött. Ha tehát hozzájuk mérve alkotunk valamely ítéletet — mint az ízlésítéletek esetében —, akkor a megfelelés vagy eltérés tényét sosem mint puszta tényt könyveljük el, hanem az eltérés vagy megfelelés mértékével arányos intenzitású érzelmek — pozitívak vagy negatívak — keletkeznek bennünk. Az ízlés érzelmi jellegéről azonban előző fejezetünkben bőven esett szó, itt elegendő lesz talán a korábbiakat azzal kiegészíteni, hogy nem ellentmondás, ha a múlékony érzelmi reflexiók helyett szilárdabb mértéket keresve ismét egy érzelmek által uralt tényezőt vélünk fellelni. A pszichológusok rámutatnak, hogy a pillanatnyi érzelmi állapotok megkülönböztetendők a stabil érzelmektől: így tesz *Jakobszon* is, aki — *Garai* L. (1963) megfigyelése szerint — „a tartós vonzódást, illetve taszítódást nevezi *érzelemnek*, ennek időről időre bekövetkező különböző élménybeli megnyilvánulásait pedig *emócióknak* (megjegyzendő, hogy Jakobszon a terminusok használata tekintetében nem teljesen következetes)" (13.); hasonlóképpen jár el *Rubinstein* is, aki az előbbi esetre az „érzelem-viszony", az utóbbira az „érzelem-állapot" megjelölést alkalmazza (1962, 279.), *Kardos* is minden esetben megjegyzi, hogy az általa tárgyalt érzelemfajta tartós-e vagy időleges (1965, 267—282.). Ez a különbségtétel mutatkozik meg a mi esetünkben is.

Szükségesebb itt néhány szót arról is ejteni, milyen viszony fűzi egymáshoz az ízlésítéletekben működő eszményeket. Az ugyanis, hogy ezek igen sokfélék, teljesen kézenfekvő: az étkezési ízlésünket meghatározó ideálok merőben különböznek a szexualitás, az etikett, az esztétikum területén jelentkező eszményektől, sőt — amint ezt *Barna* J. az esztétikai ideál vonatkozásában megállapítja — egy-egy szűkebb területen adott eszményünk sem „valami egyetlen, hanem a különböző nemű reális dolgok ideáljainak komplexuma" (1969, 305.)

Az ízlésvita résztvevői közül *Mesterházi* L. arra hajlik, hogy eszményeink között szorosabb összefüggés van; elismeri ugyan, hogy fejlett művészeti ízléssel rendelkező ember is öltözhet ízléstelenül, de úgy látja, hogy egy-egy nagyobb ízlésszférán belül a szint megközelítően egyforma: „Aki például a zenében eljutott Bartókig, az aligha állhat meg az irodalomban a ponyvánál" (1963, 25.). *Szabolcsi* M. ebben is kételkedik, s szűkebbre vonja az azonos szintű ítéletek körét: „nem egyforma érték- és normarendszerrel mér az egyén művészet és élet más-más területein, innen, hogy gyakori a kitűnő irodalmi ízlésűek gyenge képzőművészeti ízlése, a zenéhez magas fokon értők, vagy kitűnő irodalmárok elmaradott lakáskultúrája stb." (1971, 100.). Szembeszökő tények ezek, köznapi tapasztalatainkra hagyatkozva nemcsak, hogy *Szabolcsi*val értenénk egyet, hanem tovább menve azt is hozzátennénk, hogy gyakran még az irodalmi ízlés sem egységes: van, aki az epikai és drámai művek megítélésében megfelelő ízlésről tesz tanúságot, ám a költészethez már süket. Nagyon valószínű hát, hogy ízlésideáljaink között lehetnek ugyan (s fejlettebb ízlés esetén vannak is) szorosabb kölcsönkapcsolatok, de ezek semmiképpen nem szükségszerűek. Ahhoz azonban, hogy e kérdésben tisztábban lássunk, tudományosabb érvényű megállapításokat tehessünk, előbb meg kellene vizsgálni az ízlés struktúráját olyasféle módszerekkel, amilyenekkel a kanadai Th. L. *Burton* (1971) dolgozik, s amilyeneket nálunk *Lévai* J. (1973) kíván érvényesíteni a szabadidő-kutatásban.

9. Az ízlés mechanizmusának modellje

Mindezek alapján az ízlésítélet kialakításának modelljét a következőekben vázolhatjuk fel. A külvilág jelenségeinek hatásait, ingereit felfogja az ember érzékelő apparátusa (amely az érzékszervekből, az ingereket továbbító idegrostokból és a kérgi központból áll), s a kérgi központban az érzékletekből összeáll a jelenség észleleti képe. Ez tevékenységre készteti az ember emlékezetét, amely felidézi a jelenségnek megfelelő eszményképet, amellyel az észleleti kép szembesül, és a két kép egyezése vagy eltérése érzelmi reakció formájában létrehozza az intuitív ítéletet. Ábraszerűen rögzítve:



2. ábra

Jegyezzük meg mindjárt, hogy ez a modell az ízlés működésének legegyszerűbb mechanizmusát ábrázolja, s adott esetekben — mint ezt az esztétikai ízlésítéletekről szóló fejezetünkben majd be is mutatjuk — a mechanizmus sokkal bonyolultabb képet mutat.

Meghatározásunk pedig a fentiek figyelembevételével így módosul: *az ízlés az embernek az a készsége, amellyel végrehajtja azokat az intuitív műveleteket, amelyek az esztétikum, a kellemesség, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében érvényesnek tekinthető olyan érzelmi ítéletekhez vezetik, melyeknek mértékei az ember eszményei.*

ÍZLÉS ÉS GYAKORLAT

1. Ízlés és élmény

Elég egyetlen pillantást vetnünk az imént felvázolt modellre, hogy felismerjük: az ízlésítélet megalkotásának folyamatában megőrződik bennünk a megítélt jelenség közvetlen élményformája, az ítélet úgy jön létre, hogy az élményt nem ellenőrzi a gondolkodás a maga analizáló, szintetizáló, absztraháló, általánosító, kiegészítő, rendező stb. műveleteivel.

Az élményben pedig — *Rubinstein* szavaival — „nem a tárgyi tartalma kerül előtérbe annak, ami benne tükröződik, ismertté válik, hanem az a jelentősége, amelyre az én életem tett szert. (. . .) Az élményt a személyiségi összefüggések határozzák meg, mint ahogy az ismeretet (. . .) a tárgyiak; pontosabban, annyiban élmény, amennyiben az előbbiek, és annyiban ismeret, amennyiben az utóbbiak határozzák meg. Az embernek az válik élményévé, ami számára személyileg jelentősnek bizonyul" (1, 1964, 22.). Ez nem jelenti ugyan azt, hogy az élmény merőben szubjektív dolog, hiszen ez „először is rendszerint *valaminek* az élménye, másodszor pedig sajátos személyiségi aspektusa nem azt jelenti, hogy kikerült az objektív síkból", de annyiban kétségtelenül szubjektív, hogy kettős meghatározottsága közül az egyik a szubjektum, tehát az „ember élményei reális életének szubjektív oldalát, a személyiség életútjának szubjektív aspektusát képezik" (1, 1964, 23., vö. még: *Mátrai* L.: 1940; *Mátrai* L.: 1943, 29—33.).

Számunkra azonban most nem is az a lényeges, hogy az élményformában megjelenő dolgok mennyire tükrözik az objektív tényeket, hanem az, hogy az élmény értékvonatkozásai milyenek. Mint idézeteinkből kiderül, az élmény jelentőségét, értékét az egyéni, a szubjektív nézőpont határozza meg, ez az érték azzal a jelentőséggel azonos, amelyre az élmény az egyes ember életében tett szert.

2. Ízlés és szubjektivitás—objektivitás

Fontos kiindulópont ez számunkra, ha azt a kérdést vetjük fel — amelyet egyébként a vita szerzői közül csak *Mesterházi* L. (1963, 29.) és *Gyertyán* E. (1966, 65—79.) vizsgál részletesebben, hogy az ízlésítélet milyen mértékben tekinthető objektívnak vagy szubjektívnak. A hajdani nagy ízlésviták központi kérdése volt ez: az objektivista felfogás képviselői nagy erőfeszítéseket tettek, hogy kimutassák a minden emberben egyformán ott élő, objektív kritériumokhoz igazodó „közérzék" létét, s ennek érdekében *Voltaire* azt a javaslatot tette, hogy a különböző népek ízlésnormáinak tanulmányozása alapján ki kell alakítani egy általános emberi ízlést (18, 1876, 174.), másfelől *Descartes* (1649) okfejtése óta a gondolkodók seregei — főként pedig az angol szenzualisták, az asszociációs elmélet teoretikusai (vö. *Jánosi* B.: 1900, 159—422.) —

mutatták ki, hogy az ízlés szubjektív. Számunkra a fentiek figyelembevételével a válasz meglehetősen kézenfekvő: minthogy egyrészt a megítélendő jelenség maga csak élményformában tárul fel előttünk az ítélet aktusa folyamán, s így jelentőségének, értékének csak szubjektív oldalai mutatkoznak meg, másfelől pedig az ítélet mértéke, az eszmény is mindig szubjektív vonásokkal átszőtt, így az ízlésítélet sem lehet más, mint eleve és lényegi sajátossága szerint szubjektív. Az ízlésítélet a megítélt tárgyról feltétlen érvénnyel nem állíthat semmi többet, csupán azt a tényt rögzítheti, hogy az ítélő alanynak a tárgy tetszik-e vagy sem, illetve milyen mértékben tetszik vagy nem tetszik.

Ami a kellemesség körébe tartozó jelenségeket illeti, nincsen is ebben semmi meglepő, hiszen *Lukács* Gy. (1965) nevezetes okfejtése óta a marxista szakirodalomban is közhely, hogy a kellemesség „lényegileg szubjektív kategória", nem egyéb, mint „a külvilág egy mozzanatának szubjektív visszfénye egy meghatározott, partikuláris emberben", az egyén szubjektív ítélete itt „valami végsőt jelent, olyasmit, amivel kapcsolatban vita, közvetlen meggyőzés nem lehetséges", mert „még olyan esetekben is, ahol a kellemes élmény károsnak bizonyul — hogy egészen triviális példát vegyünk: ha valaki mértéktelenül sokat evett vagy ivott —, a meggyőzés csak a jövőbeli magatartásra irányulhat; az utólagos reflexiók mit sem változtatnak azon, hogy az étel ízlett, hogy az ital jólesően feloldotta a gátlásokat, egyszóval: hogy kellemes volt. Sőt az is tipikus, hogy a múlt kellemes élményei, még ha az illető ember el is ítéli korábbi magatartását, és ellenkezőképpen jár el, az emlékezésben meg szokták őrizni kellemes jellegüket" (2, 494—495.; vö. még: 1, 268—270. és 2, 496—501.).

Merőben más a helyzet azonban az etikett és az esztétikum szférájában, valamint az etikett és erkölcs határjelenségei esetében, ahol — mint ezt az esztétikum vonatkozásában kifejtjük még — objektív értékkritériumokkal szembesíthető az egyéni ítélet. Itt az ízlésítéletben rögzített — egyébként önmagában objektív — tény, hogy a megítélt dolog az alanynak tetszik-e vagy sem, korántsem olyan „végső valami", mint a kellemesség esetében, hanem a tárgy objektív értéke alapján ez az ítélet vitatható, felülvizsgálható, maga is megítélhető.

Közbevetőleg megjegyzendő, hogy az ízlésítélet fentiekben körvonalazott szubjektivitása nem jelenti azt, hogy meghatározottságai is mind merőben szubjektívak, az ízlésbeli értékelés tehát megállapíthatja, és fejlett ízlés esetén meg is állapítja a tárgy objektív értékét; minderre azonban a későbbiekben még részletesen kitérünk. Egyelőre ismét módosítsuk meghatározásunkat: *az ízlés az ember készsége, amely intuitív műveletekkel olyan érzelmi ítéleteket alkot, melyeknek mértékei az egyén eszményei. Ezek az ítéletek feltétlen érvényűek a kellemesség szférájában, az esztétikum, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében pedig az eszmények minőségétől függően többékevésbé fejezik ki a megítélt tárgy objektív értékeit.*

3. Ízlés és motiváció

Mint említettük, az ízlésítéletek megalkotása jellemzően nem önálló cselekvés, hanem egy-egy cselekvés részmozzanata, művelete csupán. Ugyanakkor viszont ez a mozzanat nem akármilyen összetevője a cselekvésnek, hanem fontos, meghatározó jellegű: az ítélet ugyanis eldönti, hogy — amennyiben más, még fontosabb meghatározottság nem lép közbe — folytatom-e a cselekvést a megkezdett irányban vagy más irányba fordulok. Azaz: megeszem-e a

megkóstolt ételt vagy másikat rendelek, készítek, keresem-e a megítélt személlyel a kontaktust vagy kerülöm, végignézem-e a filmet, tévéjátékot, végigolvasom-e a könyvet vagy undorodva abbahagyom, és más foglalatosság után nézek.

Az ízlésítélet tehát a cselekvés, magatartás egyik előidéző oka, a pszichológia nyelvén szólva: *motívuma, motivációja*, aminthogy — az előbbiekből logikusan következően — az eszmények ugyanilyen motivációs szerepet játszanak az ízlésítélet megalkotásának aktusában (hiszen korábbi idézetünkben *Rubinstein* is a motívumok között említette az eszményeket).[1] Megjegyzendő, hogy amiként az emberi cselekvés általában nem egy-egy motívum eredője, hanem több, gyakran egymással ellentétes motívumé — az ízlésítélet nem határozza meg abszolút módon a cselekvés irányát: ha undorodom is az anyám főzte ételtől, tapintatból megeszem; ha visszatetsző is egy anakronisztikus etikettforma, igazodhatom hozzá ugyancsak tapintatból vagy karrierem érdekében, színlelésből, beilleszkedés végett; ha untat, bosszant is a műalkotás, végigolvasom, mert kritikát kell írnom róla, végignézem, mert a moziban a sor közepén ülve nem merek átgázolni a többi nézőn stb.

4. Ízlés és szokás

Másfelől viszont aláhúzza az ízlésítéletek szerepének fontosságát az emberi gyakorlatban az a tény, hogy mértékeik, az eszmények igen stabilak lévén *Mátrai* L. szerint ezek éppenséggel az emberi értékelés legszilárdabb elemei (1943, 33—34.) — az általuk vezérelt cselekedetek szokásokká rögzülhetnek. A szokás pedig — amint ezt *Juhász* F. fejti ki igen meggyőzően — *„mindenkor hajlammal párosult készség*, s a hajlam már *iniciálja, ösztönzi, motiválja* a mechanizmus működését: feszültséget produkál, és regulálja is a viselkedést: vagyis a kialakult szokások (. . .) messzemenően szabályozzák, motiválják a magatartást. Ennek hangsúlyozása a nevelés szempontjából rendkívül fontos, hiszen hallatlan jelentősége van a jó és rossz szokásoknak egyaránt az ember magatartásának a szabályozásában" (1967, 20—21.).

5. Az ízlés szerepe az egyéni gyakorlatban

A szokássá rögzült cselekvések révén tehát az ízlésnek „hallatlan jelentősége" lenne az egyén gyakorlatában — csakhogy azok a cselekvésformák, amelyeket az ízlésítéletek motiválnak, vezérelnek, már önmagukban a kevésbé jelentősek közé tartoznak.

Az emberi cselekvésekre az jellemző, hogy a cselekvés által megoldandó probléma fontossága, súlya arányban áll a megoldásra fordított energia mennyiségével. Ha egy életbevágóan fontos döntés előtt állok (feltéve természetesen, hogy időm nem korlátozott, mint pl. egy autókarambol pillanatában), úgy elhatározásomat általában hosszas megfontolás, a tények mindenoldalú vizsgálata, az esélyek gondos latolgatása, más emberekkel történő tanácskozás stb. előzi meg. Minél jelentéktelenebb az eldöntendő probléma, annál kevesebb ilyen mozzanat iktatódik a kérdés felmerülése és a válasz, a döntés, az ítélet

[1] A motivációk mibenlétére vonatkozóan részletesebben lásd: *Mc. Clelland—J. B. Atkinson—R. A. Clarc—E. Lowell:* 1953; *P. Th. Joung*: 1964; magyarul: *Sz. L. Rubinstein:* 1964, 2, 872—884.; *Kardos L.:* 1965, 283—306.; *Juhász F.:* 1967.

közé, és automatikusan működő készségeink — mint *Kardos* L. okfejtésében idéztük a készségek kapcsán — a figyelmünkre legkevésbé méltó esetekben vezérlik az akciót.

Ha ezeknek az összefüggéseknek a fényében vizsgáljuk az ízlést, teljesen nyilvánvaló, hogy azok a kérdések, amelyekkel kapcsolatban reá hagyatkozva döntünk, semmiképpen nem lehetnek számunkra, mint egyének számára különösebben jelentősek, hiszen felmerülésük és megválaszolásuk úgyszólván azonos pillanatban történik, minden tudati erőfeszítés nélkül, automatikusan. A fontos ítéleteket a valóság tényeit tüzetesen feltárva hozzuk, az ízlésítélet esetében azonban mintegy elfordulunk a valóságtól, és a bennünk élő eszményeket vesszük csak tekintetbe, ezek alapján ítélkezünk. Igaz, hogy eszményeink is végső soron a valóságból szerzett tapasztalatokat tükrözik, de elvontan és — mint említettük — a képzelet által átalakítottan: az eszmények ilyenformán semmiképpen nem nyújtanak olyan szilárd alapot egy ítélethez, mint a gondolkodás fényében behatóan ellenőrzött tapasztalati tények. Ezért van, hogy az ízlésítélet könnyen be is csaphat bennünket: pl. igazi málnaszörpként élvezzük a kátrányból készített hamisítványt, holott ha vegyelemzéssel ellenőriznénk, tüstént kiderülne a csalás; drága pénzen vásárolt giccsképeket aggatunk szobáink falaira, holott ha esztétikai elemzéssel ellenőriznénk ízlésünket, kiderülne, hogy az otromba.

Hogy az ízlés szférájában mégis megelégszünk e közvetett, „megfontolatlan" eljárással, ennek egyik oka — amint *Kolin* P. (1973) hangsúlyozza — az, hogy az ízlés mai érvényességi körébe tartozó kérdésekben az ember alapvető érdekei, az ön- és fajfenntartás szemszögéből vizsgálva minden választás egyformán jó, mert a társadalom itt immáron intézményesen biztosítja az alapvető normákat. Régebben az étel vagy a szexuális partner kiválasztása, a viselkedési forma követése nem ízléskérdés, hanem tudatos megfontolást igénylő aktus volt: a primitív embernek tanácsos volt tüzetesebben meggyőződnie arról, nem mérgező-e a talált gyökér, gyümölcs, állathús; a társadalmi fejlődés alacsonyabb fokain a házasélet megkezdésének gyakori előfeltétele a nő teherbeesése, mint bizonyíték, hogy utódok nemzésére alkalmas; a kézfogás eredetileg annak volt bizonyítéka, hogy a velünk szemben álló ember nem rejt gyilkot a jobbjában stb. A társadalmi fejlődés során azonban fokozatosan olyan viszonyok alakultak ki, hogy a boltban, vendéglőben kapott táplálék garantáltan nem öl meg; a női testalkat hátrányos vonásain segít az orvostudomány és a mesterséges csecsemőtápszer, de a szexuális partnert ma már különben sem akarjuk mindig anyává tenni, a szaporaság nem döntő élettényező; a rendőrségi ellenőrzés szükségtelenné teszi, hogy megszakítás nélkül fürkésszük embertársaink gyilkos szándékait. Ezért bízhatjuk e szférákban alkotott ítéleteinket a „megfontolatlan" ízlésmechanizmusra, hiszen ennek téves ítélete legfeljebb kisebb kellemetlenségekre vezethet, pontosabban: ezért alakulhatott ki e szférákban ilyen ítélőmechanizmus.

Némiképp eltérő a helyzet az esztétikai ízlés esetében, hiszen itt a társadalom nem avatkozik be a fentiekhez hasonlóan hatékony szabályozással, nem garantálja pl. rendőrileg az alapvető esztétikai normákat; de hiszen az esztétikumról köztudott, hogy ez eleve független minden közvetlen gyakorlati érdektől, tehát az ön- és fajfenntartás szempontjaitól is.

Az érintett szféráknak ezek a jellegzetességei teszik lehetővé azt is, hogy az ilyen „megfontolatlanul" alkotott ízlésítéletek könnyen, vagy viszonylag könnyen felülvizsgálhatók és módosíthatók legyenek. Ha evés közben jövök

rá, hogy az étel mégsem ízlik, másikat készíthetek, rendelhetek, különösebb kár nem ér; a szexuális vonzalom tekintetében történő tévedések sem okvetlenül tragikusak, hiszen a partnert ma már nem kell mindenképpen feleségül venni, s ha a tévedés a házasságban derül ki, el is lehet válni; esztétikai félrefogásaink nem vezetnek több kárhoz, mint amennyi a mű kereskedelmi ára és a befogadására szánt idő értéke stb. Az ízlés mechanizmusa tehát azért olyan amilyen, mert az adott kérdésekben, mint ma már kevésbé fontosakban, nincsen okvetlenül szükségünk differenciáltabb, alaposabb ítélő mechanizmusra, az ízlés kérdései az egyén gyakorlatában másod-harmadrangúak.

Az, hogy az ízlés szférájába tartozó kérdések az ember alapvető érdekeinek szemszögéből ma már csökkent jelentőségűek, természetesen az emberi lényeg pozitív oldalának, az emberi szabadságnak kiteljesedését jelzi, az ízlés differenciáltsága pedig az emberi érzékek fejlettségét, ahogyan Marx írja: „Az öt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája. Az *érzéknek*, amely a nyers gyakorlati szükséglet foglya, csak *korlátolt* értelme is van. A kiéhezett ember számára nem egzisztál az étel emberi formája, hanem csak ételként való elvont létezése; éppúgy eléje kerülhetne legnyersebb formájában, s nem lehet megmondani, miben különbözik ez a táplálkozási tevékenység az állati táplálkozási tevékenységtől" (K. *Marx*—F. *Engels:* 1966, 37.).

6. Egyéni ízlés és társadalmi érdek

Általában véve még kevésbé fontosak az egyes ember ízlésítéletei a társadalmi érdekek szemszögéből: hogy X vagy Y esetleg olyan ízléssel rendelkezik, hogy mustárt tesz a baracklekváros kenyérre, torztestű szexuális partnerekhez vonzódik avagy giccsimádó, anakronisztikus etikettformákat eszményít stb., ez mint egyes jelenség, semmiképpen nem méltó a társadalom figyelmére — bizonyos határokon belül. S minthogy általában — *Mesterházi* megállapítását idézve — „Az elfajult ízlés kártékonysága sem jelentkezik az okság egyszerű szabályai szerint közvetlenül" (1963, 24.), így maradéktalanul egyetérthetünk *Pándi*val, amikor azt hangsúlyozza, hogy ha minden ízlésmegnyilvánulásba egyformán be akarnánk avatkozni a társadalmi érdekek nevében, ez „fontoskodáshoz, kellemetlenkedéshez, az emberek fölösleges zaklatásához vezetne" (1971, 109.).

Vannak azonban olyan ízlésmegnyilvánulások is, amelyek bármennyire is az egyes egyén személyéhez kötöttek, mégis érinthetik a társadalmi érdekeket. Amint ugyancsak *Pándi* írja, „az *egyéni ízlés* mindenkinek a *magánügye*, akkor is, ha verset olvas, képet néz, szórakozást keres és talál az állampolgár. Természetesen a magánügy szabadsága addig terjed, amíg az ízlés megnyilvánulása magánjellegű: aki képzőművészeti ízlését cikkben fogalmazza meg, az már közérdekű, illetve közjellegű cselekedetet hajt végre, többé tehát nem pusztán magánügyről van szó; s lehetne folytatni a példálózást" (uo.). Talán folytassuk is, megállapítva, hogy a műalkotás közrebocsátása is természetesen ilyen közjellegű cselekedet, s a társadalmi beavatkozástól ezt sem óvja meg, ha a művész a tudatosság kikapcsolásával, pusztán ízlésére hagyatkozva hozta létre; nincsen ez másképp továbbá az ízlés egyéb, nem esztétikai szféráiban sem, hiszen példának okáért az emberevést preferáló vagy a nemi erőszakot, kiskorúakkal történő szeretkezést kívánó ízlés gyakorlati megvalósítását is megfelelő társadalmi intézkedések korlátozzák.

7. *A közízlés és a társadalmi érdek*

Az egyéni ízlés sajátosságai továbbá nem állnak magukban, nem tükröznek merőben egyedi meghatározottságokat, hanem számos ponton találkoznak is a többi ember ízlésével. Nagyon természetes és szükségszerű is ez, hiszen — amint következő fejezetünkben tárgyalni fogjuk — az egyéni ízlés kialakulását igen nagy mértékben az anyagi életkörülmény, osztályhelyzet, a nevelés-nevelődés határozza meg, ez pedig azonos nemzet, osztály, réteg esetében számos azonosságot vagy hasonlóságot mutat.

A különböző egyéni ízlések találkozási pontjai vezetnek bennünket a közízlés fogalmához, melynek tartalma azonban ismét meglehetősen vitatott; *Zoltai* D. joggal írja, hogy közízlés-fogalmunk ma még meglehetősen elmosódott, publicisztikus, tudományosan tisztázatlan (1970, 318—319.). Másfelől viszont aligha van igaza *Niklai* Á.-nak is, amikor így ír: „Az úgynevezett közízlés csakúgy hipotézis, mint ahogy a közvélemény is az: e kategóriák csak egészen általános jellegű állásfoglalásokban, és főképp a tagadás, elutasítás viszonylatában használhatók, semmint az igenlés, tehát igények tekintetében" (1967, 48.). *Szabó* Gy. írása (1966, 45.) nagyon világosan bemutatja, hogy a közízlés igényei — bár közvetett úton — mennyire befolyásolják a társadalmat.

Lássuk azonban, voltaképpen mi is ez a közízlés. A fogalom értelmezésének három fő típusa van. Az egyiket *Mesterházi* L. felfogása példázza: szerinte a közízlést az uralkodó osztály ízlése szabja meg, s ez utóbbin belül főként az uralkodó osztály legműveltebb rétegének, értelmiségének eszményei és alkotó munkája (1963, 29.). Mi ezt inkább az *uralkodó ízlés* kifejezéssel jelölnénk.

Szántó M. meghatározása mutat a másik típusra: „A közízlés nem egyszerűen tömegízlés és nem is egyszerűen átlagízlés, hanem azt mutatja meg, hogy a társadalom különféle rétegei mennyire fogadják el, vallják vagy vetik el az uralkodó, az adott terület legműveltebb szakemberei által vallott ízlésmintákat" (1967, 5.). Mi a legműveltebb szakemberek ízlését követő ízlést sem neveznénk közízlésnek, hanem *adekvát ízlésnek, legértékesebb, legfejlettebb ízlésnek.*

Számunkra a harmadik típusú fogalomértelmezés tűnik legkézenfekvőbbnek, *Szabolcsi*é: szerinte a közízlés „több egyén ízlésének átlaga — s ezért szólhatunk csoport, réteg, osztály, nemzet ízléséről —, pontosabban e csoportok ízlésének átlagirányáról. Az is világos, hogy minél nagyobb csoportról van szó, az ízlésirányt annál kevésbé pontosan lehet meghatározni, egy nemzet, egy társadalom közízléséről csak mint ellentétek rendszeréről, erősen rétegezett struktúráról szólhatunk. A közízlés tehát már nem elsősorban lélektani, hanem szociológiai fogalom, szociológiai eszközökkel vizsgálható" (1971, 99.).

A közízlés kérdései — *Pándi* hangsúlyozza ezt — természetesen közügyek. S nemcsak az ideológiai kérdéseket közvetlenül érintő művészeti közízlés esetében, hanem az etikett, sőt a táplálkozás esetében is: ha pl. a közízlés a túlságosan hízlaló étrendet teszi általánossá (mint pl. ma nálunk), ez társadalmi intézkedéseket tesz szükségessé.

A közízlés azonban az egyes egyének ízléséből tevődik össze, változtatni tehát csak úgy lehet rajta, ha beavatkozunk az egyéni ízlésbe — erről pedig éppen az előbb állapítottuk meg, hogy csak a legszükségesebb esetekben megengedhető.

Az ellentmondás látszólagos. Beavatkozni nemcsak úgy lehet, hogy előírjuk, hány kalóriát fogyaszthat naponta egy állampolgár, és titkosrendőrökkel

razziáztatunk a konyhákban. Beavatkozás az is, ha a tömegkommunikációs eszközöket vetjük latba a káros ízlésjelenségek ellen, népművelő, egészségügyi felvilágosító munkával igyekszünk javítani a közízlésen. Így az egyén szabadságát mi sem csorbítja: meggyőző tájékoztatást kap arról, mi a helyes magatartás az adott esetben, de senki nem kötelezi, hogy hallgasson az okos szóra.

Ismét más kérdés viszont, hogy — mint többször rámutattunk — az ízlésre az okos szó, az intellektuális meggyőzés közvetlenül nem hat, csupán közvetve, az egyén érzelmi beállítottságának megváltoztatásán keresztül. A kívánt változások így sokkal lassúbb folyamat eredményeként érhetők el, mint egyebütt: a közízlés átformálása kampánnyal meg nem oldható, kitartást, türelmes aprómunkát igénylő feladat (vö. *Hermann* I.: 1971, 288—302.).

Újabb megállapításaink fényében pedig meghatározásunk ezúttal így módosítható: *az ízlés az ember készsége, amely intuitív műveletekkel olyan érzelmi ítéleteket alkot, melyeknek mértékei az egyén eszményei. E mértékek szubjektivitása és az ítéletek intellektuális ellenőrizetlensége miatt az ízlés csak azokon a területeken vezérelheti uralkodó jelleggel ítéletalkotásunkat, amelyek nem érintenek alapvető egyéni vagy társadalmi érdekeket: ítéletei feltétlen érvényűek a kellemesség szférájában, az esztétikum, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében pedig az eszmények minőségétől függően többé-kevésbé fejezik ki a megítélt tárgy objektív értékeit. Amíg a magánélet keretein belül működik, az egyéni ízlés magánügy, ezeken túllépve azonban éppúgy társadalmilag szabályozandó, amiként a közízlés is az.*

AZ ÍZLÉS MEGHATÁROZÓI

Eddigi eredményeink birtokában már vállalkozhatunk arra is, hogy közelebbről szemügyre vegyük a hazai ízlésvita egyik középponti kérdését: milyen tényezők határozzák meg az ízlést a maga kialakulásában és fejlődésében?

A vita kiindulópontja az MSZMP Kulturális Elméleti Munkaközösségének bevezetőnkben említett tanulmányában az a megállapítás volt, mely szerint „Az ízlést — a burzsoá felfogással ellentétben — nem örök, változtathatatlan, hanem történelmileg, társadalmilag meghatározott kategóriának tartjuk, amely elsősorban a világnézettel van összefüggésben. Amikor azonban hangsúlyozzuk alakíthatóságát, azt is figyelembe kell vennünk, hogy az ízlés igen sok tényező összetett hatására s már igen korán kikristályosodik, általában a személyiségnek sokban nem tudatos elemévé alakul, s ezért értelmi belátás révén viszonylag nehezebben formálható, mint az ember teljesen tudatos ismeretvilága. Ezzel is kapcsolatos, hogy a kulturális területen éppen a művészi ízlésben sikerült legkevésbé felszámolni a múlt káros örökségét" (47.).

A hazai ízlés-vita résztvevői közül *Bimbó* M. lát különösen szoros kapcsolatot a világnézet és az ízlés között; mint írja, „Az ízlés fejlődésére (. . .) közvetlenül a tudati szférák — világnézet, etika, esztétika, politikai eszmék stb. — gyakorolnak hatást"; majd még egyszer aláhúzza: „a legáltalánosabb és leglényegesebb hatást az ízlésformálódásra a világnézet, illetve ennek megfelelően a filozófia és az axiológia gyakorolja" (1967, 32—33.).[2]

[2] Megjegyzendő, hogy az ízlés világnézeti meghatározottságának gondolata nemcsak a marxista szakirodalmon belüli álláspontokban bukkan fel; ugyanez a véleménye pl. L. L. *Schückingnek* is (1961, 93.), sőt, a tudatosság még csak nem is az esztétikai ízléssel kapcsolatban merül fel, hanem az étkezésivel is, amint ennek az öntudatos ínyenc, *Brillat-Savarin* paradoxona hangot ad: „Az állatok zabálnak, az ember eszik — de csak a szellemi ember tud enni" (1965, 23.).

Erőteljesen az intellektuális mozzanatokat hangsúlyozza *Szabó* Gy. kiinduló meghatározása is, aki szerint az ízlés (ti. az esztétikai ízlés) „az esztétikai ítéletalkotásunkban megnyilvánuló szemlélet, melyet a szépről vallott *elképzelések és fogalmak*, végső soron a személyes szépségeszménnyel kapcsolatos *nézetek* irányítnak", de ezt sok tekintetben módosítja mindjárt ez után következő megjegyzése, mely szerint „E nézetek mindenekelőtt inkább azzal a szélesebb jelentésű *világszemlélettel* állnak kapcsolatban, mely *nemcsak az egyén gondolatait*, hanem erkölcsi érzékét, pszichikumát, szubjektumának minden rétegét egyesíti magában, amikor cselekvéseit irányítja" (1966, 53. Kiemelések tőlem — *Sz. I.*) Ennek megfelelően szerinte az ízlés nem egészében tudatos valami, csak olyan, amiből a tudatos elem nem hiányozhat, s az ízlés nem igazodik mechanikusan a világnézethez, csak „*tartós* ellentmondás nem lehet" közöttük (uo. 56.). A hangsúlyok tehát már itt is jelentősen megváltoztak, s a világnézet fogalma helyére a világszemlélet került; fokozottabban jelentkezik ez a tendencia *Békés* T.-nál, aki így ír: „Az ízlés valóban *világszemlélet*, de a legtágabb értelemben, amelyet világnézeti kategóriák éppúgy befolyásolnak, mint az egyéni és társadalmi *közérzet*" (1967, 43.). A filozófiai-axiológiai meghatározottság mellett tehát itt már egyenrangú szerepben jelenik meg a közérzet érzelmi-hangulati motívuma is, és *Békés* a hangsúlyt már arra helyezi, hogy a „Fejlett politikai öntudat, szocialista eszmeiség mellé nem automatikusan zárkózik fel a kulturális ízlés" (uo.). E gondolatból logikusan következik az is, hogy *Bimbó* M.-nak nincsen igaza, amikor azt hiszi, hogy az ízlés közvetlenül tudati hatásokkal befolyásolható; sőt, kifejezetten „meddő a rossz ízlést önmagában ostorozni — írja *Békés* —, az ember egészétől elválasztani", hiszen az ízlés fejlődését döntően befolyásolja az életmód, a lakáshelyzet, a kulturális viszonyok összessége (uo. 41—42.).

A szerzők többségénél ez a tendencia egyre fokozódik, az ízlés fogalma egyre távolabb kerül a világnézetétől. *Szántó* M. szerint a világnézet csak soklépcsős áttétellel kapcsolódik az ízléshez, melynek mechanizmusára az jellemző, hogy az emberben kialakul egy bizonyos *közérzet*, s közvetlenül ez határozza meg ízlésbeli igényeit (1967, 3.); *Szőllősi* Gy. megállapítja, hogy a legfejlettebb világnézet és ízlés között is igen nagy ellentmondások lehetnek (1967, 47—48.), aminthogy *Poszler* Gy. is azt hangsúlyozza, hogy köztük „fejlődésbeli fázis-eltolódás, sőt sok esetben feszültség és ellentmondás áll fenn" (1967, 37.). *Bényei* J. konkrét és igen sokatmondó példákkal is szolgál arra nézve, hogy ezek az ellentmondások milyen élesek lehetnek: kimutatja, hogy a társadalmi küzdelmek során jellegzetes eset, hogy a győztes osztály a megdöntött osztály ízléséhez igazodik, ahogyan a polgárság ízlésére hatott a feudális ízlés, és a munkásosztály ízlésére hat a kispolgár ízlése (1966, 37—38.).

A szerzők e csoportja tehát elutasítja azt, hogy az ízlést közvetlenül vagy döntő mértékben a világnézet határozza meg, s álláspontjuk abban is megegyezik, hogy a világnézet helyére nem egyetlen meghatározó mozzanatot, hanem többet, sokat, vagy átfogó kategóriákat állítanak. Részletező *Szőllősi* Gy. elemzése, aki a családi környezettől a képzettségig számos ilyen meghatározó mozzanatot említ (1967, 49.), és fontos módszertani megállapítás *Szántó* M.-é: „A marxista megközelítés azt a követelményt jelenti, hogy az ízlés működését a létfeltételek, az életmód egészével együtt vizsgáljuk meg" (1967, 2.).

Kérdés azonban, hogy az életmód *abszolút módon* határozza-e meg az egyén ízlését? *Kertész* Á. hajlik ilyen következtetések felé, mikor azt írja: „kézen-

fekvő, hogy a modern indusztriális életformából fakadó, korszerű szemlélettel rendelkező műalkotások terjesztése korszerűtlen életformában élő közönség között, ahol az adekvát szituáció megteremtésére nincs lehetőség, minden népművelői erőfeszítés ellenére törvényszerűen hatástalan kell maradjon" (1967, 46.). *Bánszki* P. adatai cáfolják ezt: az általa publikált felmérési eredmények szerint a hatvani járásban és Hódmezővásárhelyen — azaz igazán nem modern indusztriális körülmények között élő emberek körében — a közízlés Picassót a festők hierarchiájában a három első között tartja számon (1967, 54—55.). Más felmérések is egyértelműen ilyen eredményekre vezetnek, ahogyan pl. *Durkó* M. adatai szerint olvasóink nagyobb része „értékelését másoktól kölcsönvett, nem szervesült, nem őszinte szemlélet alapján végzi" (1972, 54.), s hogy itt nem a mi társadalmunk pillanatnyi érvényű jelenségével, hanem egy állandó történelmi tendenciával állunk szemben, bizonyítják *Zimányi* V. kutatásai, melyek szerint a XVI—XVII. században „alig múlik el egy-egy heves, rövid lejáratú *éhínség* — amikor emberek tömegei esznek zablisztből és fahéjcsőrleményből kotyvasztott kenyérpótlékot és sokan éhen is halnak — máris egyszerű polgárasszonyok *bársonyban*, csipkében pávászkodnak, sőt, időnként a városi elöljáróságok szigorú intézkedései sem tudnak visszatartani egy-egy kis szolgálólányt attól, hogy mámoros boldogsággal és hallatlan makacssággal ne viseljen egy-egy nehezen, erején felül megszerzett szép pártát, finomabb cipellőt vagy egy-két nem mindennapi ruhadarabot". A történelem tanúsága szerint e korban is „a társadalmi presztízs hajszolása (. . .) *ösztönözte* azt, hogy *a középrétegek mintegy erejükön felül is törekedjenek a szerényebb luxuscikkek megszerzésére*" (1972, 23—57.). Ugyanilyen eredményekhez jutunk, ha a történelemtől az „egyén történelme" felé fordulunk: amint a gyermeklélektan megállapítja, a kisgyerek életében szakadatlan folyamat az utánzás, és ízlésrendszere is az általa szeretett, tisztelt emberek választásaihoz idomul, azoknak az embereknek a választásaihoz, akikhez hasonulni akar (vö. *Mérei* F. V.—*Binét* Á.: 1970, 71.). Mindez világosan jelzi, hogy a presztízstényezők, az uralkodó kultúra ideáljai vagy a divattényezők — amint ezt *Mesterházi* (1963, 29.) és *Niklai* (1967, 42.) hangsúlyozza — az életmódhoz természetesen illő ízlést többé-kevésbé elütő sajátosságokkal is színezhetik.

A leggondosabb, legpontosabb térképet az ízlés forrásvidékéről *Szabolcsi* tanulmánya nyújtja, amely hét csoportra bontva sorolja fel az ízlést meghatározó tényezőket, nem hagyva ki ezek közül — mint oly sokan kihagyják — az egyén fiziológiai adottságait sem (ezeket R. *Peacock* is fontosaknak tartja, vö.: 1972, 11.), aminthogy a fent említett presztízs-uralkodó kultúra-divat szempontja és az eddig érintett összes többi szempont is szerepel meghatározásában (1971, 99—100.). Ha pedig e sokféle tényezőt összességében nézzük, jogosnak mutatkozik *Poszler* Gy. megállapítása, mely szerint az ízlés fejlődésében mindig az egész embert kell tekintetbe vennünk (1967, 37.).

1. Világnézet és ízlés

Bár ez utóbbi nézetcsoport érvei mindjárt első pillantásra meggyőzőbbeknek mutatkoznak, ahhoz, hogy a magunk álláspontját érdemlegesebben kialakíthassuk, tisztáznunk kell az idézett okfejtések kulcsfogalmainak értelmét, mindenekelőtt a világnézetét. Hivatkozásainkból ugyanis tüzetesebb vizsgálat esetén könnyen kiderülhet, hogy a szerzők más és más értelemmel használják ezt a fogalmat, ami nem véletlen, hiszen a kérdés kutatói számára köztudott,

hogy „A közhasználat a világnézet kifejezéssel nem kapcsol össze valamely bár csak megközelítőleg is szabatosan meghatározott fogalmat" (*Fogarasi* B.: 1958, 185.).

A polgári fogalomértelmezések részletesebb szembesítésére itt semmiképpen nem keríthetünk sort,[3] csupán *Mátrai* L. ma is sok tekintetben érdekes meghatározásával tennénk kivételt, aki a világnézet kialakulásának folyamatát elemezve azt írja: „részint ösztönös alkati tényezők, részint tudatos *értékelésünk* dönti el, hogy mit hogyan élünk át, s hogy ebből minő tartalmakat őrzünk meg és mennyire huzamosan. Élményeinknek leginkább értékelt, vagy legmélyebben átélt tartalmai ilyenformán hovatovább értelmes rendszerré alakulnak ki, mely rendszerben hű lenyomatát kapjuk annak, hogy miképpen éljük át és értékeljük e világ dolgait. E magyarázatrendszert szoktuk *világnézetnek* nevezni" (1943, 31.). A világnézet tehát az „élményeink tarka és változó sodrából kiemelkedő magyarázatok és értékek rendje" (33.), és *Mátrai* fontos szempontra hívja fel a figyelmet, amikor hangsúlyozza, hogy ebben „nem csupán külső, tárgyi, hanem belső, alanyi élmények is szerepet nyernek" (32.), továbbá arra is, hogy ennek az értékrendnek magának is „vannak gyorsabban és lassabban változó elemei. Legszilárdabb, leglassabban változó elemei az eszmények, ideálok", az ember ezekhez gyakran „még akkor is ragaszkodik, mikor élményei, sőt világnézete is már egészen más értékeszményt követelnének" (33—34.).

Mátrai okfejtése számos érdekes szempontot nyújthat számunkra, ezek közül most az eszményekről vallott felfogása mutatkozik legfigyelemreméltóbbnak: ha ezek a világnézet legszilárdabb elemei és egyben — mint korább megállapítottuk — az ízlésítéletek mértékei is, akkor itt világnézet és ízlés között szoros kapcsolat van, méghozzá úgy, hogy *Mátrai* legutolsó megállapítása magyarázatot nyújt arra is, miként lehetséges mégis ellentmondás a világnézet egésze és az ízlés között.

Csakhogy ideál és ideál — mondjuk, a paprikás csirke eszményi receptje és a társadalomberendezkedés eszményi receptje — között óriási különbség van; az utóbbi összetevője lehet a kiemelkedően fontos világmagyarázatok és értékek rendszerének, az előbbi azonban aligha. A fontossági kritériumoknak az ízléseszmények közül legfeljebb az esztétikaiak tesznek eleget, a többi nem; közvetlen kapcsolat tehát e két szféra között legfeljebb itt adódnék.

Lássuk azonban *Zoltai* D. (1963) okfejtését, aki a hazai marxista szakirodalomban elsőként szentelt behatóbb elemzést a világnézet fogalmának. *Zoltai* meghatározása szerint a világnézet „a valóságra mint totalitásra vonatkozó általános és lényeges nézetek együttese, komplexuma" (13.), melynek szerkezetében „az intellektuális-megismerési elemeken kívül jelentős szerepet játszanak az érzelmiek és akaratiak is, vagyis a valósághoz való aktív viszonyt tükröző pszichikai folyamatok" (28.), s amelyben „végső soron az osztályhelyzet, a társadalmi osztályharcokban elfoglalt pozíció válik tudatossá" (29.).

Zoltai fogalomértelmezésétől eltér *Szigeti* J. felfogása (1971), aki szerint „*a világnézet mindig tudatos, fogalmi jellegű képződmény.* Tudatos még akkor is, ha ez a tudatosság az öntudatlanság bizonyos elemeivel párosul; tudatos, mert alapvető fogalmaiban tudatos képet (mindegy most, hogy tartalmilag milyen képet, vallásos, laikus vagy tudományos képet) jelent a világról, a természet-

[3] Ezekre vonatkozóan lásd: *Zoltai D.:* 1963; *G. Klaus—M. Buhr:* 1964; a világnézettel szorosan összefüggő eszme fogalmára vonatkozóan pedig: *Köpeczi B.:* 1972.

ről és a társadalomról; mindenekelőtt az utóbbiról", mert „centrumát, magvát, lényegét az emberek egymás közötti viszonyairól kialakított nézetek jelentik" (376.).

Szigeti tehát a világnézetet tudatos és fogalmi képződménynek tekinti, s — *Zoltai*val szemben — az *életérzés* fogalma alá rendelve kizár belőle minden érzelmi mozzanatot (ebből a fogalomértelmezésből indul ki *Szabolcsi* M. is, vö.: 1973, 286—287.). Ilyen módon azonban a világnézet és az ízlés szférája között automatikusan megszűnik minden közvetlen kapcsolat lehetősége, hiszen — mint tárgyaltuk — az ízlésben fogalmi ráhatással, tudatosítással csak közvetve lehet változásokat elérni, közvetlenül nem.

Hogy a fenti fogalomértelmezések közül melyik a helyes, vagy velük szemben milyen értelmezés lenne még pontosabb, ezt e tanulmány keretei között érdemben nem tárgyalhatjuk. Minthogy azonban bennünket itt a világnézet érzelmi vonatkozásai érdekelnek elsősorban, így mindenképpen közelebbről szemügyre kell vennünk az életérzés fogalmát, ha függőben is hagyjuk azt a kérdést, hogy ez a világnézeten belüli vagy azzal csak párhuzamos, különálló képződmény-e.[4]

2. *Közérzet, életérzés és ízlés*

Annál is inkább meg kell tennünk ezt, hiszen szerzőink okfejtéseiben is felbukkan egy hasonló tartalmú kifejezés, a közérzet. Ezt előre véve: a közérzet kétféle lehet, egyrészt az egyén szervi közérzete, az egész szervezetre kiterjedő, nem lokalizálható érzés, fizikai állapotot tükröző diffúz érzelmi állapot (vö. *Rubinstein:* 1964, 2, 762—763.; *Kardos:* 1965, 92.), másrészt társadalmi-világnézeti jellegű, az az általános kedélyállapot, amely azt tükrözi, hogy az egyén általában véve, életének adott, nagyobb szakaszában mennyire helyesli vagy tagadja az őt körülvevő emberi világot, s a maga helyét e világban.

Ami a szervi közérzetet illeti, ez — mint egyszer már említettük — általában csak időlegesen befolyásolhatja ízlésítéleteinket és csak akkor, ha e közérzet negatív jellegű, rossz: a beteg ember undorodva utasíthatja el kedvenc ételeit, nincsen türelme művészeti alkotásokkal foglalatoskodni (vagy megfordítva, ha eddig nem szentelt ezeknek időt, most a rossz közérzet elől vaskos regények olvasásába menekül), szertartásos modorát morózusan nyers magatartásra váltja (vagy megfordítva, az etikettel eddig nem törődő embert a betegség, kiszolgáltatottság halkan udvarias modorra is késztetheti) stb. Azokban az esetekben, amikor az egyén huzamosabb ideig, netán élete nagyobb szakaszában betegségekkel küszködve, rossz közérzetben él, ez a meghatározottság már nem is időleges, hanem átalakítja az illető érzelemvilágát, eszményeinek arculatát, állandó ízlését is. Ez mindenesetre teljes mértékben igazolja *Szabolcsi* (1971) koncepcióját — pontosabban: ez is igazolja —, amikor az ízlést meghatározó tényezők sorába a fiziológiai adottságokat is felvette (*Gyertyán* E. pedig — úgy tűnik — ezeknek az esztétikumban túlzott szerepet is tulajdonít, vö.: 1966, 59—63.); másfelől azonban az is nyilvánvaló, hogy általában a szervi közérzet sem határozza meg uralkodó jelleggel ízlésünket, hiszen ha ez a közérzet jó, kielégítő, akkor ítéleteink minőségét egyébként nemigen befolyásolja, szabad teret enged a többi meghatározó mozzanat érvényesülésének.

[4] A világnézet fogalmával kapcsolatban az ízlésproblémát illetően is figyelemre méltó még: *Sőtér I.* (1967), *Földényi L.* (1967), *Vajda Gy. M.* (1967) és *Martinkó A.* (1970) állásfoglalása az „irányzat, módszer, stílus"-vitában.

A társadalmi közérzet fogalma, számunkra úgy tűnik, teljesen azonos azzal, amit *Szigeti* J. (1971) életérzésnek nevez: „érzelmi viszony a világhoz, a természethez, társadalomhoz, a dolgokhoz, emberekhez, intézményekhez". Csupán azt tennénk hozzá — *Zoltai* világnézet-meghatározása nyomán —, hogy itt nyilván csak a valóság egészéhez mint totalitáshoz fűződő általános és lényeges érzelmekről lehet szó, különben a fogalom (minden érzelmet „parttalanul" magába foglalván) értelmetlen lenne. *Szigeti* okfejtéséből fontos még számunkra, hogy ez az életérzés „az egyén kialakulása során (. . .) a világnézet affektív alapja, ám a világnézet létrejöttével már annak következménye. (. . .) A megszerzett világnézet aztán visszahat az életérzésre, teljesen át is formálhatja azt. Általában az életérzés és a világnézet összhangban van egymással, rendszerint átmeneti korszakokban merül fel olyan kettősség, amely néha tragikus meghasonlottsággá is válhat, amikor az illető életérzéseiben például még a múlthoz tapad, ugyanakkor tudatosan, világnézetileg már igyekszik elsajátítani az újat" (376—377.).

Minthogy korábban megállapítottuk, az ízlés fejlődésére az érzelmi szféra lehet csak közvetlen befolyással, joggal feltételezhetjük, hogy itt az ízlés egyik legfontosabb meghatározó mozzanata áll előttünk. Nézzük meg hát, milyen mértékben hat az így felfogott életérzés az ízlés különböző szféráiban adott eszményeinkre.

Kezdjük talán itt is a világnézeti problematikától legtávolabb eső szférával, a kellemességével. Első megközelítésre úgy tűnhet, hogy az életérzésnek igen kevés köze van itteni választásainkhoz, hiszen a valóság egészéhez fűződő általános és lényeges érzelmeink aligha befolyásolják, hogy a zsíros disznóhúst vagy a száraz halételt, a tömény alkoholt vagy a híg sört, édes vagy savanyú bort helyezzük-e előbbre (mindezt elsősorban fiziológiai tényezők határozzák meg), illetve a szőke vagy fekete nők vonzanak-e szexuálisan stb. Az ilyen általánosságokon belül, a konkrét döntéseket megvizsgálva azonban mindjárt más belátásra juthatunk. Az egyes társadalmi osztályoknak, rétegeknek köztudottan léteznek hagyományos — életmódjuk, létfeltételeik által történelmileg meghatározott — étkezési szokásai, az ideális testalkatról alkotott képzetei és a kellemesség egyéb szféráiban megnyilvánuló normái. S hogy valaki a halételek körén belül a lazacot vagy a rántott pontyot kedveli-e jobban, a tömény szeszek közül a bundapálinkát vagy a francia konyakot helyezi-e előbbre, a szőke nők közül pedig a tenyeres-talpas, karos-faros szépségekhez vagy a törékenyen véznákhoz vonzódik-e, ez — főként az antagonisztikus osztálytársadalmakban — általában eléggé nyilvánvalóan árulkodik arról, hogy az egyént érzelmei, életérzése melyik társadalmi osztály, réteg felé vonzzák. Az a mondás, hogy „Egy desszert sajt nélkül olyan, mint egy szép nő, akinek hiányzik a fél szeme" *(Brillat-Savarin:* 1965, 24.), aligha fejezhette volna ki pl. a XIX. századi magyar paraszti bölcsességet.

Még nyilvánvalóbb ez az etikett szférájában. Ha az egyént életérzése az általa alapvetően helyeselt, elfogadott társadalmi rendszerbe való beilleszkedésre ösztönzi, úgy természetesen vonzódik az adott társadalom uralkodó viselkedési szabályaihoz, ezeket értékeli, fogadja el, ha viszont életérzése negatív, úgy ez viselkedésében is megnyilvánul, elutasítja a hivatalos etikettet, egyéni vagy az alávetett osztályokra jellemző (pl. „parasztos", „prolis") formákat követ. Hogy itt sem a tudatos, logikailag megfontolt mozzanatok, hanem az érzelmiek — tehát nem a világnézet vagy annak egésze, hanem az életérzés — a fő meghatározó, világosan mutatja, hogy a hajdani magyar arisztokrácia, amely

tudatosan nagyon is törekedett a fennálló rend konzerválására, pökhendi indulatokkal telített életérzése folytán a hivatalos etikettet felrúgó szabadosságairól lehetett híres. Hangsúlyozandó viszont, hogy az életérzés itt sem abszolút meghatározó erő: az egyéni karakterjegyek — pl., hogy valaki gátlásos, befelé forduló vagy gátlástalan, rabiátus természetű — az etikett terén nagyon hangsúlyozottan érvényesülhetnek az árnyalatok közötti választásokban.

Az pedig közhelyszerű, hogy esztétikai ízlésítéleteinket hasonló mértékben meghatározza életérzésünk: elegendő lesz itt talán, ha arra utalunk, hogy a ruházat, lakberendezés kiválasztott tárgyai „státusszimbólumok", vagy arra, hogy pozitív vagy negatív életérzésünk döntően befolyásolja, hogy a társadalomkritikus vagy az adott rendet támogató (groteszk, disszonáns, diszharmonikus vagy idillikus, harmonikus) művek felelnek-e meg ízlésünknek.

3. Világszemlélet, világkép és ízlés

Szabó Gy. és *Békés* T. állásfoglalásában találkoztunk a világszemlélet fogalmával, így ennek is némi figyelmet kell szentelnünk. Általánosan használt értelme szerint a világszemlélet a világnézettel teljesen azonos jelentésű szó (vö. „A Magyar Nyelv Értelmező Szótára", 7, 1962, 428.), s ha gondosság okából az összetétel második tagját külön is szemügyre vesszük, akkor sem jutunk más eredményre: a szemlélet „Az a mód, ahogy valaki bizonyos kérdéseket vagy általában a jelenségeket világnézetétől meghatározottan szemléli, értékeli, ill. az ennek alapján kialakított felfogás, nézet; látásmód" (uo., 1962, 6, 184.). *Szabó* Gy. szövege arra mutat, hogy az ő felfogásában itt a világnézetnél szélesebb értelmű fogalomról van szó, de hogy miről, ez számunkra nem világos, és ilyen megkülönböztetést az általunk ismert kútfőknél nem találtunk.

A világnézettel kapcsolatos okfejtésekben találkozhatunk végezetül még egy fogalommal, amelyet nem árt megvizsgálni: a világkép fogalmával. Értelme a romantikus filozófia keretein belül alakult ki (F. E. D. *Schleiermacher:* 1799), s itt, valamint a polgári filozófia további fejlődése során (Dilthey, Scheler, Jaspers, Husserl, Cohen, Rickert) a szubjektívnak tekintett világnézettel szemben a világról alkotott objektív, egzakt, természettudományos ismeretek összességét jelentette. A marxista elmélet tagadja ugyan ezt a merev szembeállítást, de elismeri a megkülönböztetés jogosultságát. *Zoltai* meghatározása szerint a világkép sajátossága az, hogy értelmi jellegű, az az elméleti elképzelés, „amelyet a megismerés során a világról és annak jelenségeiről alkotunk" (1963, 9.); *Szigeti* némiképp ismét eltérő felfogásában pedig a világkép a világnézet és világnézetileg rendezett élettapasztalat egysége (így értelmezi a világkép fogalmát *Szabolcsi* is, vö.: 1973, 287.). Amint *Szigeti* írja, a világnézet kialakulásában döntő szerepet játszanak az élettapasztalatok, s a világnézet voltaképpen nem más, mint ezeknek — adekvát vagy inadekvát — fogalmi kifejeződése; másfelől viszont a világnézet is meghatározza, hogy az egyén milyen élettapasztalatokat keres és ezeket hogyan dolgozza fel, értékeli (1971, 379.).

Minthogy — akár így, akár úgy vesszük — a világkép sajátossága az, hogy ismereti-tapasztalati jellegű, ezért közvetlenül ez sem határozhatja meg ízlésünket, a fogalmat mégis érdemes megjegyeznünk, mert az alábbiakban, az ízlést meghatározó tényezők modelljének felvázolásakor szerepet játszik majd.

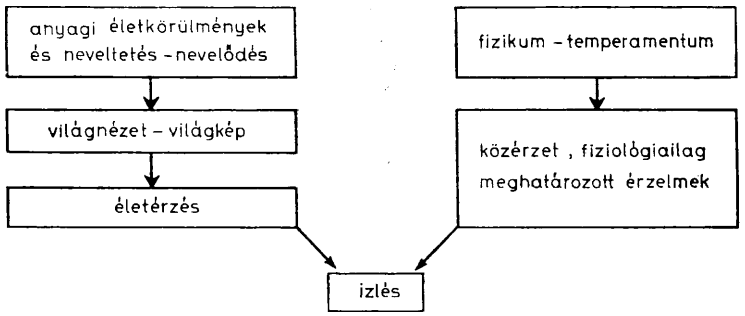
4. Az ízlést meghatározó tényezők modellje

Vizsgálódásaink eredményeit összegezve abból indulhatunk ki, hogy olyan tényezőt, amely közvetlenül határozza meg az ízlést, kettőt találtunk: az egyik a világnézeti érzelemként vagy a világnézet érzelmi vetületeként értelmezhető *életérzés* (ez a lényegesebb, az ízlés konkrétabb és főbb vonásainak meghatározója), a másik az *egyén fizikuma-temperamentuma* által meghatározott érzelmek összessége (amely az ízlés tágabb kereteit vagy árnyalatait szabja meg).

Az életérzést, mint *Szigeti* írja, ha már kialakult, a világnézet határozza meg. *Zoltai* felfogásából is ez következik; minthogy azonban a világnézet maga is az élettapasztalatokkal dialektikus egységben, mint (a *Szigeti* meghatározása szerinti) világkép nyer dinamikát, így kézenfekvő, ha azt mondjuk: az életérzés fejlődése, változása a *világkép* módosulásait követi.

Ami a világképet illeti, ennek meghatározottsága kézenfekvő: kialakulásában és fejlődésében nyilván két fő tényező befolyásolja, egyrészt az *egyén anyagi életkörülményei*, másrészt pedig a fogalom legszélesebb értelmében felfogott *nevelése-nevelődése*. Mindkettőben természetesen lényegi mozzanat az egyén osztályhelyzete, ugyanakkor viszont nagyon helytelen volna azt képzelni, hogy az anyagi életkörülmények ebben az esetben pusztán azt jelentik, hogy az egyén ennek vagy annak az osztálynak, rétegnek a tagja, s így szegény vagy gazdag. Az anyagi életkörülmények fogalma itt a legtágabban értendő, tehát szerepet játszik bennük pl. az is, hogy a társadalom, amelyben az egyén él, a technikai fejlődés mely fokán áll: P. *Francastel* (egyébként igen problematikus) könyve meggyőzően mutatja ki, hogy a technikai fejlődés és az esztétikai ízlés között kapcsolatok vannak (1972, 204—221.), s mi ehhez csak azt tennénk hozzá, hogy e kapcsolat bizonyára itt sem közvetlen, hanem az életérzésen belül a korhangulat (vö. *Szerdahelyi* I.: 1972, 251—252.) érzelmei közvetítik.

Mindezeknek megfelelően az ízlést meghatározó tényezők modellje az alábbi képet mutatja:



3. ábra

E hipotetikus modell sémájának felállításával természetesen a kezdetek kezdetéig jutottunk el csupán, hiszen mindezt a történeti és az egyéni fejlődés mozgásában, bonyolult összefüggéseiben kellene vizsgálnunk, azon az útvonalon haladva, melyet a pszichikus funkciók vizsgálatában L. Sz. *Vigotszkij* (1971) jelölt ki. Ez azonban már messze meghaladná e tanulmány objektív lehetőségeit.

Illesszük viszont be új eredményeinket meghatározásunk szövegébe, amely végső formájában tehát így hangzik: *az ízlés az ember készsége, amely intuitív műveletekkel olyan érzelmi ítéleteket alkot, melyeknek mértékei az egyén eszményei. Ezeket az eszményeket legtávolabbról az egyén anyagi életkörülményei és neveltetése-nevelődése, valamint fizikuma-temperamentuma, legközvetlenebbül pedig életérzése és közérzete, fiziológiailag meghatározott érzelmei alakítják, fejlesztik. Az egyéni eszmények mint mértékek szubjektivitása és az ítéletek intellektuális ellenőrizetlensége miatt az ízlés csak azokon a területeken vezérelheti uralkodó jelleggel ítéletalkotásunkat, amelyek nem érintenek alapvető egyéni vagy társadalmi érdekeket: ítéletei feltétlen érvényűek a kellemesség szférájában, az esztétikum, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében pedig az eszmények minőségétől függően többé-kevésbé fejezik ki a megítélt tárgy objektív értékeit. Amíg a magánélet keretein belül működik, az egyéni ízlés magánügy, ezeken túllépve azonban éppúgy társadalmilag szabályozandó, amiként a közízlés is az.*

AZ ESZTÉTIKAI ÍZLÉS

1. Esztétikai tárgy és esztétikai ítélet

Ha ezek után az érdeklődésünk középpontjában álló esztétikai ízlés kérdéseit külön is szemügyre vesszük, bevezetőben röviden felvázolnánk a marxista esztétikának azokat az eredményeit, amelyek az adott problémakörben a legfontosabb tájékozódási pontok szerepét betölthetik.

Az elmúlt másfél évtizedben lezajlott viták eredményeként kimondható (vagy legalábbis e sorok szerzője szerint nyilvánvaló), hogy a marxizmus alapelveinek az az álláspont felel meg, mely szerint azok a kritériumok, amelyek egy-egy jelenséget esztétikai minőségűvé, esztétikai tárggyá tesznek, függetlenek az egyes ember tudatától, s ebben az értelemben objektívak; objektivitásuk azonban társadalmi, amennyiben az esztétikum nem más, mint látható-hallható érzéki formában megjelenő társadalmi-emberi lényeg. Ez egyben magyarázattal szolgál arra a kulcskérdésre is, miként lehetséges, hogy a társadalmi fejlődés *különböző* fokain *ugyanaz* a jelenség miként tartalmazhat *különböző* esztétikai minőségeket.[5]

Másfelől viszont a marxista szakirodalom egyáltalán nem tagadja, hogy az az élmény, amelyben az esztétikai tárgy tükröződik, szubjektív: hogy az élmény tárgyának objektív esztétikai minőségeit felismeri vagy félreismeri-e (és milyen mértékben teszi ezt) a befogadó, ez az ő személyes képességeinek, sőt nem kis mértékben pillanatnyi lelkiállapotának is függvénye.

Ismét másfelől viszont a marxista elmélet azt is hangsúlyozza, hogy amiként az emberi gondolkodás a nem esztétikai élmények esetében is képes arra, hogy a közvetlenül adott jelenségek mögött meghúzódó lényegi vonásokat feltárja, ugyanúgy képes az ember arra is, hogy esztétikai élményeit intellektuális munkával feldolgozza. Az esztétikum objektív törvényszerűségei a logikus gondolkodás számára éppúgy megismerhetők, mint a valóság bármely más törvényszerűsége, s ezek segítségével a szubjektív élmény ellenőrizhető és szükség esetén korrigálható.

[5] A vonatkozó viták ismertetését és a téma irodalmát lásd: *Szerdahelyi I.—Zoltai D.*: 1972, 182—188.

2. Esztétikai ítélet és esztétikai ízlésítélet

Kézenfekvő hát, hogy a marxista esztétika alapelveinek logikája oda vezet: ha az esztétikumnak léteznek objektív törvényszerűségei s ezek a tudományos gondolkodás ítéleteiben feltárhatók a maguk objektív mivoltában, akkor az ilyesféle ítéletek különböznek a szubjektivitással átszőtt esztétikai ízlésítéletektől. E szembeállítás szükségességét egyébként már *Dürer* (1893, 255.) hangsúlyozta, s hasonló véleményen volt később *Hegel* (1952, 34—35.) is. (Figyelemre méltó továbbá e vonatkozásban *Hermann* I. megállapítása — 1968, 96—97. —, mely szerint a kanti esztétikai szubjektivizmus forrása is az, hogy Kant az esztétikum problémáját az ízlés felől közelítette meg, „számára tulajdonképpen *nem az esztétika a kérdés, hanem az ízlés*".)

E különbségek egyébként is meglehetősen kézenfekvőek. Igaz ugyanis, hogy esztétikai ítélet az is, ha az utcán egy nőről futólagos pillantás alapján megállapítom, hogy „ jé, de szép", s a következő percekben már meg is feledkezem az egészről, és az is esztétikai ítélet, ha több esztendei munkával vaskos kötetet kitöltő esztétikai elemzést írok egy művészi alkotásról — ez a két esztétikai ítélet azonban nyilvánvalóan sok tekintetben különbözik is egymástól. Az előbbi esetben villanásnyi idő alatt egybevetettük a látványt a bennünk kialakult szépségeszménnyel, s máris kész volt ítéletünk: ez a puszta ízlésítélet típusa. Az esztétikai monográfia megalkotásakor is ezer és egy szállal kötődik az ítélet az esztétikai ideálokhoz, ízlésünkhöz, az elemző személyéhez (vö. *Szabolcsi* M.: 1973, 178—179.) ám — jó esetben — ugyanakkor messze túlmegy ezen (s ez az, amit *Gyertyán* E. nem vesz kellően figyelembe, vö.: 1966, 78—79.). Kialakítása elmélyült gondolati munka eredménye, melynek során az idegen tudományos eredmények és az objektív logika fényében újra és újra ellenőrizzük ideáljaink helyességét, legapróbb mozzanataira bontva elemezzük intuitív ítéleteink jogosultságát; a tudományos elemzés nem áll meg a közvetlen élmény globális impressziójánál, hanem „felboncolja" a műalkotást, összetevőit (síkjait, „rétegeit") tucatnyi, eltérő szemszögből újra és újra analizálja, majd a köztük kimutatható viszonyokat felkutatva ismét helyreállítja a mű egységét, s felkutatja a műstruktúra összefüggéseit más, a „művön kívüli" struktúrákkal, feltárja az alkotás—alkotó, egyes mű—más művek (hasonló vagy ellentétes irányzatok, a kor művészetének egésze stb.), s végül — ami a legfontosabb — a mű és a valóság viszonyát (vö. *Szabolcsi* M.: 1973, 176—194.). S ha csak nem rendelkeztünk már eleve „abszolút" ízléssel — ami igencsak ritka —, azok az új igazságok, amelyek e munka közben feltárulnak előttünk, megváltoztatják nemcsak fogalmainkat, hanem esztétikai érzelmeinket, s ezeken keresztül eszményeinket is, tovább finomítják esztétikai ízlésünket. Az ilyen típusú ítélet tehát már nem merő ízlésítélet, hanem tudományos ítélet, itt nem az ideálokkal való intuitív egybevetésé a döntő szerep, hanem a tudományos gondolkodásé — ha másfelől nagyon igaza is van *Sík* S.-nak, amikor azt írja, hogy „ez a tudatos ítélet, még legmagasabbrendű, tudományosan esztétikai formájában is, csak akkor jogosult, ha a naív ítélet alapját szolgáltató, a maga körében minden tudatos fogalmi szándékot kizáró, spontán esztétikai átélés előzte meg" (1946, 364—365.).

Az esztétikai ítéleteknek e két szélső típusa között természetesen az átmenetek számtalan kombinációja létezik, s a logikus gondolkodáson alapuló ítélkezés nem a tudós vagy kritikus privilégiuma, hanem — megfelelő különbségekkel — a műértő, esztétikailag tájékozott „civil" sajátja is lehet, aki élménye

felett elgondolkodik vagy elbeszélget barátaival stb. Az is megjegyzendő végezetül, hogy egy kifinomult, jó ízlés spontán ítélete minden „megalapozatlansága" ellenére is sokkal helyesebben tárhatja fel az esztétikai jelenségek objektív sajátosságait, mint egy rossz esztétikai koncepcióra alapozott tudományos ítélet.

3. Esztétikai élmény és ízlésítélet

Lépjünk azonban tovább, s keressük meg mindenekelőtt az ízlés helyét a befogadási folyamatban; mikor lép működésbe, és milyen szerepet játszik benne?

Az ízlésvita szerzői közül *Szabolcsi* M. érinti ezt a problémát, s arra a következtetésre jut, hogy az ízlés „a lukácsi terminológiával élve: a műalkotás ‚után'-jához tartozik", azaz az élmény befogadása után lép működésbe (1971, 99.). A következtetés igen logikus, hiszen ha az ízlés funkciója az, hogy ítéletet alkosson a műről, világos, hogy ez az ítélet — mint végső ítélet — nem alakulhat ki csak a teljes mű befogadása után.

Ettől sok tekintetben különböző eredményre jutunk azonban akkor, ha az esztétikai élmény összetevőit közelebbről vizsgáljuk meg, s kiindulópontként tanácsos itt a nem művészeti esztétikum jelenségeivel kezdeni a sort. Ha naplementekor látok egy tavat s rajta hattyúkat, ez az élmény igen sokféle módon tud hatni rám: ha vadász vagyok, a hattyúk az áhított zsákmányt jelentik számomra, a vízen vakító alkonyati fények pedig a célzást zavaró momentumot; ha egy kormányozhatatlan száguldó gépkocsi vezetője vagyok, a hattyúkat észre sem veszem, csak a tó hullámai tudatosulnak bennem, mint a közvetlen életveszély fő tényezői stb. Esztétikaivá ez az élmény csak akkor válik, ha a látvány szépségét, azaz esztétikai minőségét érzékeltem (illetve ezt *is* érzékeltem), az esztétikai élménynek tehát előfeltétele, hogy megállapítsam e látvány esztétikai minőségét (különben objektíve bármennyire esztétikai jelenség is ez a tó, az én szubjektív élményem nem lesz esztétikai). Ez a megállapítás viszont nem más, mint az esztétikai ízlésítélet, az ízlés tehát itt nemhogy az esztétikai élmény befejezése után lépne működésbe, hanem ez az élmény éppenséggel akkor kezdődik, mint esztétikai élmény, amikor az ízlés meghozta a maga ítéletét.

Ugyanez a befogadási folyamat egyik síkja akkor is, ha egy festményen vagy regényben, versben találkozom a rőt alkonyati tavon úszkáló hattyúk képével: a korábbiakban leírt mechanizmusnak megfelelően az észlelt képet egybevetjük szépségeszményünkkel, s az egybevetés nyomán megállapítjuk róla, hogy idillien szép — a kép ekkor válik bennünk is esztétikai minőségűvé (hiszen ítéletünk az is lehetne, hogy az észlelt jelenség esztétikailag közömbös). Tekintettel azonban arra, hogy ez a kép nem egyszerű természeti látvány, hanem műalkotás, így a szépségeszmény után egy másik eszménnyel, a bennem élő művészeti ideálképpel is egybevetem az immáron egy esztétikai ízlésítélet érzelmeivel bővült élményt, s ez az egybevetés egy másik ítélethez, a művészeti ízlésítélethez vezet. E második ítélet merőben más értékkritériumokhoz igazodik, amit példánk is mutathat: míg az első ítélet önmagában igen pozitív volt, hiszen az idilli szépség a legpozitívabb nem művészeti esztétikai minőségek egyike, a második lehet abszolút negatív is, amennyiben megállapítjuk, hogy az alkonyfényes tavon úszkáló hattyúk idillien szép képe egy műalkotásban fertelmes giccs.

E kétféle ítélet ugyan a mi tudatunk számára „egy pillanatban" születik meg, valójában azonban az előbbi mindig megelőzi az utóbbit, előfeltétele annak, hiszen amíg meg nem állapítottuk a műben ábrázolt dolgok nem művészeti esztétikai minőségeit (hogy ti. a mű szép vagy rút, tragikus vagy komikus stb. minőségű jelenségeket ábrázol-e, illetve az ilyen minőségekből milyen összetett struktúrákat épít fel), addig a művészeti minőségét rögzítő ízlésítéletünk meghozatalához sincsen kiindulási alapunk (hogy ti. a mű adott részlete vagy egésze remek-e, realista-e vagy giccses-e stb.).

Az olyan műalkotások esetében pedig, amelyeknek befogadása időben hosszabb folyamat — mint pl. a regényeké, filmeké, színdaraboké, zeneműveké —, ez a mechanizmus még bonyolultabbá válik. A végső művészeti ítéletet ugyanis számtalan részítélet előzi meg: az ember a befogadási folyamat alatt nem kapcsolja ki, nem „függeszti fel" ítélőképességét, nem adja át magát hipnotikusan a műnek, hogy csak a felocsudás „Után" alkothasson magának véleményt élményéről, hanem mindvégig egyszerre fogad be és ítél, s végső ítélete sem más, mint e részítéletek szintézise. *Lukács* (1965) csak „Előtt"-ről és „Után"-ról beszél, holott — hadd gyártsunk ezek mellé egy hasonló szakszót, pillanatnyi érvénnyel — az „Alatt" legalább ilyen fontos mozzanat (amint erről ma is igen tanulságos képet nyújt *Mátrai* L.: 1940).

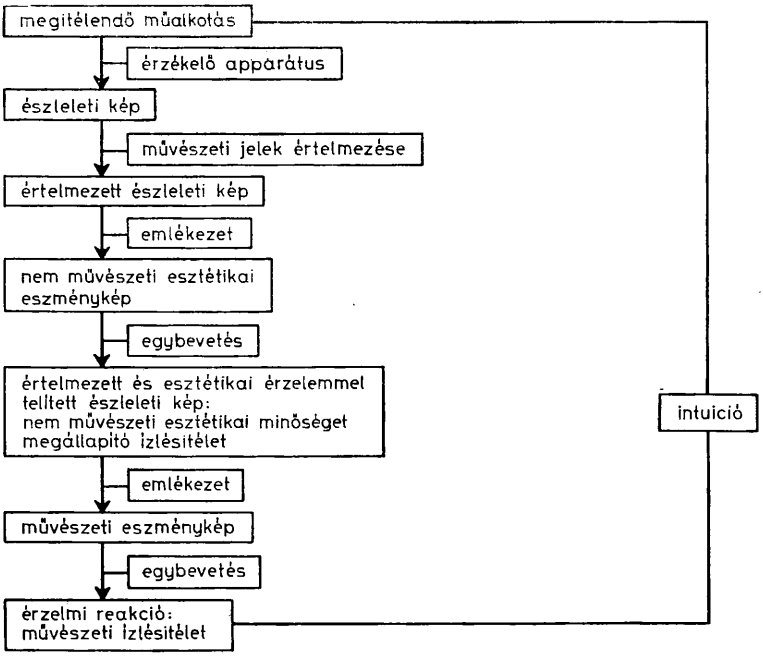
Számunkra pedig különösen az, mert eme „Alatt" szakaszában — úgy tűnik — éppenséggel az ízlésítéletek játszanak döntő szerepet. Az olyan intellektualista elképzelésekkel szemben ugyanis, melyek szerint az esztétikai élmény mindig magába foglalja a gondolati elemzés valamiféle mozzanatát is (vö. *Mészáros* I.: 1966, 19.), számunkra nyilvánvalónak látszik, hogy ebben a szakaszban egy valamelyest is számottevő gondolkodási munka csak a befogadói tevékenység felfüggesztése esetén lehetséges. Nem abban az értelemben, mintha a befogadásból magából akarnánk kizárni az intellektualitás mozzanatát: a befogadás mindig szükségszerűen értelmi erőfeszítést igényel. Ez azonban a befogadás tartama alatt a mű megértésére és nem megítélésére irányul: nem lehet pl. egyszerre olvasni is a regényt, meg eltöprengeni is felette; az utóbbihoz meg kell szakítanunk az olvasást. Számos művészeti ágban pedig a felfüggesztésre egyáltalán nincsen mód, a film, a tévéjáték, a színjáték vagy a többi előadó-művészeti produkció megállíthatatlanul halad előre, s a befogadás felfüggesztése az élmény óhatatlan megcsonkításával jár együtt. Az élmény intellektuális megítélése tehát valóban jellegzetesen az „Után"-ba tartozik.

Nem így az ízlés működése: ez a maga nem tudatos, automatikus „oszcillációival" nyugodtan belesimulhat az „Alatt"-ba, érzelmi háttérként végigkísérheti az élmény lefolyását. Sőt, éppen mert nem tudatos aktus, ha akárnánk, sem tudnánk felfüggeszteni működését, a mű tetsző vagy nem tetsző részletei önkéntelenül és feltétlenül megfelelő érzelmekre hangolnak, azaz ízlésítéletekre késztetnek.

Mindezek alapján tehát megállapíthatjuk, hogy a művészeti befogadás egész folyamatát végigkíséri az ízlés működése; szükségszerűen kíséri végig, hiszen aktusai nélkül — a fent kifejtettek értelmében — az élmény nem is válhatna esztétikai élménnyé, de ízlésünk működését egyébként sem tudjuk felfüggeszteni, ez automatikus, továbbá nem is egy dimenzióban kíséri végig, hanem kettőben, a nem művészeti esztétikai eszményekkel és a művészeti eszményekkel való szakadatlan egybevetésekkel.

A művészeti ízlésítélet megalkotásának mechanizmusa ilyen módon a legegyszerűbb esetekben is jelentősen különbözik az egyéb ízlésítéletek mechaniz-

musától, tehát azokban az esetekben is, amikor az élmény „egy pillantással", rövid idő alatt lezajlik, s így az ítélet szintén „egy pillanat alatt", részítéletek létrejötte nélkül születik meg:



4. ábra

E modell a nagyobb lélegzetű, részítéletekkel végigkísért művek esetében az egymáshoz dialektikusan kapcsolódó részítéletek és a végső ítélet mozzanataival természetesen sokkalta bonyolultabb képet mutat, olyan bonyolultat, hogy e helyen felvázolását meg sem kíséreljük.

Csak jelzésszerűen említhetjük már meg, hogy az ízlésnek természetesen nemcsak a befogadásban van szerepe, hanem a művészeti, valamint alkalmazott művészeti alkotásban is. Az autonóm művészeti mű bizonyos szempontból nem egyéb, mint egyfajta esztétikai ítélet: a társadalmi-emberi valóság totalitásáról alkotott ítélet. Az alkotói folyamatot a tudatos, megfontolt, logikusan átgondolt mozzanatok mellett és azokkal szorosan összefonódva át- és átszövik a művész spontán, ízlésbeli döntései által meghatározott akciók — e kérdés tüzetesebb vizsgálata azonban már külön tanulmányt igényelne.

Ugyanakkor, amikor e tanulmány végső megszövegezéséhez nyújtott segítségéért köszönetet mondunk Mátrai László akadémikusnak, végezetül meg kell említenünk azt is, hogy az általunk előadottak messzemenően hipotetikus érvényűek, s mint ilyenek, csak arra szolgálhatnak, hogy egy egzakt, kísérletileg is ellenőrzött pszichológiai-művészetpszichológiai kutatás előfeltevései legyenek, ha egyáltalán erre méltóknak találtatnak. Mint korábban már hangsúlyoztuk: az ízlésről még sokáig kell vitatkoznunk.

IRODALOM

Almási M. 1970: Az ízlés kritikája avagy a kritika ízlése. Kritika, 8. sz.
Anschütz, G. 1958: Psychologie. Grundlagen, Ergebnisse und Probleme der Forschung.
Bánszki P. 1967: A képzőművészeti ízlésről. Társadalmi Szemle, 8—9. sz.
Barna J. 1965: A marxizmus általános értékelméletéről. Valóság, 12. sz.
Barna J. 1969.: A szép és a rút, In: Marxista—leninista esztétika. A Marxizmus—leninizmus Esti Egyetem tankönyve. Szerk. Kis T.
Bartha L.—Szilágyi L. (szerk.) 1970: Pszichológiai alapfogalmak kis enciklopédiája.
Bayard É. é. n.: Le bon goût.
Békés T. 1967.: Ízlés, népművelés, művészet. Alföld, 3. sz.
Bényei J. 1966.: Ízlés, művészet, világnézet. Alföld, 11. sz.
Bimbó M. 1967.: Ízlés és tudatosság. Alföld, 7. sz.
Brillat-Savarin, A. 1965.: La physiologie du goût. (Az 1. kiad. 1826.)
Burton, Th. L. 1971: Identification of Recreational Types Through Cluster Analysis. Society and Leisure. 1. sz.
Della Volpe, G. 1970.: Az ízlés kritikája.
Descartes, R. 1649.: Traité des passions de l'âme.
Dietrich, G.—Walter, H. 1970.: Grundbegriffe der Psychologischen Fachsprache.
Driesch, H. 1938.: Alltagsrätsel des Seelenlebens.
Durkó M. 1972: Szépprózai alkotások megértésének és értékelésének szintje. A Könyv, 6. sz.
Dürer, A. 1893.: Schriftlicher Nachlass.
Fischel, W. 1962.: Struktur und Dynamik der Psyche. Eine Übersicht über die allgemeine Psychologie.
Fogarasi B. 1958.: Tudomány — világnézet — ideológia. Magyar Filozófiai Szemle, 2—4. sz.
Forgács L. 1969.: Valódi vagy eszményi? Népszabadság, okt. 25. 7. old.; vö. még Barna J. válaszát és Forgács viszontválaszát: Népszabadság, 1969. nov. 1. 7. old.
Foss, B. M. 1972.: Új távlatok a pszichológiában.
Földényi L. 1967.: Ismét a realizmusról. Kritika, 10. sz.
Francastel, P. 1972.: Művészet és társadalom.
Freud, S. 1930.: Das Unbehagen in der Kultur.
Garai L. 1963.: Az ember magasabb rendű érzelmi viszonyairól. In: Pszichológiai Tanulmányok. 5. köt.
Gottschaldt, K.—Lersch, Ph. —Sander, F.—Thomae, H. (szerk.) 1966.: Handbuch der Psychologie in 12 Bänden. 1. köt. Allgemeine Psychologie.
Gyertyán E. 1966.: Művészet és szubjektivitás.
Hankiss E. 1970.: Az irodalmi kifejezésformák lélektana.
Hauser, A. 1968.: A művészet és az irodalom társadalomtörténete. 1—2. köt.
Hegel, G. W. F. 1952.: Esztétikai előadások, 1. köt.
Heller Á. 1970.: A szándéktól a következményig.
Heller Á. 1971.: Társadalmi szerep és előítélet.
Hermann I. 1968.: Kant teleológiája.
Hermann I. 1970.: A szocialista kultúra problémái.
Hermann I. 1971.: A giccs.
Hunyady Gy. (szerk.) 1973.: Szociálpszichológia.
Hutcheson, F. 1729.: Az Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue.
Jakobson, P. M. 1960.: Az érzelmek pszichológiája.
Jánosi B. 1899.: Az aesthetika története. 1. köt.
Jánosi B. 1900.: Az aesthetika története. 2. köt.
Joung, P. Th. 1964.: Motivation. The Encyclopaedia of Mental Health. 4. köt.
Juhász F. 1967.: A motiváció szerepe a nevelésben.
Kant, I. 1966.: Az ítélőerő kritikája.
Kardos L. 1965.: Általános pszichológia.
Kertész Á. 1967.: Ízlés és szemlélet. Alföld, 7. sz.
Klaus, G.—Buhr, M. (szerk.) 1964.: Philosophisches Wörterbuch.
Kolin P. 1973.: Az ízlés mechanizmusa. Kézirat.
Kornis Gy. 1917—1919.: A lelki élet. 1—3. köt.
Kölcsey F. 1860.: Ízlés. In: Minden munkái. 3. köt.
Köpeczi B. 1972.: Eszme, történelem, irodalom.
Lanson, G. 1925.: Quelques mots sur l'explication de textes. In: Méthodes de l'histoire littéraire.

Lenin, V. I.: 1966.: Művészetről, irodalomról.
Lévai J. 1973.: Szabad idő — művelődés. Kézirat.
Lukács Gy. 1965.: Az esztétikum sajátossága. 1—2. köt.
Lukács Gy. 1970.: Megjegyzések egy irodalmi vitához. In: Magyar irodalom — magyar kultúra.
Markwardt, B. 1958.: Geschmack. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. 1. köt.
Martinkó A. 1970.: A stílus születése és élete. Kritika, 3. sz.
Marx, K.—Engels, F. 1966.: Művészetről, irodalomról.
Mátrai L. 1940.: Élmény és mű.
Mátrai L. 1943.: Jellemtan (Karakterológia).
Mátrai L. 1962.: Ateizmus és érzelmi élet. Világosság, 1. sz.
Mátrai L. 1963.: A társadalomtudományi alkotómunka új feladatai. Magyar Tudomány, 5. sz.
McClelland D. C.—Atkinson, J. V.—Clarc, R. A.—Lowell, E. 1953.: The Achievement Motive.
Mérei F. V.—Binét Á. 1970.: Gyermeklélektan.
Mesterházi L. 1963.: Az ízlésről. Kritika, 3. sz.
Mészáros I. (szerk.) 1966.: Esztétikai nevelés az óvodában.
Niklai Á. 1967.: A művelődés mechanizmusának egyes problémái. Alföld, 5. sz.
Pándi P. 1971.: Jegyzetek az ízlésről. Magyar Tudomány, 2. sz.
Peacock, R. 1972.: Criticism and Taste.
Péczeli J. 1791.: Az ízlésről. Mindenes Gyűjtemény, 5. negyed.
Piéron, H. 1968.: Vocabulaire de la psychologie.
Platón. 1943.: Összes Művei.
Plótinosz. 1925.: A Szépről és a Jóról.
Poszler Gy. 1967.: A művészeti nevelés néhány alapkérdéséről. Alföld, 5. sz.
Rubinstein, Sz. L. 1962.: Lét és tudat.
Rubinstein, Sz. L. 1964.: Az általános pszichológia alapjai. 1—2. köt.
Schleiermacher, F. E. D. 1799.: Reden über Religion.
Schücking, L. L. 1961.: Soziologie der literarischen Geschmacksbildung.
Semjakin, F. B. 1965.: A gondolkodás és a beszéd.
Sík S. 1946.: Esztétika.
Sőtér I. 1967.: Irányzat és módszer. Kritika, 3. sz.
Straus, E. 1935.: Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie.
Szabó Gy. 1966.: Ízlés és világnézet. Társadalmi Szemle, 6. sz.
Szabolcsi M. 1971.: Szocialista közízlés — szocialista tudat. Magyar Tudomány, 2. sz.
Szabolcsi M. 1973.: Változó világ — szocialista irodalom. Újabb tanulmányok.
Szántó M. 1967.: A művészi közízlés a szociológus szemével. Valóság, 6. sz.
Szerdahelyi I. 1972.: Költészetesztétika.
Szerdahelyi I.—Zoltai D. (szerk.) 1972.: Esztétikai Kislexikon. 2. kiad.
Szigeti Gy.—Vári Gy.—Volczer Á. (szerk.) 1970.: Filozófiai Kislexikon.
Szigeti J. 1971.: Bevezetés a marxista—leninista esztétikába.
Szőllősi Gy.: 1967.: Ízlésformálás és népművelés. Alföld, 1. sz.
Vajda Gy. M. 1967.: Irányzat és módszer. Kritika, 10. sz.
Vigotszkij, L. Sz. 1971.: A magasabb pszichikus funkciók fejlődése.
Vitányi I. 1969.: A zene lélektana.
Volkelt, H.: 1963.: Grundformen der Psychologie.
Voltaire, 1876.: Oeuvres complètes.
Zimányi V. 1972.: Az életszínvonal a XVI—XVII. században. Élet és Tudomány, 50. sz.
Zoltai D. 1963.: Világnézeti nevelés és vallásos világnézet. 1. rész.
Zoltai D. 1970.: Műalkotások befogadásának tipológiája mint esztétikai probléma. Az MTA II. Osztályának Közleményei.
Zoltai D. 1972.: Az esztétika rövid története.

A LÉLEK ÉS AZ ÉLET: A FIATAL LUKÁCS ÉS A „KULTÚRA" PROBLÉMÁJA

MÁRKUS GYÖRGY

Jeder wesentliche Mensch hat nur einen Gedanken; ja es fragt sich, ob der Gedanke überhaupt einen Plural haben kann.

Lukács

„. . . egyik vasárnapról a másikra Saulusból Paulus lett" — írja visszaemlékezéseiben Lesznai Anna,[1] ifjúkora egyik legközelebbi barátja, Lukács György 1918-as, bolsevik fordulatáról. S a gondolkodói életút teljes diszkontinuitásának ez a képe nemcsak az egykori követők és barátok visszaemlékezéseiben merül fel újra meg újra, hanem egyik alapmotívumát képezi annak az — egyre növekvő — interpretációs irodalomnak is, amely Lukács filozófiai fejlődésével foglalkozik. S nem is alaptalanul. Mert a korai életpálya áttekintése is, első látásra, ezt a képet látszik igazolni. Az a korántsem fiatal, harmincnégy éves filozófus és kritikus, aki 1918 decemberében belép a Kommunisták Magyarországi Pártjába, hogy egész további életét és munkásságát — át minden történeti sorsfordulón és egyéni megrázkódtatáson — e maga által választotta mozgalom eszméi és eszményei megvalósításának szentelje, e lépésével, úgy tűnik, radikálisan és minden átmenet nélkül, megdöbbentő hirtelenséggel szakít egész korábbi tevékenységével, amelyet pedig — márcsak korabeli hatása miatt is — nehéz lenne elintézni az éretlen és kiforratlan útkeresés frázisszerű jelzőjével. Hogy csak egy összefüggésre utaljunk, amely szemlélteti e fordulat gondolkodói „váratlanságát": a marxizmus és a szocializmus mint probléma és mint alternatíva nem 1918-ban jelenik meg először Lukács szellemi horizontján — jelen van ott már első jelentősebb írásától, „A modern dráma fejlődésének története"-től kezdve, sőt 1909-ben írt nagy tanulmányát, a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez"-t, maga úgy jellemzi, mint kísérletet arra, hogy összefüggően megvilágítsa „bonyolult és nehezen megmagyarázható" állásfoglalását a történelmi materializmushoz[2]. S a marxizmushoz vezető útjának paradoxiáját éppen az mutatja, hogy egész hozzá való viszonya a 18-as fordulatig, az ismétlődő szellemi konfrontációkon át, mind kritikusabbá s — főleg gyakorlati vonatkozásokban — mind rezignáltabbá válik. (Ennek igazolására elég csak összevetni az 1909-ben befejezett „Drámatörténet" e tárgykörű megjegyzéseit az egy évvel később írt „Esztétikai kultúrá"-nak vagy az 1916-os „Halálos fiatalság" c. esszének a marxizmusra vonatkozó ítéletével.)

Még paradoxabbá válik a kép, ha magának a közvetlen fordulatnak eszmei történetét vesszük szemügyre. Ha összehasonlítjuk az 1918 decemberében megjelent „A bolsevizmus mint etikai problémá"-t az ezt néhány hónappal követő (még a proletárdiktatúra előtt írt) „Taktika és etiká"-val, ugyanazon

[1] Idézi David Kettler: Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918—19; „Telos", 1971, No. 10, 69.

[2] Lásd Babits Mihályhoz írt levelét 1910 márciusából (kézirat).

problémafelvetéssel, nem egy vonatkozásban párhuzamos gondolatmenetekkel, sőt egybehangzó megfogalmazásokkal is találkozunk. „Csak" míg az első írás a bolsevizmus „erkölcsi dilemmájának" elvi megoldhatatlanságára következtet s ezért elutasítja ezt az álláspontot, a második egy szenvedélyes „Legyen"-nel vállalja e dilemma történelmileg tevőleges feloldását.[3] „Hit kérdése tehát, mint minden erkölcsi kérdés, a két álláspont között való választás"[4] — írja Lukács még első cikkében. S valóban úgy tűnik, csak egy végső akarati döntés köti össze — elemezhetetlenül és megmagyarázhatatlanul — e két álláspont *hiatus irrationalisát*.

De éppen ennek a szakításnak — a művekben is világosan tükröződő — hihetetlenül éles volta utal paradox módon rögtön arra, hogy a két, immár szélesebb értelemben vett alkotóperiódus összefüggését nem lehet egyszerűen elintézni a „diszkontinuitás" vagy a „hiátus" fogalmaival. „Nem" és „igen" diametrális ellentétek — de ahol álláspontokat a tagadás ily világosan kifejezett viszonya állít szembe egymással, ott ezeknek — épp e viszony természetéből kifolyólag — intimen kell érintkezniük is. Ahol a válaszok polárisan ellentettek lehetnek, ott a kérdésnek kell azonosnak lennie.

S valóban, a „fiatalkori" művek behatóbb elemzése — túl immár a fordulatnak azokon, a művekben kezdettől világosan tükröződő szubjektív motívumain, amelyekre maga Lukács mutatott rá szellemi fejlődésével foglalkozó, kései írásaiban[5] — olyan tartalmi-gondolati egyezéseket is feltár a késői, marxista írásokkal, amelyek kétségkívül dokumentálják az összefüggésnek ezt a rejtettebb fonalát. Különösen jelentősek e szempontból 1912 és 1918 eleje között íródott, remélhetőleg rövidesen kiadásra kerülő heidelbergi esztétikai kéziratai. Természetesen itt nincs lehetőségünk arra, hogy egy meg nem jelent mű (illetve művek) részletesebb elemzésével foglalkozzunk. Ezért csak utalhatunk arra, hogy a fiatal Lukácsnak ebben a teoretikus szempontból legátfogóbb és legjelentősebb művében egyértelműen jelen vannak (gyakran azonos terminológiában kifejezve) a kései nagy összefoglalás, „Az esztétikum sajátosságá"-nak egyes leglényegesebb eszméi és kategóriái: az objektiváció fogalma, az „egész ember" s „az ember egésze" ellentétpárja, a homogén médium kategóriája, a műalkotásnak zárt totalitásként való felfogása stb. S jelen van sajátos formában — a műalkotás világának az emberhez mért s az embernek megfelelő utópikus valóságként való jellemzésében — a kései, marxista „Esztétika" alapgondolata, a művészet defetisizáló missziójának eszméje is.

Korántsem kívánjuk ezen egyezések alapján egyszerűen felcserélni a Lukács fejlődésének diszkontinuitására vonatkozó általánosan elterjedt képet[6] a „kontinuitás" nem kevésbé egyoldalú — s még inkább félrevezető — hangsúlyozásával. Az 1918-as fordulat világnézetileg döntő, minden egyes teoretikus részlet-probléma megoldását átható jellegét képtelenség volna kétségbe vonni,

[3] E kérdésről részletesebben lásd Vajda Mihály „A dialektika nyomában" c. tanulmányát (kézirat).

[4] „Történelem és osztálytudat", Budapest 1971, 17.

[5] Gondolunk itt elsősorban „Válogatott Művei" magyar kiadásának különböző köteteihez írt előszavaira.

[6] Természetesen ez a kép nem volt kizárólagos az eddigi irodalomban sem. Különösen két, a fiatal Lukácsról szóló tanulmányra utalnék, amelyre az adott vonatkozásban — s más tekintetben is — magam messzemenőleg támaszkodtam: Fehér Ferenc: Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig; „Irodalomtörténet" 1969 No. 2, 3, és Andrew Arato: Lukács' Path to Marxism (1910—1923); „Telos", 1971. No. 7.

s a részletesebb analízis világosan kimutathatná, hogyan nyernek — épp az eltérő általános elméleti-világnézeti összefüggésekbe való beágyazottság következtében — kifejezetten eltérő, sőt esetenként ellentétes értelmezést és funkciót a „két" „Esztétika" fentebb felsorolt közös teoretikus premisszái is. Megint csupán egyetlen példára utalva: a művészetnek egy utópikus, az emberhez adekvát valóságot teremtő funkcióját (amelynek összefüggését a késői munkák gondolatvilágával felesleges lenne hangsúlyozni) a fiatal Lukács (legalábbis fejlődése egyes szakaszaiban) épp a művészet „luciferizmusaként" értékeli és értelmezi: a mű harmóniát és beteljesedést teremt az ember valóságos megváltása előtt és anélkül.

Az azonosságoknak és ellentéteknek e sajátos összefonódásában — s épp emiatt — egyes (bármily jelentős) gondolati motívumok önmagában vett megegyezése még keveset mond az életpálya két nagy szakaszát valóban összekötő kapcsolatról. Lukács gondolkodói útjának s ez út egyes szakaszainak megértése szempontjából sokkal fontosabb ezeknél az, ami ezeket az összekötő kapcsolatokat egyáltalán lehetővé teszi: a problémafeltevés módjának — a válaszok minden ellentétességén át világosan kitapintható — azonossága. A heidelbergi kéziratok és a kései „Esztétika" valóságos kapcsolatát épp az teremti meg, hogy e két mű — melyet majd fél évszázad választ el egymástól — mélyen eltérő fogalmi apparátussal, szembenálló világnézeti premisszákból kiindulva s sokban ellentétes konzekvenciákhoz jutva el, ugyanazt a teoretikus feladatot kívánja megoldani: megmutatni a művészet helyét és funkcióját az emberi tevékenységek — egyrészről a mindennapi élet (a fiatal Lukács terminológiájában: „az élményvalóság"), másrészről az ember valóság-elsajátító és valóság-alakító, „nembeli" tevékenységformái (a korai terminológia szerint: a „transzcendentális tételezés" alapvető fajai) — egész rendszerében. S a teoretikus célkitűzés azonossága mögött már közvetlenül ott áll az a probléma, amelynek megoldása Lukács számára mindig is több volt pusztán elméleti feladatnál s amely egységes centrumát képezi egész életének és munkásságának: a *kultúra lehetőségének* problémája. Ifjúkori alkotóperiódusát e probléma szempontjából vizsgálni meg — erre teszünk a továbbiakban vázlatos kísérletet.

*

A *kultúra* volt Lukács életének „egyetlen" gondolata. Lehetséges-e kultúra ma? — e kérdést megválaszolni, s egyben tevékenységével e lehetőség megteremtéséhez vagy megvalósításához hozzájárulni: centrális célkitűzésként vonul végig egész életén. De a kultúrának itt szereplő fogalma Lukács működésének első pillanatától kezdve többet ölelt fel és jelentett számára a nagy-művészet vagy a filozófia, általában a „magaskultúra" problematikájánál. A kultúra kérdése számára mindig is az *élet* kérdése volt, „az értelem életimmanenciájának" kérdése. Mert „kultúra: az élet egysége, az egység életet fokozó, életet gazdagító ereje... Minden kultúra az élet meghódítása, az élet minden megnyilatkozásának oly erővel való egységesítése..., hogy bármelyik részt nézzük az élet egészéből, a legmélyén ugyanazt kell látnunk mindenütt. Az igazi kultúrában minden szimbolikussá válik..."[7] A kultúra teszi emberek és események összességét értelmes totalitássá[8] azáltal, hogy eleven s mindenki szá-

[7] „Esztétikai kultúra", Budapest, é. n. (1913) 12, 14.
[8] Vö. A regény elmélete; „Utam Marxhoz", I, Budapest 1971, 169.

mára közös értelmet ad az élet legkülönbözőbb tényeinek, lehetővé téve egy praktikus világnézetben ezek egységes értelmezését és értékelését. Csak az igazi kultúrában valósulhat meg tehát szubjektum és objektum, egyén és közösség, az individuum belső meggyőződésének és a külső berendezéseknek az egysége — nem a köztük lévő sorskonfliktusok hiányának vagy kizárásának értelmében, hanem azáltal, hogy kijelöli ezek megoldásának irányát s ily módon biztosítja, „hogy ne függhessen véletlenektől a haladás sorsa".[9] És csak itt tűnhet el a „magaskultúra" formáinak — művészetnek, filozófiának stb. — az élettől való idegensége s az élet velük szembeni ellenségessége, mert e formák itt: „csak tudatosodás, csak felszínre lépése mindannak, ami a megformázandó belsejében addig még tisztázatlan vágyakozásként szunnyadt".[10]

Így gondolkodói fejlődésének kezdetétől fogva a kultúra kérdése Lukács számára az *elidegenedésmentes élet lehetőségének* kérdése volt. S e kérdés mögött mindig ott rejlik a modern polgári élet kultúra-ellenességének, a kultúra „válságának" szenvedélyes diagnózisa és ennek az életnek a határozott visszautasítása. E válságtudat a korban korántsem volt egyedülálló — elégséges itt Diltheyre, Simmelre vagy Weberre utalni (hogy csupán olyan gondolkodókra hivatkozzunk, akiknek hatása Lukács nézeteinek formálódására közvetlenül is kimutatható) —, de valóban egyedülálló volt az ellentmondások mélységének az az átérzése, a velük való küzdelem tragikus hevessége, a filozófiának az a „pátosza", amely Lukácsnak már a század első évtizedéből, a „boldog békeévek" idejéből származó írásait is jellemezte. Lukács egész „pre-marxista" periódusa szakadatlan küzdelem ezeknek az ellentmondásoknak, a „válságnak" a pontos fogalmi diagnózisáért s ezzel összefüggésben a belőle kivezető utaknak, vagy legalábbis a vele szembeni helyes emberi magatartás normáinak, teoretikus felfedéséért.

Ugyanakkor ezt a diagnózist ezen az egész alkotó perióduson végigkíséri *a metafizikai-egzisztenciális és a történelmi analízis állandó párhuzamossága.* Az elemzés és értelmezés e két módja és síkja szinte művenként váltogatja egymást, sőt gyakran egyazon íráson belül is egymásbajátszanak — olyannyira, hogy éles elválasztásuk és szembeállításuk bizonyos értelemben csupán interpretációs konstrukció. Lukács maga különben szinte periodikus szabályszerűséggel tesz újra és újra kísérletet viszonyuk elvi és módszertani tisztázására[11] — s mégis az analízis e két típusa közt, legalábbis implicite, fel nem oldott (tán épp innen az „összeegyeztetési kísérletek" oly gyakori visszatérése), de gyümölcsöző ellentmondások feszülnek — s nem csak módszertani értelemben. Mert a módszertani „párhuzamosság" az ifjúkorban mindvégig megoldatlan problémája mögött egy mélyebb, világnézeti dilemma is húzódik (anélkül, hogy — mint erről még szó lesz — e kettő egymással azonosítható vagy egyszerűen egymásra redukálható lenne): vajon a korállapot a kultúra egzisztenciálontológiai tragédiájának vagy történeti és meghaladható válságának a kifejezése?

Épp ezzel az antinómiával való szakadatlan, az ifjúkori alkotóperiódus során soha teoretikus nyugvópontot el nem érő gondolkodói küzdelem különbözeti meg a fiatal Lukács műveit kortársaiétól, s teszi egyben oly sajátszerűvé

[9] Novalis; „A lélek és a formák", Budapest 1910, 91.

[10] A regény elmélete; „Utam Marxhoz", I, 108.

[11] E kísérletek közül csak a legjelentősebbeket említve: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez", az 1912—14-es heidelbergi „Művészetfilozófia" 3. fejezete („A műalkotás történetisége és időtlensége"), „A regény elmélete" első fejezetei.

egész, e korszakon belüli gondolkodói útját. Azért oly nehéz felfedni Lukács — a szó szorosabb értelmében vett — gondolkodói „fejlődését" e periódusban, mert az alapprobléma és az alapintenciók kifejezett konstanciája mellett a pozitív válaszok és megoldások szinte kaleidoszkópszerűen váltogatják egymást írásról írásra; minden egyes mű egy-egy — legtöbbször végletekig kihegyezett — gondolatkísérlet valamely állásponttal, amelynek kíméletlen kritikája nem ritkán már a soron következő írásban megtalálható. Csak egyetlen példa erre: „A tragédia metafizikája" a fiatal Lukács egyik legismertebb s legtöbbet elemzett írása, amelynek az egzisztencializmus későbbi gondolatvilágával való kapcsolatára többen — pl. L. Goldmann — is joggal mutattak rá. De jóval kevésbé ismeretes, hogy Lukács nemcsak ezt az álláspontot írta meg, hanem — lényegében ezzel egyidőben, az „Esztétikai kultúrá"-ban — ennek szenvedélyes bírálatát is. „Az utolsó ítélet előtt való élet"[12] ez utóbbiban maga „a legnagyobb frivolitás". „Az, mert egy bekövetkezendő (de soha be nem következő) nagy leszámolásra várván, minden meg van engedve; mert minden könnyűnek találtatik úgyis az utolsó ítélet napján, ... az örök tragikusság átérzése abszolúciót ad minden léhaságért."[13]

Épp ezért tekinthető az *esszé* a fiatal Lukács „reprezentatív" műfajának — az esszé abban az értelemben, ahogy ezt ő maga jellemezte. „A lélek és a formák" bevezető tanulmánya szerint az esszé mint forma közvetítés művészet és filozófia közt: közvetlen élettények vagy ezek ábrázolásai kapcsán fejez ki fogalmilag egy világlátást, egy világnézetet mint *élményt*, mint *életkérdést* — de nem mint fogalmilag megalapozott feleletet. „Az esszé ítélkezés (Gericht), de a fontos és értékét meghatározó benne mint a rendszerben nem az ítélet (Urteil), — mint a rendszerben —, hanem a megítélés (Richten) folyamata."[14] S a fentebb jellemzett polemikus ellentmondásosság eseteként maguknak az esszéknek strukturális, forma-meghatározó elemévé válik — nem véletlen, hogy egyes, világnézeti szempontból döntő fontosságú esszék (a Sterne-tanulmány, „A lelki szegénységről") a dialógus formáját viselik.

A filozófiai analízis alapkategóriái — a „reprezentatív" esszék terminológiájában, amelyekre a továbbiakban is elsősorban támaszkodni fogunk — az „élet" (a „közönséges" élet), a „lélek" (s vele kapcsolatban a „valódi", az „eleven" élet) és a „formák". Az *élet* mindenekelőtt a „külső, velünk nem törődő mechanikus erők világa"[15], megdermedt és embertől idegen képződményeké — intézményeké és konvencióké —, amelyeket valaha — céltól és értelemtől vezettetve — a „lélek" alkotott meg, de amelyek elkerülhetetlenül váltak és válnak csupáncsak létező, külső erőkké, egy második természetté, mely „akárcsak az első, csupán megismert, értelemtől idegen szükségszerűségek foglalataként határozható meg". Ez a világ „egy megmerevedett, idegenné vált jelentéskomplexum, amely nem indítja már meg a bensőséget, elporladt bensőségek koponyabeli lakhelye"[16], az áthatolhatatlan szükségszerűségek nagy hálózata, amelynek azonban „alapja véletlen és értelem nélkül való": „az ezer véletlen kapcsolat ezer véletlen szála kötésének szükségszerűsége".[17]

[12] A tragédia metafizikája; „Utam Marxhoz", I, 64.
[13] „Esztétikai kultúra", id. kiad. 22—23.
[14] Über Wesen und Form des Essays; „Die Seele und die Formen", Neuwied 1971, 31.
[15] A lelki szegénységről; „Utam Marxhoz", I, 75.
[16] A regény elmélete; Uo. 136, 137.
[17] A tragédia metafizikája; Uo. 61.

De az élet fogalma nemcsak a szociális, „emberközi" objektivitás egy típusát — a hozzárendelt szubjektivitást is jelöli. A közönséges élet empirikus individuuma a magányos, elszigetelt, a másikhoz mindig homályosan utat kereső, de — az érintkezési formák konvencionalitása miatt — ezt az utat soha meg nem találó, s ezért önmagát is csak periférikusan átélő ember.[18] Ebben az életben csak két alapvető magatartástípus lehetséges: az egyén vagy belesüpped a konvenciók e világába s ezáltal elveszti voltaképpeni személyiségét, vagy az irracionális külső szükségszerűségek nyomása elől egy tiszta bensőségbe menekül. De ez utóbbi, a teljes odaadás és felolvadás a pillanatnyi hangulatokban, az élmények tisztaságának és függetlenségének védelme és élvezete megint csak önfeladás, „mert éppen azáltal, hogy minden csak belülről jön, igazán belülről nem jöhet semmi: hangulatot csak a külső világ dolgai hozhatnak, és ha a saját lelkének egy megnyilvánulását élvezi valaki szép hangulatként, akkor is csak passzív szemlélője valaminek, amit a véletlen jó szerencse útjába hozott. A teljes szabadság a legirtózatosabb megkötöttség."[19]

Végül az „életben" külső és belső, objektivitás és szubjektivitás ellentétes viszonya soha nem válik valóban kiélezett küzdelemmé, amelyben bármely elv kiteljesedhetne. „Túlbecsüljük ezt az életet, ha disszonanciáról beszélünk. Disszonancia csak a hangok valamely rendszerében lehetséges, tehát valamely immár egységes világban; zavar, akadály és káosz még csak nem is disszonanciák."[20] „Az élet a félhomály anarchiája. Semmi sem teljesedik benne egészen, és semmi sem fejeződik be; mindig új hangok, zavarók vegyülnek a már zengők kórusába. Minden folyik, s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztátalan keveredéssel; minden elpusztul, minden széttörik, igazi életre semmi sem virul. Élni annyit tesz: valamit végigélni tudni; az élet annyit: semmi sem élődik végig teljesen és egészen. Az élet az egész mindenségben, minden elgondolható létben a legkevésbé valóságos és eleven."[21] A „közönséges" élet a „pusztán létező", a *nem-autentikus lét* szférája.

Az autentikus létet a „*lélek*" jelenti, mégpedig kettős értelemben is. A lélek egyrészt — metafizikailag — az emberi világ szubsztanciája, minden társadalmi intézmény és kulturális mű teremtő és alkotó princípiuma. Másrészről — egzisztenciálisan — a lélek jelenti az autentikus individualitást, azt a „magot", amely elvileg megismételhetetlenné és pótolhatatlanná, s ezért önértékké tesz minden személyiséget. A lukácsi „lélek"-fogalom e mozzanata — legalábbis az esszé periódusban — félreérthetetlen polémikus akcentust visel: a német klasszikus filozófia, mindenekelőtt a „szellem" hegeli koncepciója ellen irányul. „...a szubjektivitás az igazság; az egyes dolog az egyetlen létező; az egyes ember az igazi ember."[22] „...csakis az egyes, csakis a végső határig hajtott egyes az ideájának megfelelő és valóban létező. A színtelenül és formátlanul mindent magába foglaló általános mindent-jelentőségében nagyon is erőtlen, egységében nagyon is üres, hogy valóság lehessen."[23] S csak az az autentikus, a „lényegi" élet, „melyet a teljes és valódi önmagunkat feltáró élményekben, a lélek önátélésében elérhetünk".[24]

[18] Lásd uo.
[19] „Esztétikai kultúra", id. kiad. 16.
[20] A lelki szegénységről; „Utam Marxhoz", I. 85.
[21] A tragédia metafizikája; Uo. 55.
[22] Sören Kierkegaard és Regine Olsen; Uo. 39.
[23] A tragédia metafizikája; Uo. 68—69.
[24] A regény elmélete; Uo. 170.

„Élet" és „lélek", inautentikus és autentikus lét kiélezett *dualizmusa* alkotja a fiatal Lukács filozófiájának egyik legjellegzetesebb momentumát. Dualizmusról beszélünk itt, e szó kifejezett, metafizikai értelmében, mert az emberi történelmet alkotó szubjektivitás szubsztancialitása Lukácsnál korántsem vonja maga után az általa megteremtett és elhagyott, embertelenné és mechanikussá váló objektivitás pusztán torz látszattá való lefokozódását. Az inautentikus lét, a közönséges élet képződményeinek világa a „lélekkel" szembenálló, azzal egyenrangú — ha nem is egyenértékű — princípium: önerővel bíró, a tehetetlenség gyakran mindent elnyomó súlyával rendelkező hatalom. „... minden dolognak, mihelyt egyszerre belépett az életbe, külön, alkotójától és céljától, hasznos vagy kártékony, jó vagy rossz voltától függetlenné vált élete van... A fennállás kategóriájáról van itt szó, a puszta létezéséről mint erőről, mint értékről, mint az egész életberendezésben döntő szerepet játszó kategóriáról... Élete (minden műé — *M. Gy.*) elkülönül elgondolójától és elgondolt céljától; külön életet él, nőni kezd, talán másképpen és más irányban, mint az hitte; talán ellene fordul és éppen azt teszi tönkre, aminek megalapítására vagy támogatására elgondolták. Az eszközökből célok lesznek, és senki sem tudhatja sohasem előre és később sem, hogy a dolgokban mekkora lappangó, helyzeti energiák vannak felhalmozva."[25] Így válik a „közönséges", inautentikus élet kategóriája Lukácsnál az *elidegenedés* szinonimájává, az elidegenedés pedig az emberi létezés — szenvedélyesen elutasított, de elkerülhetetlenként tételezett — *metafizikai* jellemzőjévé.

Szükségtelen lenne külön bizonygatni Lukács e nézeteinek a korabeli életfilozófia különböző áramlataival (elsősorban természetesen Simmellel) való kapcsolatát. De a nyilvánvaló összefüggés ténye nem takarhatja el a nem kevésbé lényeges eltéréseket és ellentéteket. Ezek már a „lélek"-fogalom értelmezésében is megnyilvánulnak. Az életfilozófia következetes képviselői a dolgok és dologi viszonyok mechanikus világával szembeállított teremtő szubjektivitást általában véve azonosították a minden fogalmiságtól megtisztított, irracionális és kifejezhetetlen, pszichés élmény-folyammal. Ez a felfogás Lukácstól nemcsak kezdettől fogva kifejezett, éles anti-pszichologizmusa miatt idegen.[26] Szemben áll vele mélyebb világnézeti okokból is: hiszen a „tiszta bensőségnek" ezt a világát Lukács — mint láttuk — mindig is az inautentikus lét, a „közönséges" élet egyik tipikus megjelenési formájának tekintette. (Ezen alapult élesen elutasító viszonya minden művészeti — s nemcsak művészeti — impresszionalizmushoz.)[27] A „lélek" élmény vagy, pontosabban szólva, élménynyé lehet, de semmiképp sem azonos az élmények — bárhogy is felfogott — összességével. Valójában jelenti a minden egyes individuumra sajátosan jellemző *akarati* potenciák,[28] képességek, „lelki energiák" maximális kiteljese-

[25] „A modern dráma fejlődésének története", I, Budapest 1911. 100—101. — A „puszta létezés" e fogalma a későbbiekben is kategoriális szerepet tölt be a fiatal Lukácsnál — lásd pl. „A tragédia metafizikájá"-t vagy a heidelbergi „Művészetfilozófia" 3. fejezetét.

[26] Jellemző, hogy Dilthey-nekrológja („Szellem", 1911, 253.) épp a pszichologizmust jelöli meg Dilthey a filozófia-reneszánszára irányuló törekvései teljes kudarcának okaként.

[27] E kritika motívumai legvilágosabban „Az utak elváltak" c. esszében nyernek megfogalmazást.

[28] Vö.: „... csak akaratában és akarata szülte cselekedeteiben nyilvánulhat meg közvetlen energiával az ember egész lénye ... Mert az érzés és a gondolat formájában sokkal pillanatnyibb és változóbb, lényegében sokkal hajlékonyabb és külső hatásoknak

dését, elérhető legnagyobb felfokozását, azt, amivé az ember *lehet* s amivé lennie kell, hogy voltaképpeni személyiséggé váljon: mintegy az individuum „hivatását". S ez a „hivatás" kívülre irányul: a külvilágra és a másik emberre. Mert az autenticitás nem más, mint képességeim maximumának tette változtatása, lényegemet kifejező, személyes sorssá alakítása mindannak, ami velem megtörténik.

Nem véletlenül kacérkodtunk e kifejtés során fichtei terminológiával. Mert — a közvetlen hatás tényétől függetlenül is[29] — kétségtelen, hogy e pontban a fiatal Lukács filozófiája kezdettől fogva érintkezik Fichte (és Hegel) *dialektikájával:* az ember számára sem az, *ami*, hanem *amivé lehetne*. Filozófiájának korábban jellemzett dualizmusa épp ezért jelenti mindig is ellentétes erők dialektikus küzdelmét. Számára nemcsak az elidegenedés, hanem éppúgy *az ellene való tevőleges, aktív harc is* „metafizikai" szükségszerűség.

Ugyanakkor — ehhez természetesen szorosan kapcsolódva — a „lélek"-fogalomnak ez az interpretációja kifejezi Lukács arra irányuló szüntelen törekvését, hogy leküzdje az életfilozófia elvi szubjektivizmusát s ebből következő relativizmusát is. Ha az autenticitás az elszigetelt és ezen elszigeteltségét megmásíthatatlan tényként akceptáló individuum narcisztikus önélvezete, akkor az elvileg kifejezhetetlen és összehasonlíthatatlan, egyedül és egyaránt igaz élmények zuhataga elnyel minden értéket és érték-különbséget. „Az én kiáradt a világba és — hangulatai segítségével — magába olvasztotta azt. De éppen ezért a világ is beáramlott az énbe, és nem volt semmi, ami határokat állíthatott volna közéjük... A dolgok szilárdságával megszűnt az énnek szilárdsága is; a tények elvesztésével elvesztek az értékek is. Nem maradt más, mint hangulat. Csupa — az egyes emberen belül és az egyes emberek között — egyenlő rangú és jelentőségű hangulat."[30] Ha viszont az autentikus élet — mint a lélek tevőleges megnyilvánulása — egy megismételhetetlen személyiség tettekben kifejeződő, egész életét egységbe kovácsoló önmegvalósítását jelenti, úgy ez az önmegvalósítás egyben eljutás valamihez, ami már túl van a pusztán individuálison. Az önmegvalósítás egy életlehetőség, *az* ember egy lehetőségének tetté és ténnyé alakítása, ami ugyan senki számára nem utánozható, de mindenki számára normatív, példaadó. „A lélek útja: letörni magáról mindent, ami nem igazán az övé; a lélek formálása, igazán individuálissá tenni a lelket, de a megformált túlnő a pusztán individuálison. Ezért példaadó az ilyen élet. Példaadó, mert az egyik ember megvalósulása ennek lehetőségét jelenti minden ember számára."[31] És csak ebből a maximális önmegfeszítésből, a léleknek az élettel vívott felfokozott küzdelméből nő ki az, amiben az individuum valóban eléri az általánost, az örökkön emberközit, az abszolútat — „nyomorunkból és korlátoltságunkból születik meg a megváltás":[32] *a mű*.

---

erősebben kitett, mint az akarat. Az ember érzéseiről és gondolatairól talán maga sem tudja soha, mennyiben igazán az ő érzései és gondolatai (vagy mennyiben váltak igazán azokká), tulajdonképpen teljes biztonsággal csak akkor, ha valamely alkalom próbára teszi őket, ha tehát cselekedni kell az ő értelmükben, ha akarati elemekké válnak és tettek következnek belőlük." („A modern dráma . . .", I. 12—13.)

[29] Mindenesetre már a „Drámatörténet" hivatkozik Fichtére mint Stirner és Marx filozófiájának közös forrására. Vö. Uo. 153.

[30] Az utak elváltak; „Esztétikai kultúra", 33.

[31] Esztétikai kultúra; Uo. 29.

[32] Leo Popper: Ein Nachruf; „Pester Llyod", 1911. dec. 18.

A mű jelenti Lukács számára az objektivitásnak, a „fennállónak" azt a típusát, amely nem *fennmarad* a „puszta létezés" inerciájából, hanem *érvényben marad* mint érték s értelem; jelenti a történelemből kisarjadt, de a maguk értelmes jelentésében időtlenné-örökké vált (mert mindig új életet és értelmet nyerő) objektivációkat: a tökéletes műalkotásokat, a filozófia és vallás nagy rendszereit, a tudományt mint egészet a maga szakadatlan fejlődésében. (Hogy ezek közül Lukács figyelme elsősorban a műalkotás problémájára összpontosul, azt mondani is felesleges.)

Ez az a pont, ahol a fiatal Lukács filozófiája egyértelműleg elválik az életfilozófia különböző áramlatainak gondolatkörétől és egyértelműleg a német klasszikus filozófia tradícióihoz csatlakozik — mint 1915-ben megjelent Croce-recenziójában már félreérthetetlen világossággal megfogalmazza: az „abszolút szellem" — s még tágabban —, az objektivációk kérdése.[33] Mert ha az életfilozófia szerint elvileg nem lehetséges a túljutás a pusztán individuálison, sőt maga a feladat értelmetlen, úgy Lukács számára mindig ott vannak az „abszolút szellem" kultúrobjektivációi e transzcenzus megvalósíthatóságának kétségbevonhatatlan tényeiként. A „mű" (s az ennek lehetőségét magyarázó „forma") a biztosíték arra, hogy az „élet" mechanikus, értelmetlen és izoláló empíriájával szemben, az értelmes rendért s az emberek közötti kommunikációért folytatott küzdelem nemcsak szükségszerű — nem is eredménytelen. „A feloldás — a forma megváltó hatalma — minden utaknak és minden kínoknak a legvégén van csak, abban a minden bizonyítékon túl eleven, semmivel sem bizonyítható hitben, hogy a lélek szétvivő útjai legvégükön mégis találkoznak; találkozniuk kell, mert egy középpontból indult el valamennyi. És a forma ennek a hitnek egyetlen bizonysága, mert eleven, minden életnél elevenebb megvalósulása."[34]

Ámde a mű, illetve ennek Lukács számára legfontosabb típusa: a műalkotás, az életből nő ki, mégpedig nemcsak abban az értelemben, hogy mint egy empirikus egyén által létrehozott objektiváció szükségképpen magán viseli a kor minden bélyegét, hanem abban is, hogy tartalmát tekintve lényege szerint nem lehet más, mint az élet ábrázolása, sajátos megformálása. Hogyan lehetséges azonban akkor, hogy ebből az efemer, kaotikus, jelentés és értelem nélküli anyagból valami olyan származhassék, ami általánosan érvényes és egyetemesen ható? Ha az élet*ben* nincs út — akárcsak két ember között sem — lélektől lélekig, hogyan lehet az élet*ből* mint anyagból olyan örökköntartó hidat építeni, amely az egész emberiség számára járható? Ez a végső, filozófiai-világnézeti értelme annak a kérdésnek, amellyel a fiatal Lukács mindkét szisztematikus esztétikai kézirata, a heidelbergi „Művészetfilozófia" és „Esztétika" indít: „Műalkotások vannak — hogyan lehetségesek?"

A választ erre a kérdésre a „forma" — immár kétségtelenül kanti ihletettségű — fogalma hivatott megadni. A „forma" e fogalma a „műnél" szélesebb érvényű. A forma jelöli Lukácsnál az értelem-adás minden funkcióját: azt,

[33] E tanulmányban a fiatal Lukács filozófiájának állandó-strukturális vonásait szerettük volna vázlatosan felrajzolni — fejlődésének bonyolult kérdésére részletesebben nem térhetünk ki. Ezért csak utalunk arra, hogy e fejlődés általános vonala az életfilozófiai hatások fokozatos leküzdése irányában halad. A pre-marxista periódust záró utolsó nagy, szisztematikus munka, az 1916—18-as „Esztétika" már egyértelműleg kantiánus jelleget mutat — egy igen sajátosan, kifejezetten dualisztikus módon értelmezett Kant szellemében. Ezt különben maga Lukács is megfogalmazza, amikor e műve első fejezetében explicite hivatkozik összefelfogásának Rickert és Lask nézeteivel való kapcsolatára.

[34] „Esztétikai kultúra", id. kiad. 28.

aminek révén az élet különböző tényei és elemei — bárhogy is legyenek ezek értelmezve — *jelentéssel* bíró struktúrákká, *értelem-alakulatokká* (Sinngebilde) szervezhetők és kapcsolhatók össze. (Ennek megfelelően a „forma"-fogalom nemcsak az „abszolút", hanem az „objektív szellem" szférájára is vonatkozik.) Minden sajátos forma a lélek egy-egy meghatározott „reagálási módja" az életre — benne egyrészről a lélek, egyetlen értékre irányulván, tisztává és homogénné válik, másrészről általa rendezi el a lélek — ezen értékre vonatkoztatván — s teszi így értelmessé az élet „pusztán létező" káoszát. A forma — mint az objektiválódás, az objektivációk érvényességének elve — ily módon közvetít, anélkül hogy ellentétüket végérvényesen felszámolná, lélek és élet dualizmusában.

A műalkotás csak egyike az élet eme „megformálásainak".[35] Az élet ezerfelé futó és a végtelenbe tartó szövedékéből, okok és motívumok áttekinthetetlen hullámzásából a művésznek úgy kell kiválasztania néhányat, hogy ezek a legszorosabban egymáshoz kapcsolódjanak, zárt és önmagában teljes, egy pontból áttekinthető, homogén rendszert alkossanak. A műalkotás — absztrakt fogalma szerint — nem más, mint „az élményeket... közvetítő sémák rendszere, amely oly tökéletesen önmagába zárt, hogy hatása semmi mástól nem függ, csak elemei immanens viszonyaitól".[36] Az életanyag ily módon történő kiválasztásának és elrendezésének, strukturálásának minden egyes műfajra, stílusra stb. specifikusan jellemző sémája az *esztétikai forma*. „...a forma az, amely egy műben zárt egésszé rendezi a neki anyagul adott életet, amely megszabja annak tempóját, ritmusát, fluktuációit, sűrűségét és hígságát, keménységeit és lágyságát; amely hangsúlyokat ad fontosnak érzékelteknek és eltávolít kevésbé fontosakat; amely előtérbe és háttérbe rendezi el a dolgokat, és ezeken belül csoportosítja őket."[37] A megformálás révén az élet szétfolyó káoszából a műben elrendezett kozmosz lesz, egy új élet, amely azonban — a közönségessel szemben - immár egyértelmű és áttekinthető. Minden műalkotás az élet látásának és átlátásának egy módját testesíti s valósítja meg, ezért a művészet — az élet értelmessé és tudatossá tétele, az életviszonyok és összefüggések zűrzavarának leküzdése, „ítéletmondás az élet"[38] és „uralkodás a dolgok felett".[39] A művészet léte bizonyítja a „közönséges" élet elidegenedettségének meghaladhatóságát.

S bizonyítja ezt nemcsak az objektivitás, hanem a szubjektivitás vonatkozásában is. A forma az élet egy meghatározott módon való látása, amely azonban nem szubjektív nézőpontként nyer kifejezést, hanem az életanyag

[35] A formák *pluralitása* és a különböző formák *autonómiája* a fiatal Lukács filozófiájának egyik alapgondolata. Az 1916—18-as „Esztétika", amelynek kéziratát már jelentős mértékben a Hegellel való kritikai konfrontáció szándéka dominálja, épp e kérdésben jelöli meg a hegeli filozófiával való szembeállás egyik legfontosabb teoretikus motívumát: Hegel monizmusa és pánlogizmusa azon a feltételezésen nyugszik, hogy valamennyi forma, a transzcendentális tételezés minden fajtája visszavezethető egyetlen tételezés-típusra — a teoretikus-logikaira —, illetve ebből dialektikusan-genetikailag levezethető. Ezzel szemben Lukács saját rendszerének — kanti — „alaptételét" maga úgy fogalmazza meg, mint „valamennyi autonóm tételezés egymástól való teljes függetlenségét és egymásból való teljes levezethetetlenségét." („Esztétika", 1. fej. — kézirat).

[36] „Művészetfilozófia", II. fej. — A fejezetnek ez a részlete nemrégiben megjelent. „Arion", 1972, No. 5, 39.

[37] Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez; „Művészet és társadalom", Budapest 1969, 42—43.

[38] Uo. 44.

[39] „Esztétikai kultúra", id. kiad. 17.

alkotó elrendezésének, a műalkotás felépítésének, objektív struktúrájának — annak konkrét-érzéki anyagától elválaszthatatlan s közvetlen élményeket keltő — sémájában. S éppen ezért a forma az emberek, az alkotó és a befogadó közötti kapcsolat megvalósulásának elve is. „A forma az igazán szociális az irodalomban; ...az összekötő, az egyetlen igazi kapcsolat alkotó és közönség között, az egyetlen egyszerre szociális és esztétikai kategóriája az irodalomnak."[40] A nagy formákat valóban megvalósító, tökéletes műalkotások a maguk felépítésével, az ábrázolt életanyag immanens elrendezésével sugallnak egy látomást az életről, az élet egy értelmezését és értékelését: egy világnézetet, s épp ezért tudják ezt ellenállhatatlan evokatív erővel felkelteni minden befogadóban. Innen a műalkotások hatásának általános- és örökérvényűsége, időtlen egyetemessége.

De lélek és élet kapcsolatának, a lélek élet feletti uralmának s így az elidegenedés leküzdésének az a módja, amelyet a művészet (s általában minden örökérvényű kulturális „mű") reprezentál, önmagában nem oldja meg az ezek dualisztikus ellentétéből sarjadt közvetlen életproblémákat. A művészet *meghaladja* a közönséges élet elidegenedettségét, de nem *szünteti meg* azt. Mert a műalkotás épp tökéletes zártsága, kozmosz-mivolta következtében — bár az életből ered — szükségszerűen és végletes élességgel el is válik az élettől. Egy új élet ez, amely — mihelyt létrejött — magában befejezett, immanens jellege folytán nincs és nem is lehet többé semmiféle kapcsolatban és vonatkozásban bármi rajta kívül s tőle függetlenül létezővel.[41] Ezért műalkotás és közönséges élet kapcsolata (a művészi befogadás) különböző szférák pillanatnyi érintkezése lehet csupán, amely nem válthatja meg az „élet" inautentikus individuumát — a műben és általa a befogadó megpillant egy életértelmet, de ettől még nem válik képessé ennek megfelelőleg elrendezni, értelmessé tenni saját empirikus életét.

S hasonlóképp nem szüntetheti meg a művészet az emberek közötti kommunikáció — az egyéneket izoláló — inadekvációját sem. Nemcsak azért, mert a művészi közlés elkerülhetetlenül elitarisztikus (a „zseni" fogalma a fiatal Lukács esztétikájának egyik alapkategóriája), hanem ennek inherens természete folytán sem. A műalkotás általánosan érvényes kapcsolatot hoz létre a közlő (alkotó) és a felfogó (befogadó) között, mivel e kapcsolatot *kizárólag* a műben objektivált forma hordozza — de épp ezért e kapcsolat sohasem lehet tartalmilag adekvát. Egyrészt mert a mű formájában objektíve megtestesült és kifejezett világszemlélet nem áll szükségszerű összefüggésben az alkotó nézeteivel és szándékaival (a szándékot a kész műtől Lukács korai esztétikája szerint „irracionális ugrás" választja el), másrészt mert a mű keltette élmények *eo ipso* a befogadó *saját* élményei, amelyeknek minősége — az, ami az élményt élménnyé s a művészi hatást közvetlenné teszi — megint csak nem lehetnek semmiféle megfelelésben az alkotói élményekkel. „Ez a közvetlen önmagát-fellelés a műben, az, hogy a mű a legmélyebben személyesen érint bennünket — amin örök hatásának időtlen ismételhetősége nyugszik —, kizárja az alkotó és a befogadó élménye közti közösség minden lehetőségét. A félreértés, amely az élményvalóságban csak tényigazság volt,

[40] Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez; „Művészet és társadalom", 40—41.
[41] Ez az elvi kiindulópontja a fiatal Lukács állandóan visszatérő naturalizmus-kritikájának — l. mindenekelőtt a „Drámatörténet" VII—X. és a „Művészetfilozófia" II. fej. (kézirat).

itt örök igazsággá válik."[42] A mindennapos közlési folyamat tartalmi inadekvációja, a „félreértés" a művészetben sem szűnik meg, csupán megörökítődik — empirikusból konstitutív kategóriává lesz.

Így az a közvetítés élet és lélek között, amelyet az „abszolút szellem" kultúrobjektivációi, a „művek" képviselnek, maga újabb ellentmondások és tragikus konfliktusok forrásává válik. Ezek egyik — Lukács által legbehatóbban tárgyalt — esete a „művész-tragédia". Ennek legfontosabb vonatkozását épp az előbbiekben érintettük — a művészek „megváltatlanságát", azt, hogy „mindaz a tökéletesség, amit művüknek adnak, mindaz, amit legmélyebben átéltek s belőlük a műbe árad, számukra hiábavaló, hogy némábban, kimondatlanabbul maradnak, mint a közönséges élet magukba zárt emberei, hogy művük ugyan a legmagasabb, ami tisztán emberileg elérhető, ők maguk azonban az emberek között a legboldogtalanabbak s legkevésbé megváltottak".[43]

Így nyer filozófiai megalapozást Lukácsnál az, amiből mint egyszerű feltételezésből és tényállásból e tanulmány elején kiindultunk: a kultúra problémája nem azonos a „magas-kultúra" kérdésével s válsága ez utóbbi területén egymagában nem feloldható. A nagy kulturális objektivációk által nyújtott biztosíték arra, hogy a közönséges élet elidegenedettsége elleni küzdelem — emberileg és történelmileg — nem hiábavaló, csak reményt nyújt, de nem bizonyítja e küzdelem voltaképpeni céljának elérhetőségét. Mert a kultúra lehetőségének nagy kérdése — immár a fiatal Lukács filozófiájának nyelvén szólva — nem redukálható arra, lehet-e örökké érvényes, objektív, de épp ezért az élettől szükségszerűen elkülönülő formákat létrehozni az élet anyagából, hanem elsősorban arra vonatkozik, formába lehet-e önteni, meg lehet-e formálni — bárha tán történetileg illanóbb módon — *magát az életet.*

Ez a kérdés alkotja a fiatal Lukács *etikájának* alapproblémáját. Heller Ágnes egyik tanulmányában[44] behatóbban foglalkozott ennek kérdésével — mi itt e problémakomplexust természetesen csak a minket érdeklő, igen általános kérdés szempontjából érinthetjük.

Általában elmondható, hogy ahol Lukács szisztematikus összefüggések keretében s teljes általánossággal teszi fel e kérdést (amelyet maga abszolút egyértelműséggel többször is megfogalmaz), ott válasza rá *negatív.* A legegyértelműbb és a leghatározottabb ez a tagadó válasz az 1912—14-es „Művészetfilozófiá"-ban. Az élet etikai megformálása lehetetlen, mert az erkölcsi akaratban létrejövő etikai Én nemcsak a külvilág tényeit nem érheti el, hanem a lélek egészét sem képes áthatni soha — akárcsak a belső élet folyamatának „sorssá", azaz a személyiség etikai lényegéből következő értelmes totalitássá való változtatása elvileg lehetetlen. „E tényekkel szemben az élet tiszta etikai stilizációját nem lehet valójában fenntartani, ez az anyagot, amely feléáramlik, sem megsemmisíteni, sem áthatni nem tudja s ha ennek összességével szemben törekszik formaként lépni fel, akkor az anyaghoz inadekvát formává, allegóriává válik."[45] De ugyanitt Lukács — teljes joggal — hivatkozik saját Kierkegaard esszéjére, mint amelyben ezen álláspontot korábban már megfogalmazta, amintahogy hasonló gondolatokkal találkozunk „A tragédia metafizikájá"-ban is. Az autentikus, a „valódi" élet itt is mindig lehetetlen „az élet empíriája

[42] „Művészetfilozófia" II. fej. (kézirat). Általában e munka első két fejezete tárgyalja legrészletesebben s szisztematikus formában az itt érintett problémákat.
[43] Uo. lásd „Arion", No. 5., 46.
[44] „Jenseits der Pflicht" (megjelenés alatt).
[45] Id. mű, II. fej. (kézirat).

számára", mert „saját életünk, saját végső lehetőségeink magaslatán nem tudnánk élni. Vissza kell hullanunk a homályba, meg kell tagadnunk az életet, hogy élni tudjunk".[46] Sors és élet, bensőség és megtörténés, értelem és létezés egysége csak a tragikus kiválasztottak számára lehetséges s számukra is csak egy pillanatra: „Kezdet és vég ez a nagy pillanat, és semmi sem következhet belőle és utána, semmi ezt az élettel össze nem kapcsolhatja. Egyetlen pillanat ez csak; nem jelenti az életet, ő az élet, egy másik élet, a mindennapit kizáró és ezzel ellentétes."[47] A kultúráért folytatott küzdelem — az ember örök, aktív vágya, „hogy létezése csúcsát síkságos életúttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa"[48] — tragikusan reménytelen. Mert, bár e soha fel nem adható harc nem hiábavaló, hisz belőle sarjadnak ki mindazok a nagy erkölcsi példák, mind pedig azok az ember teremtette, de örökkön érvényes művek, amelyek létezésünk és lehetőségeink csúcspontjait jelentik s ennek valóban emberi dimenzióit megteremtik, közvetlen célját ez — elvileg — nem érheti el: a kultúra „válsága" csak megnyilvánulása az emberi lét metafizikai tragédiájának.

De e felfogás mellett az ifjúkori művekben állandóan feltűnik egy másik perspektíva is: az életnek a kultúra által való megformálhatósága. Igaz, e megoldás általában kevésbé szisztematikus kontextusokban merül fel, mint az előbbi: vagy partikulárisabb jellegű történeti és szociális szituációk elemzése során (a kifejezetten történeti jellegű analízisekről a továbbiakban fogunk beszélni, de itt is utalhatunk pl. a Storm-esszére, amely — mintegy a Kierkegaard-tanulmány ellenpontjaként — az életnek egy polgári hivatás- és kötelesség-etika által való „megformálását" mutatja be), vagy Lukács legtöbbször csak jelzésként felmerülő, mégis ifjúkori műveinek ideológiai arculatát sokban megszabó „utópiáiban". Igaz az is, hogy ezeknek az utópiáknak konkrét tartalma gyakran még egyazon művön belül is változik.[49] Így — csupán a legismertebb példára hivatkozva — „A regény elméleté"-ben békésen megfér egymás mellett a szociális világ objektív képződményeit a saját céljaiknak megfelelőleg tevékenyen átalakító emberek — épp e tevékenységben létrejövő — bensőséges közösségének és harmonikus együttműködésének Wilhelm Meister-i utópiája[50] a Dosztojevszkij műveiből kirajzolódó „lélekvalóság", a minden társadalmi determinációt és formát transzcendáló, Én és világ heterogén kettősségét megszüntető, a lelkek közvetlen, az objektivációkon túli kapcsolatán alapuló „új világ" eljövetelének a hirdetésével.[51] De a konkrét tartalmak

[46] „Utam Marxhoz", I, 55.
[47] Uo. 62—63.
[48] Uo. 69.
[49] A fiatal Lukács utópiáiról részletesebben lásd Fehér F. és Heller Á. korábban említett cikkeit.
[50] Vö. „Die Theorie des Romans", Neuwied 1971, 117—119, 128.
[51] Uo. 137—138., továbbá: Halálos fiatalság, „Magyar irodalom, magyar kultúra", 113—116. — Ahhoz, hogy a „Dosztojevszkij-utópia" Lukács szellemi fejlődésében játszott szerepét megérthessük, figyelembe kell venni, hogy a háború kitörése Lukácsnál — ha csak egy rövid időre is — kifejezetten irracionalisztikus jellegű fordulatot eredményez, amelyet a korábban már részben leküzdött életfilozófiai hatások visszatérése is kísér. Igen világosan jelentkeznek e fordulat motívumai Paul Ernsttel folytatott levelezésében. 1915 ápr. 14-én a következőket írja: „Az alkotások (eredetiben: Gebilde) hatalma láthatólag egyre erősebb lesz, és az emberek többsége számára talán még a valóban létező dolgoknál is elevenebb valóságot jelent. De ezt nem szabad elfogadnunk — éppen *ezt* adta nekem a háború élménye. Állandóan hangsúlyoznunk kell, hogy az egyedüli lényeg csak mi vagyunk: a lelkünk, de még a lélek minden örök-apriori objektivációja

mindezen különbözősége, sőt ellentéte mögött mindig ott húzódik a közös momentum: a hit egy olyan, az ember lényegének egyedül megfelelő világ lehetőségében, amelyben eltűnik az áthidalhatatlan szakadék az ember legbensőbb hajlamai és törekvései, „hivatása" s a „külső", társadalmi lét objektív képződményei között, amelyben megszűnik az egyéneket végletes magányra kárhoztató idegenség Én és Te között — hit az egész életet átfogó és egységbe kovácsoló, az emberek mindennapjait átható kultúra lehetőségében. S ha az explicite tagadó válaszokon túl, már ezen utópiák tartalmának nagyfokú változékonysága is joggal fogható fel annak jeleként, hogy a fiatal Lukács e hite nem alapult — egész pre-marxista fejlődési periódusán keresztül — egy kikristályosult társadalmi programra és történelmi perspektívára, úgy a kultúra „metafizikai lehetetlenségét" bizonyító filozófiai fejtegetéseket nyomon kísérő s azok konklúzióival állandóan perbeszálló „utópiák" felmerülésének fentebb említett állandósága viszont egyértelműleg dokumentálja gondolatvilágának egy nem kevésbé jellemző, s nem kevésbé konstans vonását: az elidegenedett, „kultúra-nélküli" világ egy oly szenvedélyes tagadását, amely bármely meggyőző vagy meggyőzőnek tűnő érvek ellenére sem képes — e szó szoros értelmében — belenyugodni e világállapot megváltoztathatatlanságába.

*

Mind ez ideig az elidegenedett életviszonyoknak, a modern világ kultúra-ellenességének Lukács által adott metafizikai-egzisztenciális elemzését próbáltuk nyomon követni. Ezt azonban — mint már hangsúlyoztuk — ezen egész alkotóperióduson keresztül, részben kiegészítőleg, részben vele ellentétben, végigkíséri az analízis egy másik típusa: ugyanazon problémáknak és tényeknek történetileg létrejött és szociálisan determinált korjelenségekként való értelmezése és jellemzése — a *történeti* (szociológiai vagy történetfilozófiai) interpretáció. A kultúra válsága ennek fényében úgy jelenik meg, mint a

is (Ernst Bloch szép képével élve) csak papírpénz, aminek értéke csak aranyraválthatóságától függ. Az alkotások reális hatalmát persze nem lehet tagadni. De a szellem halálos vétke, hogy minden hatalmat metafizikai dicsfénnyel vesz körül, és ezzel van tele a német gondolkodás Hegel óta." Ernst ellenvetéseire aztán egy hónappal később (máj. 4-én) a következőképp válaszol: „Ha azt mondja, az állam a lélek része, ez nem helyes. Mindaz, amivel valamilyen kapcsolatba kerülünk, önmagunk egy része (még a matematika tárgya is), de ez a Magunk, amely (az ész szintétikus funkciójának értelmében) ‚megteremti' s ezzel eloldhatatlanul magához kapcsolja ezeket az objektumokat, *absztrakt*, metodológiai fogalom, és az így létrejött objektum részesedése magunkból metodológiai viszony, amely csak a metodológiai szféra immanens területén érvényes. A dolog ott válik hamissá, hogy ezt a Magunkat a Lélekkel váltják fel, ami által, mivel a szubjektum minden szubsztancializálása a megfelelő objektum szubsztanciálissá válását jelenti, az ‚alkotások' dologszerűvé és metafizikaivá lesznek. Metafizikai realitással pedig *csak* a lélek rendelkezik. Ez nem szolipszizmus. Éppen az a probléma, hogy megtaláljuk a lélektől lélekig vezető utat." (E levelezés nagyobb része megjelent az MTA II. Osztályának Közleményeiben, 20. 1972. Lásd 284, 286.) A történelmi objektivációknak ez az irracionalista jellegű tagadása azonban már az 1916-tól kezdve írt „Esztétiká"-ban eltűnik — e mű egyértelműleg továbbfolytatja Lukács fejlődésének korábban jellemzett alaptendenciáját, amelyen belül irracionalista (részben a filozófiatörténeti misztika közvetlen hatását is tükröző) fordulata csak rövidlélegzetű törésnek bizonyul. Ugyanakkor a fiatal Lukácsra vonatkozó (nagyrészt még kiadatlan) magyar memoár-irodalom (Balázs Béla, Lesznai Anna stb. naplóinak Lukácsra vonatkozó részei, illetve a korai Lukács-kör egyes tagjainak visszaemlékezései) főként nézeteinek ezeket a misztikus-irracionalista összetevőit hangsúlyozza, illetve ezekre reagál — ez azonban, úgy tűnik, legalább annyira következik az akkori magyar Lukács-kör tagjainak szellemi beállítottságából, mint Lukács nézeteiből magából.

sajátosan modern, polgári társadalom egyik — ennek gazdasági és osztály-struktúrája által kodeterminált — lényegi jellemzője.

Ezen interpretációnak fogalmi keretét és hátterét zárt és organikus társadalmaknak (mindenekelőtt a görög antikvitásnak) a nyitott, de mechanikus polgári társadalommal való történetfilozófiai szembeállítása képezi. E fogalmak explicit terminusokként ugyan csak „A regény elméleté"-ben jelennek meg, de az általuk jelzett és jellemzett történelmi ellentétből indít logikailag már a „Drámatörténet" is, amelynek egész gondolati konstrukciója antik és modern dráma épp ezáltal magyarázott és interpretált ellentétén nyugszik. Kezdettől fogva a görög polisz volt Lukács számára az a történelmi társadalom-alakulat, amelyben a kultúra mindennapos valóságra tett szert. A poliszban mint szerves közösségben megvolt „az erkölcsi értékelések közössége az élet legfőbb kérdéseiben",[52] az az „abszolút erővel uralkodó, vitát, sőt kétséget nem tűrő ideológia", az az egységes világszemlélet, amelyet az emberek már nem is éreznek ideológiának, mert „éppen annyira kizárólag emócionális jellegű..., mintha egyáltalán nem is lenne meg benne semmi értékelő elem".[53] S az antikvitásnak ez az „egyetikájúsága", a „kultúrának" az emberek mindennapi életét és életszemléletét természeti magátólérthetőséggel átható és megszervező ereje a világot, melyben él, az individuum otthonává teszi azáltal, hogy világos, egységes és áttekinthető értelmet és értéket ad egyes jelenségeinek és egész berendezésének. Ezt a „sziklaszilárd alapokon nyugvó világrendet" pillanatokra megingathatja a „végzet" — a külső események vagy a jellemek irracionalitásában jelentkező — kiszámíthatatlansága, de csak azért, „hogy felkavart hullámai maguk alá temessék azt, aki felzavarta őket nyugalmukból és aztán megint csendes, mozdulatlan legyen a felület, mintha sohasem változott volna rajta semmi".[54] Már ez is mutatja e világ „zártságát": az antikvitás nem ismeri sem az anyagi és szellemi produktivitásnak azt az állandó fejlődését, sem az individualitásnak azt a fokát, amelyet a modern polgári társadalom létrehozott. Zárt világ ez, amely véget ér az adott közösség határainál, s bizonyos értelemben kötött: az alá- és fölérendelésen alapuló emberi viszonyok rendszerét s az egyén helyét e viszonyban évszázados hagyományok helyzeti energiái szabták és erősítették meg.[55] De épp mert e kapcsolatok organikusak, az ember „egész személyiségét igénybevevők" s személyiségétől elválaszthatatlanok voltak, az individuum nem érezte őket kötöttségeknek: ellenkezőleg, ezek képezték a tevékenységének értelmet és súlyt adó szilárd kereteket. „Egészen röviden...: régen az élet maga volt individualisztikus, most az emberek; vagy még inkább meggyőződéseik és életprogramjuk. Régen az ideológia a kötöttségé volt, amennyiben az emberek kapcsolatokba beállított voltukat természetesnek és a világ rendjéhez tartozónak érezték. A konkrét élet minden részlete viszont alkalmat nyújtott nekik, hogy egyéniségüket tettekbe, a dolgokba árasszák. Ezért lehetett spontán és töretlen az ilyen individualizmus; ma... tudatos és problematikus."[56]

A polgári társadalom visszavonhatatlanul megszünteti az emberek közötti kapcsolatoknak és függőségi viszonyoknak ezt a személyes jellegét s vele

[52] „A modern dráma...", 1, 196.
[53] Uo. 173.
[54] Uo. 195—196.
[55] Vö. Uo. 160—161.
[56] Uo. 148—149.

együtt a zárt társadalmakra jellemző kötöttségeket — s ezzel kétségtelenül értékeket is teremt (az emberi produktivitás és a bensőség kidolgozása Lukács számára kezdettől fogva értékmozzanatokat is tartalmaz). De mindezt csak azon az áron, hogy új, immár nem személyes, hanem dologi kötöttségeket teremt — az ember függését az áru- és pénzviszonyokon nyugvó személytelen, holt, mechanikus intézmények egyre bonyolultabbá váló rendszerétől, amelynek működését immár senki sem tudja áttekinteni. „Az új élet felszabadítja az embert sok régi kötöttségből és minden kötöttséget, mert az nem organikus már, béklyónak éreztet vele. Egyszersmind azonban az absztraktabb és bonyolultabb kötöttségek egész láncolatát teremti meg körülötte."[57] Így, miközben „az egyes embernek a másikkal szemben érzett autonómiája folyton erősbödik",[58] egyszersmind „az ember mindinkább csak a kívüle levő dolgokra vonatkoztatva, azokkal való viszonyainak összességeként létezik".[59] S az individuumnak ez a „problematikussá" válása problematikussá teszi számára világát is: dolgok, dologi hatások áttekinthetetlen, értelem-nélküli, de mégis kényszerű logikájú összeszövődése dönt az ember élete és sorsa felett, az „erkölcsi világrendet" a „modern végzet" váltja fel, „amely a magukban véve relatív és véletlenül fellépő dolgok (intézmények, egymás és az élet nem ismerése, életviszonyok, öröklődés stb.) közötti szoros és könyörtelenül logikus kapcsolatból áll. Itt nem használ semmit, ha az emberek belátják az egyes részek haszontalan vagy helytelen voltát, azok mint tények, mint láncszemek egy oksorozatban hatnak a bennük rejlő erőnél fogva, tekintet nélkül jogos vagy nem jogos voltukra."[60] Irracionális eredetű, az emberi értelemtől át nem hatott és az emberi értékelésekkel szemben közömbös törvényszerűségek irányítják e világot, amely megszűnt az ember otthona lenni.

A természetesként megjelenő organikus viszonyok szétestével az individuumok közti kapcsolat alapvető elvévé a *konkurrencia* válik. Az egyén tűrhetetlennek érez minden személyes függést, s ezzel szemben magát igyekszik érvényesíteni — de hogy egyénisége egyáltalán érvényesüljön, azt *valakin* érvényesítenie kell, s e másik éppúgy személyes autonómiája biztosítására törekszik, mint ő maga. „Az individualizmus egyik legnagyobb antinómiája... az, hogy az egyéniség érvényesítése nem képzelhető el a másokénak elnyomása és azoknak a megvédelmezése az ő tönkretétele nélkül."[61] Az egyéneknek ez az antagonisztikus viszonya szükségképpen eredményezi egyrészről minden egyes individuum fokozódó elszigeteltségét és magányosságát. „Nem is kell talán külön kiemelni, hogy a magányosság, amely minden embert körülvesz, ma mennyivel nagyobb, mint volt... Minden ember igazi egyénisége magányos sziget zúgó tenger közepén, és nincsen az a hang, ami úgy hatolna el hozzá, hogy a köztük zúgó tenger hangjai, belekeveredvén beszédébe, meg ne hamisítanák azt; ha ugyan teljesen el nem nyomják, annyira, hogy csak a másiknak vágyva feléje nyújtott karjait láthatja — akkor is félreértvén ezek gesztusait."[62] Másrészről pedig a nemcsak egymás ellen irányuló, de egymást mindig félre is értő akaratoknak ebből az állandó összeütközéséből, amelyben minden szándék akarva-akaratlanul lerontja a másikat, csak egy olyan eredmény jöhet

[57] Uo. 152.
[58] Uo. 160.
[59] Uo. 105.
[60] Uo. 453.
[61] Uo. 161.
[62] Uo. 164—166.

létre, amelyet nem szándékolt senki sem, amelyet nem az individuumok tudatos céljai és érdekei, hanem életviszonyaik absztrakt-szükségszerű logikája determinál.

Az individualitás azonban nemcsak állandóan megtörik a külső-dologi viszonyok erején — e viszonyok egyben az egyén minden aktív tevékenységének, minden életmegnyilvánulásának nivellálása, uniformizálása irányában is hatnak. A modern individuum „problematikusságának" egyik legmélyebb jele, hogy az egyének fokozódó, mind szélsőségesebbé váló individualizációjának folyamata a legszorosabban, kibogozhatatlanul összefonódik uniformizációjuk ezzel egyenesen ellentétes folyamatával.[63] A konkurrencia diktálta gazdasági fejlődés ugyanis a munkák növekvő feldarabolásán és felosztásán nyugszik, ami az egyén tevékenységét mind absztraktabbá, személyiségétől mind függetlenebbé, tőle idegenné teszi. „A modern munkamegosztás lényege talán (az egyén szempontjából nézve) az, hogy a munkát a munkás mindig irracionális és így csak kvalitatíve meghatározható képességeitől függetleníti és objektív, a munkáson kívül álló és az ő egyéniségével semmi összefüggésben nem lévő célszerűségi szempontok szerint rendezni törekszik.. Munka és munkás viszonya egymáshoz folyton lazább lesz: a munkáló egyre kevésbé viszi bele egyéniségét munkájába s viszont a munka is egyre kevésbé veszi igénybe annak különleges egyéniségét, aki elvégzi. A munka külön, objektív életet nyer az egyes ember egyéniségével szemben, és annak egyénisége máshol kell hogy megnyilvánuljon, mint abban, amit éppen tesz."[64] S mivel a felfokozott individualitás nem nyilvánulhat meg többé a valóságos tevékenységben, egyre jobban befelé szorul, üres bensőséggé és e bensőség kultuszává válik, amely már kísérletet sem tesz arra, hogy a „külső" események folyását, saját sorsát tevékenyen alakítsa.

A kultúra válsága e történetileg létrejött világállapot szükségszerű terméke. Mert a polgári világban a szó valóságos értelmében vett kultúra nem lehetséges. Lehetetlen objektíve, mert a „termelési anarchián" nyugvó viszonyok absztrakt és irracionális szükségszerűségében többé nem lehet valamiféle általános célt vagy értelmet mutatni fel; objektív, embertől idegen törvényszerűségeiket nem lehet immár egy egységes világnézetben az emberre visszavonatkoztatni. S lehetetlen szubjektíve is, mert a csak önmagukból kiinduló s csak önmagukat célként elismerő individuumokat nem lehet többé közös világlátásban és világérzésben egyesíteni.

Lukács legelső jelentősebb munkájára, az 1909-ben befejezett „Drámatörténet"-re támaszkodva próbáltuk meg itt összefoglalni a kultúra válságának történeti és szociális gyökereire vonatkozó nézeteit — anélkül, hogy akárcsak az e műben tárgyalt leglényegesebb összefüggések kimerítésére törekedtünk volna. Célunk pusztán az volt, hogy illusztráljuk a filozófiai és történelmi analízis nagyfokú párhuzamosságát. A fentebbi gondolatmenetben nyilvánvalóan nem nehéz felismerni ugyanazoknak a problémáknak szociológiai-történelmi magyarázatát, amelyeket a „közönséges", nem-autentikus élet fogalma metafizikai-egzisztenciális terminusokban jellemzett. A problematikának ez a megfelelése egész a részletekig kiterjed. Így nyer például történeti megvilágítást a „művész-tragédia" kérdése is, mint a modern művész helyzetének és feladatának történeti paradoxiája, akinek egy közösség és kultúra nélküli világban kell általános kultúrértékeket alkotnia. A mű és a művészi hatás

[63] Vö. Uo. 145—146.
[64] Uo. 146—147.

lehetőségét megteremtő egységes világszemléletet immár a művésznek magának kell — minden alkotásában újra — megteremtenie s pusztán a művészet formai eszközeinek segítségével a befogadó számára evidenssé tennie — de épp ha ez sikerül neki, műve végérvényesen és visszavonhatatlanul leválik a mindennapok világától (ezen belül saját életétől is) s mint feloldhatatlan Máslét, transzcendencia szegeződik ezzel szembe. A „művész-tragédia" gyökere az, hogy „művészet kérdése lett valamiből, ami nem volt az soha, aminek nem lett volna szabad azzá lennie soha".[65]

Talán már ez az illusztratív tárgyalás is elégségesen igazolja, hogy Lukács egész pre-marxista alkotókorszakán egy ellentmondásos párhuzamosságban és összeszövődésben vonul keresztül a kultúra válságaként felfogott elidegenedés metafizikai és történeti-szociológiai értelmezése és elemzése. (S azt is felesleges hosszasabban bizonygatni, hogy ez az utóbbi analízis kezdettől fogva Marx hatását tükrözte — mégha egy, a simmeli interpretáció prizmáján keresztül felfogott Marxét is.) E két felfogásmód egymáshoz való viszonyának kérdését, egymással való logikai összeegyeztetésük feladatát — mint ezt már említettük — Lukács ismételten és explicite felvetette, sőt egyes írásai centrumába állította. Nincs itt lehetőségünk arra, hogy e kérdésre adott — részleteikben sokban s lényegesen különböző, de általában azonos irányba mutató — válaszait magukat elemezzük. Meg kell elégednünk annak leszögezésével, hogy maga a probléma mélyebb és átfogóbb jellegű volt, mint ahogy a fiatal Lukácsnál tudatos kérdéssé fogalmazódott. Lukácsnak e problematikára vonatkozó — korábban már felsorolt — írásai általában megmaradnak a kérdés *módszertani* aspektusánál, illetve ennek egyes momentumainál (e vizsgálódások lényegi tárgya a forma apriorisztikus-esztétikai kategóriája és szociológiai-történeti fogalma közti viszony). S bármely jelentősek legyenek is e kérdésre vonatkozó fejtegetései, a két elemzésmód ellentmondásának problémája implicite mást, s ideológiai szempontból e módszertani síknál feltétlenül többet is tartalmazott: a kultúra válsága megoldásának, a korperspektíva megítélésének különböző, legalábbis részben ellentétes megközelítését.

Természetesen nem abban a primitív-vulgáris értelemben, mintha a kultúra válságának történelmi jelenségként való értelmezéséből — a „metafizikai" elemzéssel ellentétben — a válság történeti feloldhatósága következne. Ez nemcsak logikai non sequitur — a perspektíva konkrét tartalmát tekintve, ott, ahol ennek kérdése egyáltalán felmerül, a történeti típusú elemzésekből sem rajzolódnak ki lényegileg más megoldások, mint a filozófiai analízis során már tárgyalt antinómiák; ezen munkák végkonklúziója mivel sem „optimistább", mint a filozófiai esszéké vagy szisztematikus írásoké. A különbség a kérdés megközelítésének módjában rejlik.

A „filozófiai" írásokban a kultúra lehetőségének, az élet megformálhatóságának kérdése — mint láttuk is — elsődlegesen *etikai* problémaként, az individuum — szociológiai értelemben aktív vagy passzív, de mindenképpen szabad öndetermináción alapuló — erkölcsi magatartásának, vagy általánosabban, életvitelének kérdéseként fogalmazódik meg. A történeti elemzések viszont, jellegükből kifolyólag, a társadalmi berendezés és az ezekhez kapcsolódó életformák szociológiailag determinált átalakulására, az ezt célzó tömegmozgalmak — szociológiailag legalábbis körülhatárolt — lehetőségeire kérdeznek.

[65] Uo. 196—197.

Mint töredékesen fennmaradt levelezéséből látható, 1918 elejére Lukács érdeklődése kifejezetten áttevődik az etika, s ezen belül is különösen etika és politika viszonyának területére.[66] De talán nem tévedünk, ha a fentebbi — ekkor már tudatos kérdésként megfogalmazódó — szembeállításban a fiatal Lukács egész fejlődésének „határproblémáját" pillantjuk meg. „Az ok nélkül bévülről ömlőnek" és az „értelem nélküli kívül folyónak"[67] antinómiája, amelyet ifjúkori munkássága kezdettől fogva implikált, fokozatosan válik számára explicit és tudatos elméleti problémává. S innen tekintve Lukács 18-as fordulata, marxistává válása nem törés, nem irracionális hiátus gondolkodói életútján — az elméleti felelet és a gyakorlati megoldás megtalálásának kísérlete arra a kérdésre, amely végső soron mozgatta egész korábbi fejlődését.[68]

[66] Ezen érdeklődésének első jelentősebb fennmaradt dokumentuma hozzászólása a Társadalomtudományi Társaság a konzervatív és progresszív idealizmussal foglalkozó vitaülésén. Lásd „Utam Marxhoz", 1. 177—186.

[67] A tragédia metafizikája; „Szellem" 1911, 123.

[68] Mivel a fiatal Lukács egyes nagyfontosságú művei nincsenek még kiadva, végezetül szükségesnek tűnik — pusztán információs célokból — röviden áttekinteni legfontosabb írásait s ezek alapján, legalábbis formálisan, elhatárolni munkásságának legfontosabb szakaszait. 1906—1907-ben írja Lukács a Kisfaludy-Társaság pályázatára „A modern dráma fejlődésének története"-t, első valóban jelentős munkáját. A pályadíjat nyert kéziratot azonban az 1908—1909-es években — az első fogalmazvány egyes kéziratosan fennmaradt fejezeteinek tanúsága szerint is — jelentősen átdolgozza, s az ebben az alakban kerül 1911-ben kiadásra. Lényegében e munkához csatlakozik, ennek legfontosabb elméleti előfeltevéseit tisztázza az 1910-ben megjelent tanulmány, a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez" is.

1908-tól 1911-ig terjed Lukács „esszé-perióduса". Ez időben születik a két esszé-kötet — „A lélek és a formák" (megjelent 1910, illetve — kibővítetten — németül 1911) és az „Esztétikai kultúra" (1913) — valamennyi írása, sőt a 18-as Balázs Bélával foglalkozó kötet egyes tanulmányai is. A két korábbi kötet írásai — mint erre egyes részproblémák kapcsán fentebb utaltunk — Lukács nagyon tudatos válogatási és szerkesztési elveinek megfelelően részben „felelnek" egymásra, polemikusan kiegészítik egymást. Azonban ettől függetlenül is a sokkal kevésbé ismert „Esztétikai kultúra" néhány tanulmánya (elsősorban a címadó esszé, valamint „Az utak elváltak"), továbbá a kötetekben fel nem vett „A lelki szegénységről" c. dialógus a fiatal Lukács eszmevilágának és álláspontjának megismerése szempontjából feltétlen „A lélek és a formák" legjelentősebb esszéi mellé sorolható.

1912-ben Lukács hozzákezd rendszeres művészetfilozófiájának megírásához. A munkát szemmel láthatólag az első világháború kitörése szakítja félbe — az addig elkészült kézirat, a „Művészetfilozófia" három fejezetet tartalmaz (kb. 450 gépelt oldal terjedelemben).

1914 végén egy nagyobb Dosztojevszkij-monográfiát vesz tervbe, amely — a kéziratban fennmaradt vázlat tanúsága szerint — a téma kapcsán olyan kérdéseket is érintene, mint a vallás és ateizmus, az állam, a forradalom, a szocializmus és a terror problémája. A munkát azonban az első, bevezető elméleti fejezet elkészültével, 1915-ben ismét félbeszakítja. Ez az első fejezet jelenik meg aztán (1916-ban) „A regény elmélete" címen.

1916-ban Lukács visszatér rendszeres művészetfilozófiája kidolgozásához — azonban egy sok vonatkozásban megváltozott koncepció s új felépítési terv alapján a korábban megkezdett munkát nem folytatja, hanem radikálisan újrakezdi. A korábbi „Művészetfilozófiá"-ból csak a második fejezetet kívánja — talán átdolgozott alakban — az új kéziratba inkorporálni. Ebből az új kéziratból („Esztétika") 1918 elejére négy fejezet készül el (az előzővel megközelítőleg azonos terjedelemben), amelyekből egy (a harmadik) „Az alany és a tárgy viszonya az esztétikában" címmel meg is jelent 1917-ben a „Logos"-ban. Az öt fejezetből álló (befejezetlen) munkát 1918 májusában habilitáció céljából benyújtja a heidelbergi egyetemen, Rickert és H. Maier a disszertációt még véleményezi — a vitára azonban, természetesen már nem került sor.

SZEMLE

A BÉCSI KÖR FILOZÓFIÁJA*

FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN

A *Bécsi Kör* filozófusainak írásait magában foglaló kötet „Bevezetés"-e a következő megállapítással kezdődik: „A magyar olvasó, aki kezébe veszi ezt a kötetet, abban a szerencsés helyzetben van, hogy magyar nyelven már számos értékes kritikai és elemző tanulmányt, illetőleg könyvet olvasott vagy olvashatott a *Bécsi Kör* filozófiájáról, a neopozitivizmusról." A fenti passzussal egyet kell értenünk, a magam részéről ezt a helyzetet mégsem nevezném „szerencsés"-nek, sőt nagyon is visszásnak látom. A filozófus ugyanis — szemben pl. a fizikussal, aki legfeljebb saját tudományának története iránti érdeklődésből veszi kézbe Newton „Principiá"-ját, de semmi esetre sem azért, hogy abból tanulja meg a mechanikát — soha nem elégedhet meg egy — esetenként mégoly tartalmas — kritikai ismertetés vagy monográfia olvasásával; a szóban forgó iskoláról vagy filozófusról szóló művek *sohasem helyettesíthetik* az eredeti művek olvasását. Ezt az egyébként közhelyszerű megállapítást csak alátámasztja, hogy a *Bécsi Kör* filozófusainak munkássága — tudományra orientált tevékenységük folytán — bizonyára a nem-filozófus olvasó érdeklődésére is számot tarthat.

A visszásság itt abban a nyíltan talán soha meg nem fogalmazott, de mindenképpen elavult és téves elvben jut kifejezésre, hogy csak egy *előzetesen* már „megbírált", „helyretett" vagy jobb esetben kritikailag elemzett polgári filozófus vagy irányzat munkáit lehet megjelentetni. Hogy mennyire nem elszigetelt jelenségről van szó, azt bizonyítja pl. a strukturalizmus magyarországi fogadtatása[1] vagy a teljesen szakfilozófus Husserl itthoni pályafutása.

Ez a véleményem szerint helytelenül értelmezett „olvasóféltés" akkor fut zátonyra, ha világossá válik, hogy a szóban forgó kritika, bírálat vagy ismertetés helytálló voltát is — az illető terület szakértőit leszámítva — csak az eredeti szövegek beható tanulmányozásával lehet megítélni.

*

A kötet megjelenése tehát nagy űrt tölt be. Bizonyos vonatkozásban ezt már láttuk. Nézzük most a válogatást.

A kiadványban szereplő tanulmányok (illetve könyvrészletek) a *Bécsi Kör* filozófusainak legismertebb művei; szinte kivétel nélkül szerepeltek már valamilyen szöveggyűjteményben vagy másféle gyűjteményes kiadványban. A kötetet végigolvasva mégis az az érzésünk támad, hogy mintegy az őket megillető helyre kerültek. Ez viszont elsősorban Altrichter Ferenc koncepciózus válogatásának köszönhető. Az újszerű szempont, amelyet a válogatás folyamán elsődlegesen figyelembe vett, az volt (amely a tematikus válogatásból nem tűnik ki azonnal), hogy a *Bécsi Kör* filozófiai tevékenységét egy már lezajlott eseménysorozatnak tekintette, amely a filozófia *történetének* képezi részét és nem a *jelenéhez* tartozik. — Elsősorban itt ragadhatjuk meg a különbséget „A Bécsi Kör filozófiája" és a hasonló válogatások között.[2] Ehhez a szemponthoz kap-

* A könyv a „Gondolkodók" sorozatban jelent meg. A válogatást készítette és a „Bevezetés"-t írta: Alrichter Ferenc. Fordították: Altrichter Ferenc és Fehér Márta. Gondolat, Budapest 1972.

[1] Pl. Kelemen János „Mi a strukturalizmus?" c. népszerűsítő kismonográfiájának kiadása („Napjaink kérdései", Kossuth, Budapest 1969) vagy pl. a Lévi-Strauss nézeteiről folytatott vita (lásd Bence Gy.–Kis J.: A strukturális elemzés határai; „Kritika", 1969/9–10; Józsa P.: Ami a strukturális elemzés határain innen van; „Kritika", 1970/7; Bence Gy.–Kis J.: Hány íven szabad bírálni Lévi-Strausst?; „Magyar Filozófiai Szemle", 1970/5) jóval megelőzte az első számottevő strukturalista gyűjtemény („Strukturalizmus" I–II, Európa kiadó 1972) kiadását. – Azért említem e helyütt épp a strukturalizmust, mert még sokkal inkább mint a neopozitivizmus esetében, egyáltalán nem csak filozófusokat érintő kulturális áramlatról van szó.

[2] A hasonló válogatások közül a leginkább rokon az Alfred Ayer szerkesztette „Logical Positivism" (The Library of Philosophical Movements; „The Free Press", New York 1959), amelynek tematikus beosztása is hasonló „A Bécsi Kör filozófiája"-hoz (természetesen

csolódik az a törekvés, hogy az olvasó *átfogó képet* nyerjen azokról a kérdésekről, amelyekkel a logikai pozitivizmus foglalkozott. Mindenképpen helyesnek tartom ezért, hogy a kötetbe — a terjedelmi kötöttségek miatt természetesen csak néhány ív erejéig — bekerültek olyan művek is, mint pl. Moritz Schlick „Az etika kérdései" c. könyvének első fejezete, vagy Otto Neurath „A fizikalizmus szociológiája" c. cikke. Etikai, esztétikai kérdésekkel ugyanis, ha nem is központi kérdésekként kezelve őket, és gyakran csak a kritika kedvéért, de foglalkoztak a Kör tagjai.

A másik szempont a közérthetőség volt: olyan tanulmányokat kiszemelni, hogy a logikában és matematikában kevésbé képzett olvasó ne tévedjen el a kötet szerzőinek más tanulmányaiban egyébként gyakran alkalmazott szimbólumok, képletek és jelek erdejében.

A fő szempontnak azonban Altrichter mégiscsak azt tartotta, hogy a szövegek alapján némi betekintést szerezhessünk azokba a gyakran igen éles hangú és szenvedélyes, de mindenkor tudományos vitákba, amelyek a legfontosabb kérdéseket illetően a *Kör* tagjai között zajlottak. A hasonlat itt bizonyára különösképpen sántít, de ahogy a francia felvilágosodás filozófusait is *egy* filozófiai csoportosulás tagjaiként, *egy* fedőnév alatt szokták emlegetni, noha ellentéteik közismertek, a *Bécsi Kör* filozófiája — s erről gyakran elfeledkeznek — sem volt soha „. . . abban az értelemben egységes filozófiai elképzelés, hogy létezett volna a közösen kidolgozott véleményeknek, a filozófiai problémák megoldását célzó megállapításoknak valamilyen rendszere, amelyet azután — kiközösítés terhe mellett — minden logikai pozitivistának akceptálnia kellett".[3]

A válogatás azonban egy helyütt ellentmondani látszik a fent ismertetett szempontoknak. Az ütközési pont Rudolf Carnap nevezetes tanulmánya az „Ellenőrizhetőség és jelentés", amely nem az éppenséggel olvasmányos művek közé tartozik. Közelebbről kell tekintenünk Carnap írását, hogy eldönthessük, mi indokolta a kötetben való szerepeltetését.

Az „Ellenőrizhetőség és jelentés" a *határkő* szerepét tölti be a *Bécsi Kör* (és még inkább Carnap) fejlődésében: lezárja a klasszikus periódust — a kötetben szereplő tanulmányok között keletkezését tekintve is a legutóbbi —, és megnyit egy újat: *revideálja* illetve *újrafogalmazza* a korábbi tézisek jelentős részét — mintegy új fogalmi hálóba rendezi őket. Ugyanakkor bizonyos konkrét problémákat illetően teljesen új megoldásokkal kísérletezik (pl. az ún. diszpozíciós fogalmaknak a redukciós mondatokkal történő bevezetése stb.), amelyeknek Carnap későbbi periódusában döntő funkciójuk volt. A *Bécsi Kör* addigi fejlődése felől tekintve az „Ellenőrizhetőség és jelentés" Carnap utolsó, grandiózus kísérlete: átfogóan jellemezni számos, korábban sokat vitatott, egymással szorosan összefüggő problémát; összefoglalni, illeszkedő részekké csiszolni, egységes rendszerré alakítani az elért eredményeket. Ha életművében nem is tudnánk sehol éles határvonalakat huzgálni, mégis, némi leegyszerűsítéssel mondhatjuk, hogy későbbi műveit bizonyos *konkrét problémák* megoldásának szentelte.[4] Az „Ellenőrizhetőség és jelentés" ebben a munkálkodásban filozófiai bázisként funkcionált. Hátteréül szolgált a konkrét vizsgálódások kimunkálásának: Carnap újra és újra ehhez a tanulmányához nyúlt vissza mint alaphoz, amelyre építeni szándékozott.

Tanulmányában Carnap a *verifikáció* elvét illetően pontot tesz arra a folyamatra,

---

még a „hasonló" kifejezést is megszorításokkal kell értenünk: az azonos című fejezetek gyakran mást tartalmaznak; a „Logical Positivism"-ben vannak olyan fejezetek, amelyek nem szerepelnek „A Bécsi Kör filozófiája"-ban és vice versa). Ayer válogatása azonban — szándéka szerint — egy térben és időben is sokkal szélesebb területet igyekszik átfogni (pl. az analitikus iskolához tartozó filozófusokat is szerepeltet a kötetben); ezért a részletes összehasonlítást csak a fent említett újszerű szempont elhagyásával végezhetnénk el.

[3] A Bécsi Kör filozófiája", „Bevezetés", 20. — Rendkívül szembeötlő ez az ellentét pl. a *Kör* két vezéregyénisége, a leginkább filozófus Schlick és Carnap esetében. Szinte kezdettől fogva eltérő véleményük volt olyan alapvető kérdésekről, hogy mi a filozófia lényege, *milyen természetű* a filozófálás, tehát, hogy mi az értelme, jelentése a „filozófia" szónak; a *verifikálhatóság* elvét is különbözőképpen fogalmazták meg; és végül az ismereteink fundamentumát feszegető ún. protokolltételek vitájában Schlick egyértelműen a korrespondencia-elmélet mellé állt, és azt tartotta, hogy *van fundamentuma* ismereteinknek, míg Carnap az ún. koherencia elméletét képviselte.

[4] Ez természetesen korántsem jelenti azt, hogy Carnap utóbb ne tért volna vissza az itt elemzett egyes problémákra, vagy ne változtatta volna meg jelentős mértékben nézeteit az itt kifejtett kérdésekről. Ld. pl. „The Methodological Character of Theoretical Concepts" c. tanulmányát (in: „Minnesota Studies in the Philosophy of Science", Vol. I. Eds.: H. Feigl—M. Scriven. Univ. of Minn. Press, Minneapolis 1956, 38—76.) Sőt — ha lényegesen szűkebb területre összpontosítva is — általános-filozófiai kérdésekre vonatkozóan is kifejtette álláspontját. Lásd: „Empiricism, Semantics and Ontology." („Revue internationale de philosophie") (Bruxelles) 4[e] année, n° 11 (15 janv. 1950) pp. 20—40. Életében utoljára a „The Philosophy of Rudolf Carnap" (ed. P. A. Schilpp „The Library of Living Philosophers", Vol XI. La Salle, Open Court, 1963) c. kötetben, a kritikai tanulmányokra adott válaszaiban tért vissza ezekre a kérdésekre. Szétszórt és mozaikszerű válaszaiból azonban nem áll össze egységes kép; többnyire az itt vizsgált műben megfogalmazott nézetét, vagy annak valamelyik gyengített variánsát ismétli meg.

amelynek első lépése a teljes verifikálhatóság feladása volt. Az 1931—32-vel kezdődő második periódus elején kiderült, hogy sem a tudomány, sem a köznyelv mondatainak túlnyomó többsége nem értelmezhető, ha a fenomenális, érzet-adat nyelvet választják alapnyelvként — a két nyelv nem vezethető vissza egymásra. Kézenfekvő, hogy ebben az esetben pl. a tudományokban egyébként működő interszubjektivitásról sem tudtak volna számot adni. Ennek már csak következménye volt, hogy az igazság végleges eldönthetőségének tézisét mással helyettesítették. Az „Ellenőrizhetőség és jelentés" terminológiájában fogalmazva: a teljes verifikáció csak egy molekuláris nyelv elfogadása esetén volna véghezvihető, amelynek primitív predikátumai észlelésiek. Magát a „verifikáció" terminust is újabbal helyettesíti: a *konfirmálhatóságot*, illetve az *ellenőrizhetőséget* (erről akkor beszélünk, ha ismeretesek a módszerek, amelyekkel a konfirmációt végre tudjuk hajtani) használja. Már egy egyedülálló mondat esetén is csak *fokozatosan növekvő konfirmáció*ról beszélhetünk: elméletileg mindig lehetséges ugyanis, hogy az általunk tett állítást további kísérletekkel ellenőrizzük, még ha a mindennapok gyakorlatában általában könnyedén túl is tesszük magunkat az ellenőrzés elméleti problémáin. Carnap természetesen nem adta fel azt az elvet, hogy a konfirmáció folyamatában is — a megfigyelési predikátumokon keresztül — mindig a tapasztalat mondja ki a végső szót; csakhogy a bekövetkezett fordulatnak megfelelően ezek a szók a *tárgy-nyelv*nek — „a nyelvnek, amelyet mindennapos életünkben használunk, miközben a minket körülvevő észlelhető tárgyakról beszélünk"[5] — interszubjektíve megfigyelhető predikátumai. Hozzá kell tennünk, hogy itt a már revideált állásponthoz képest is alapvetően új mozzanat merült fel; ti. Carnap vagy pl. Neurath is úgy gondolta korábban, hogy a szóban forgó megfigyelési predikátumok a *fizikai nyelv* predikátumai.

A verifikáció és a választandó alapnyelv kérdéseivel összefüggésben Carnap újragondolta a *természettudományos törvények* problémáját. A *Bécsi Kör* filozófusai, és általában a hasonló beállítottságú kortárs gondolkodók számára a korlátozatlan univerzalitású mondatok értelmezése mindig is nagy nehézséget okozott. Ezek ugyanis teljesen értelmes, *szintetikus állításoknak* tűnnek. A teljes verifikáció azonban — amely egy mondat értelmességének kritériumaként *véges* számú, *tapasztalati* mondatból való levezethetőségét követelte meg — itt elvileg tűnt megvalósíthatatlannak. Kezdetben ezért úgy gondolták, hogy mivel ezek a törvények nem rendelkeznek az állítások logikai jellemzőivel, következtetési szabályokként kell felfognunk őket, amelyek segítségével levezethetünk értelmes, szintetikus, és ezért verifikálható mondatokat. Az első korszakból származó publikációiban Carnap maga is ezen a nézeten volt. Az alább következő idézetekben nagyon világosan elemzi, hogy miért kötött ki végül is másik álláspontnál: „Ma már nem tartom fenn ezt a nézetet. De nem hiszem — ahogy Lewis és Schlick teszi —, hogy hamis volna. Azt hiszem, hogy egy (speciális típusú) molekuláris nyelvre igaz. Csak abban tévedtem tehát, hogy azt gondoltam: az általam vizsgált nyelv *a* nyelv, vagyis az egyetlen jogosult nyelv — ahogy Wittgenstein, Schlick és Lewis egyaránt ezt látszanak hinni az általuk elfogadott nyelvformákról. Azt a hibát követtem el tehát, hogy episztemológiai nézetemet a nyelvformára vonatkozó javaslat helyett állítás formájában fogalmaztam meg — ahogy a legtöbb filozófus teszi. Jelenleg az a véleményem, hogy az egész kérdés választás, megállapodás dolga; választhatunk molekuláris nyelvet is a tudomány nyelvének, de egy nem-molekuláris általánosított nyelv sokkal jobban megfelel a tudomány gyakorlatának és közelebb is áll a tényleges gyakorlathoz." — Néhány oldallal arrébb, most már konkrétan vizsgálva a problémát, a következő megállapításra jut: „Legutóbbi megfontolásainkból . . . világos, hogy a teljes konfirmálhatóság vagy a teljes ellenőrizhetőség követelményének elfogadása az általánosított mondatok kizárását, és ennélfogva L_0 (a kizárólag molekuláris mondatokat tartalmazó nyelv — *F. Sz. I.*) igenlését jelenti. A döntő jelentőségű lépést akkor tesszük meg, amikor ezt a követelményt elvetjük és L_0 helyett valamelyik nagyobb extenziójú nyelvet választjuk. Ennek a döntésnek az egyik fő oka az, hogy L_0 választása esetén a fizikai törvények értelmezésének valamelyik fent említett . . . módjára kényszerülünk, s ezek egyike sem igen alkalmas gyakorlati használatra, és mindenekfelett egyik értelmezési mód sincs szoros összhangban a fizikusok által elfogadott tényleges értelmezési móddal. Mert először is az aktuális gyakorlatban a törvényeket nem beszámolókként, közlésekként kezelik; és másodszor, egymáshoz vagy a szinguláris mondatokhoz diszjunkcióval, konjunkcióval, implikációval vagy ekvivalenciával stb. kapcsolódnak; más szavakkal mondatokként és nem pedig

[5] „A Bécsi Kör filozófiája", 442.

szabályokként funkcionálnak. (Ezek az indokok nem egy állítás bizonyítékai, hanem egy döntés motívumai.)"[6]

Az önkritika és a tudományok gyakorlatához való közeledés ellenére természetesen számos olyan pont van az „Ellenőrizhetőség és jelentés"-ben, amelyeknél Carnap bizonyos kérdésekkel kapcsolatban egy korábbi — és már akkor sem kielégítő — válaszát ismétli meg. Pl. a fenti idézetekben az egyik nyelvről a másikra való áttérést „választás" vagy „döntés" dolgának tartja. Úgy tűnik, hogy Carnapnak ez a nézete nem más, mint a konvencionalista elemeket tartalmazó, ún. „tolerancia-elv" átfogalmazása. Az elv számos variánsát lelhetjük fel Carnap műveiben. Első határozott leszögezése a „Logical Syntax of Language"-ben található (az eredeti német nyelvű kiadás megelőzte a vizsgált tanulmány kiadását). Az „Ellenőrizhetőség és jelentés"-t követően az 50-es években „Empiricism, Semantics and Ontology" c. cikkében (lásd 4. lábjegyzet) az absztrakt entitások megjelöléseit tartalmazó nyelvek kapcsán módosította és egyben egzaktabbá tette az elv megfogalmazását. Ebből a célból különbséget tett a kérdések két fajtája között. Egyfelől vannak *internális kérdések:* ezek egy meghatározott konceptuális sémán, nyelvi kereten belül vonatkoznak az entitások létezésére. Ezek értelmes kérdések, amelyek tudományos módszerek segítségével eldönthetőek. Ezzel szemben az *externális kérdések* mintegy a nyelvi keret kiválasztása „előtt", attól *függetlenül* igyekeznek megválaszolni a létezők kérdését. Ezek azonban álkérdések. Az egyetlen értelmes és ugyanakkor nem internális kérdés a nyelvek közti választás kérdése — ez azonban *gyakorlati döntést* igényel, és nem dönthető el tudományos módszerekkel. — A „The Philosophy of Rudolf Carnap" c. kötetben (lásd 4. lábjegyzet) ezt a változatot tovább gyengítette (lásd a „My Views of Ontological Problems of Existence" c. részt. 868—874.). — A tolerancia-elv ellenvetésekkel tarkított odüsszeája ellenére mindvégig megőrizte eredeti tartalmát, ti., hogy a döntésnek, választásnak legfeljebb motívumai vagy indokai lehetnek. Ez az a pont, ahol egy bizonyos fajta kritika teljesen jogosult: elképzelhető ugyanis, hogy egy ilyesféle választás elméletileg argumentálható volna.[7]

Azt hiszem a probléma valójában sokkal bonyolultabb mintsem első pillantásra látszik. Egy meghatározott szempontból ugyanis egyáltalán nem értelmetlen azt mondani, hogy pl. a fizikusok egy adott jelenség leírására egy „nyelvet" meg- vagy kiválasztanak — különösképpen ha elméletileg fennáll a lehetősége, hogy egy másikat válasszanak. Teljesen más szempontból tekintve azonban itt nem egy *másik* nyelvről van szó: azoknak a preszuppoziciós, grammatikai, használati stb. szabályoknak egy jelentős része, amelyek a nyelvet konstituálják, feltétlenül érvényesek maradnak az „új" nyelvben is.

Az ismertetés a kelleténél némileg hosszabbra nyúlt, de talán mégsem volt egészen felesleges: közelebbről láthatjuk a kötetbe-válogatás indokait, és a fenti megjegyzések egy bizonyos fokig támasztékul szolgálhatnak az „Ellenőrizhetőség és jelentés" jobb megértéséhez, történeti és elméleti jelentőségének megítéléséhez.

*

Már eddig is többször említettem, idéztem a kötetet bevezető tanulmányt. Ezt a rejtett értékítéletet kell most explicitté tenni. A „Bevezetés" két nagy egységből áll: a II—III. részben Altrichter a *Bécsi Kör* történetét tárgyalja; a IV—X. fejezetekben pedig a *Kör* tagjainak nézeteiben centrális szerepet játszó kérdéseket elemzi.

A hasonló tanulmányoknál a történeti részekkel és megjegyzésekkel általában nem illik hosszasabban foglalkozni; ha egyáltalán említést tesznek róluk, akkor is néhány dicsérő vagy korholó szóval elintézik a kérdést. Bár többet érdemelne, én sem tehetek mást, legfeljebb a dicsérő jelzők spektrumát szélesíthetem.

Altrichter a „Bevezetés" terjedelméhez képest viszonylag hosszasan foglalkozik a történeti keretek kérdésével. Úgy gondolom, hogy elsősorban az a nem elhanyagolható tény működött itt közre, hogy a témát tárgyaló magyar nyelvű írások többnyire csak érintőlegesen foglalkoztak a kérdéssel.[8] Másodsorban — és ezt tekinthetjük a fő motívumnak — érzékeltetni szándékozott azt a történelmi, társadalmi, tudományos és filozófiai légkört, hátteret, amelyben a mozgalom megindult, lezajlott és felbomlott.

A II. fejezetben az ún. „elő-kör" — a *Bécsi Kört* megelőző csoportosulás — történetét, és a *Kör* arculatának kialakulását alapvetően befolyásoló két vezér-

[6] I. m. 473., 481.

[7] L. pl. Wilfrid Sellars „Empiricism and Abstract Entities" c. cikkét („The Philosophy of Rudolf Carnap", 433 és köv.)

[8] Nem tartozik szorosan a kérdéshez, de meg kell említeni, hogy ez — eltekintve a *Kör* tagjainak visszaemlékezéseitől stb. — egyáltalán nemcsak a magyarul megjelent művek sajátos jellemzője.

egyéniség: Moritz Schlik és Rudolf Carnap intellektuális fejlődését és élettörténetét vázolja fel Altrichter. A III. rész egy rendkívül alapos és széles körű kutatómunka főbb eredményeit foglalja össze: a neopozitivizmus *mint mozgalom* történetét. A *Wissenschaftliche Weltauffassung* alapján ismerteti a *Kör* tagjainak a filozófus, társadalomtudós, tudományfilozófus és logikus elődökhöz való viszonyát, továbbá a *Verein Ernst Mach* (a *Bécsi Kör* hivatalos szervezete) jellegét; a folyóiratok és publikációsorozatok történetét. A logikai pozitivizmus *német* nyelvterületen létrejött, *német* filozófusok és tudósok által művelt filozófia volt. Filozofálásuk tudományközpontúsága azonban kezdettől fogva hatásosan segítette elő azt a törekvésüket, hogy a neopozitivizmust nemzetközi filozófiai mozgalommá alakítsák. Altrichter röviden felsorolja ezeket az internacionalizálódási kísérleteket: a rokon beállítottságú csoportokkal (a „Berlini Kör"-rel, a lengyel logikusokkal stb.) való kapcsolatfelvételt és a nemzetközi kongresszusokat.

A *Bécsi Kör* arculatát, szellemi beállítottságát alapvetően meghatározó tényezők közé kell sorolnunk jó vitalégkörét. A tagok nézeteiket nem megfellebezhetetlen és kétségbevonhatatlan dogmákként, hanem megvitat*ható* és megvitat*andó* véleményekként, állításokként terjesztették elő. Bizonyára e „nyitottság"-szülte folyamat is közrejátszott abban, hogy manapság már egy kisebbfajta könyvtárat meg lehetne tölteni a *Kör* elméleti tevékenységét kritikailag taglaló cikkekkel, könyvekkel és másfajta publikációkkal. Altrichter tehát nehéz feladatot vállalt, amikor ebben a minden modernsége ellenére kissé elcsépeltnek számító témában újítani akart. Ezt mégis sikerült véghezvinnie. Sajátos megközelítésmódot választott: nem próbálta meg teljességében vázolni vagy ismertetni a *Bécsi Kör* (vagy az egyes tagok) filozófiai életútját — ez nem egy szöveggyűjtemény bevezetőjének feladata; nem is az igen nagyszámú bírálat felsorolására vagy a kritikai argumentumok ismertetésére törekedett, hanem a központi problémák történetét és funkcióját, valamint a hozzájuk kapcsolódó megoldási variánsokat foglalta össze — mindenütt jelezve az önbírálat, a külső kritika vagy a lehetséges másfajta megoldások útját. Ily módon a tanulmány valóban *bevezetéssé* kerekedett: a szakértőnek is tud újat mondani, miközben kitűnő összefoglalás és „emlékeztető" számára; a témában kevésbé jártas olvasónak pedig eligazítást nyújt, miközben megismerteti a problémákkal (ezt jelentős mértékben elősegíti üdítően világos nyelvezete). Nem kevésbé fontos, hogy arányaiban és a problémák tárgyalásában is a közölt szövegekhez alkalmazkodik.

Bizonyára a telhetetlenség beszél belőlem, de véleményem szerint érdemes lett volna az „ősök" kérdését nem csupán a *Wissenschaftliche Weltauffassung* alapján, hanem — a problématörténeti elemzés közben — mai nézőpontból is szemügyre venni; ugyanúgy, ahogy érdemes lett volna jelezni azt a folyamatot, amely az internacionalizálódási törekvésekkel párhuzamosan jelentkezett, ti., hogy filozófiájuk bizonyos elemeit is igyekeztek nemzetközivé tenni, más áramlatokhoz közelíteni. Ez a tendencia még a felbomlást megelőzően jelentkezett; az emigrációs hullámmal és a felbomlással egyidejűleg azonban meggyorsult.

*

Érdemes még néhány szó erejéig a fordításokra is kitérni. A kötet fordítói *filozófiai feladatnak* tekintették amit csináltak. Igen jelentős munkát végeztek: több helyütt nekik maguknak kellett a megfelelő magyar terminológiát megalkotniuk. A fordítások pontosak és a mondatok szerkezete, stílusa mégis tökéletesen megfelel a magyar nyelv követelményeinek. Kissé talán furcsa jelenség, hogy erre egyáltalán szót fecsérelünk. Mégis — sajnos — bizonyításra szorul, hogy a jó filozófiai fordításhoz korántsem elégséges csupán a szóban forgó idegen nyelv — esetenként mégoly alapos — tudása; legalább annyira szükséges az illető filozófusok *nézeteinek, terminológiájának* és *szóhasználatának* beható ismerete. Nem tartom tehát véletlennek, azt az utóbbi időben elterjedt gyakorlatot, hogy sokszor jelentős filozófusok maguk vállalkoznak kollégáik írásainak fordítására.[9]

Végül pedig mindenképpen dicséret illeti a *Gondolat Kiadót* a szép kiállítású, jól szerkesztett kötetért, amely a kicsit nehezen induló, de egyre színvonalasabb és valódi igényeket kielégítő kiadványokkal jelentkező „Gondolkodók" sorozatnak bizonyára egyik legjelentősebb darabja.

[9] Így pl. a már említett „Logical Positivism" c. kötet fordítói között szerepel A. Pap, a jelentős tudományfilozófus, vagy pl. G. Frege, „Grundlagen der Arithmetik" c. művét J. L. Austin fordította angolra stb.

TANULMÁNYKÖTET A MŰVÉSZET KORAI FORMÁIRÓL*

VOIGT VILMOS

A szovjet szemiotikai kutatások méltán világhírűek. Egyik sajátosságuk a nagyon széles tematikus érdeklődés: a világon sehol másutt nem találni elsőrangú szakembereket, akik egyaránt foglalkoznának Ausztrália, Afrika, Amerika, Európa és Ázsia népeivel, kultúrájával, egyszersmind zenével, mitológiával, nyelvtudománnyal, folklorisztikával, barlangrajzokkal, írástörténettel és egyáltalán a kultúra számos területével. E kötet szerzői a maguk tudományszakának kiváló képviselői, megannyi nemzetközi szaktekintély, akiknek együttműködése már hazai, szovjet viszonylatban is számottevő tény, hiszen korábban sohasem készült olyan összefoglalás, amelyben az emberiség művészetének korai formáit pozitív módon, nemcsak polemikus vagy programatikus módszerrel írták volna le. Nemzetközi méretekben is úttörő vállalkozás a kötet. Igaz ugyan, hogy már Boasnak a primitív művészetről, Benveniste-nek az indoeurópai társadalomról, Dumézilnek az indoeurópai mitológiáról, Greimasnak és Lévi-Straussnak a mítoszokról és mesékről írott munkái könnyűszerrel megrajzolták egy nagyobb szintézis, a korai kulturális és művészeti jelenségek strukturális elemzése kézikönyvének kereteit, mindazonáltal ilyen munka sosem látott napvilágot. Hadricourt és Leroi-Gourhan ugyan megkísérelték, hogy az ősművészet vagy a szóbeliség kialakulásának egynémely problémáját strukturális módszerekkel közelítsék meg (sőt e törekvések László Gyula és Vekerdi László jóvoltából hazai visszhangot is kaptak, bár ezt korántsem nevezhetjük elégségesnek vagy kellőképpen elmélyedőnek), mégis az előttünk levő, 1972 nyár végén megjelent kötet az első olyan munka, amely áttekintést ad szinte az egész ősi művészetről. A könyv tehát több szempontból is újdonság: világméretekben az első modern módszerű összefoglalása a témának, tartalmilag igen széles területet ölel fel, ezenkívül a szovjet társadalomtörténeti-művészettörténeti-kultúratörténeti szemiotikának is új fokozatát képviseli. Noha különálló tanulmányok gyűjteménye (amelyek száma még tovább növelhető lett volna), a célkitűzés és a módszer azonos volta egységes művé teszi. Viszont a sokféle tárgykör miatt igen nehéz részletes, elmélyedő képet adni róla.

A rövid bevezető a munka célkitűzését rögzíti, majd a 16 tanulmány következik, mindegyik külön számozott jegyzetekkel, illusztrációkkal, irodalomjegyzékkel. Ezek tudományos színvonala kitűnő; néha egyenesen csodálatra méltó, milyen járatosak egy-egy téma legújabb irodalmában is a szerzők. Az illusztrációk technikai színvonala kívánnivalót hagy maga után, ami sajnálatos tény, mivel igen gondosan válogatták őket, és a legtöbbször új, ritkán látott anyagot, vagy valamilyen témához külön egybegyűjtött képeket találunk a könyvben. A kötetben nincs összefoglaló tanulmány, így az egyes cikkek önállóak, magukért állnak helyt. Több tanulmány ugyan általános kérdéseket vet fel, mégis helyes lett volna valamilyen bővebb formában összegezni a kötet hozta új eredményeket, annál is inkább, mivel számos részlettanulmány új, meglepő következtetéseket tartalmaz, és ezek egymás mellé helyezése mindenképpen helyes lenne. Tematikusan tulajdonképpen több nagy egység figyelhető meg a könyvben: az ősművészet és a legarchaikusabb primitív művészet kérdései, illetve az egzotikus művészetek szemiotikai szempontból különösképpen jól elemezhető tényei kerülnek elő. A módszertan összegezése is hiányzik, pedig erre is hálával gondolna az olvasó, hiszen a kötet újdonsága módszertanilag is számottevő.

Rátérve az egyes tanulmányokra, az első szerzője Z. A. Abramova, a leningrádi régészeti intézet ősrégésze. Már huzamos ideje foglalkozott a paleolitikum művészetével, főként az emberábrázolás kérdéseivel. Itt az ábrázoló művészet legrégibb formáit vizsgálja. A nyugat-európai művészetre vonatkozólag Leroi-Gourhan újabb munkáit használja fel, ehhez hozzáveszi a szovjet régészek által feltárt anyagot, és ezt történeti, stilisztikai szempontból foglalja össze. Ezt a tanulmányt közvetlenül kiegészíti az Ermitázs ősrégészművészettörténésze, A. D. Sztoljar írása, amely a művészet kezdeteivel, és ennek a tudatban lejátszódó folyamataival foglalkozik. Kiindulásképpen áttekinti a kérdés újabb elméleteit, és megállapítja, hogy kellő esztétikai és tárgyi tudással ritkán kísérelték meg a feleletet. Néhány alkotástipológiai kérdés említése után foglalkozik a paleolitikum állatábrázolásaival, nőábrázolásaival (beleértve a madárábrázolásokat és a „fejetlen" nőábrázolásokat is), majd összegezi eredményeit: a konkrét, természeti makettszerű ábrázolásoktól a jelképes-analogikus ábrázolásokon át a je-

* „Rannie formi iszkussztva", összeállította: Sz. Ju. Nyekljudov, felelős szerkesztő: Je. M. Meletyinszkij, Izdatyelsztvo „Iszkussztvo", Moszkva 1972.

lenet-ábrázolásokig terjed a paleolitikum fejlődése, és voltaképpen az utolsó fokot tarthatjuk a művészet valódi kezdetének.

Páratlanul álló kísérlet a moszkvai szlavista és indogermanista nyelvész, V. N. Toporov tanulmánya, aki a paleolitikum néhány költői (!) szimbólumának magyarázatával foglalkozik. A szovjet összehasonlító és prelingvisztika ugyan már bravúros eredményeket ért el szövegek rekonstruálásában, mégis merésznek tűnik a kőkorszak költészetéről beszélni. Toporov előbb a rendszerezési elvekről beszél, majd a szövegből rekonstruálható additív és párhuzamos szerkesztést idézi fel a kőkorszaki barlangművészet példáin, foglalkozik a férfi—nő ábrázolásokkal, a rajzok színeivel és tájolásával, majd a világfa képzetkörével (itt a kompozíció és világséma kérdéseivel is). A szerző valószínűsíti, hogy a hetes beosztás, a férfi—nő (nap—hold) oppozíció csakugyan rendkívül régi az ábrázolásos (és szóbeli) művészetekben.

Munkatársa, az ugyancsak nyelvész V. V. Ivanov, voltaképpen egyetlen résztémával, az emberi kéz „lenyomatával" foglalkozik, bevezetőjében azonban kitér a művészet pszichológiai és ritualista eredetelméletére is. A témát a barlangok festékes kézlenyomatairól szinte napjaink primitív művészi képződményeiig vezeti, ezzel is igazolva a téma régiségét és jelentős voltát.

Korábbi monográfiáinak anyagára épít a moszkvai eposzkutató, E. M. Meletyinszkij, aki a szóbeli művészetek ősi kezdeteit tárgyalja. Előbb a táncra és a ritusokra vonatkozó ősrégészeti adatokra hivatkozik, majd Veszelovszkij nyomán a kezdeti műfajok kialakulásával és elkülönülésével foglalkozik. Bár csak utalásként említ példákat, ezek fél évszázados teóriához csatolva újat adnak. Viszonylag részletes leírást kapunk az ausztráliai bennszülöttek folklórjáról, a kultúrhéroszokra vonatkozó történetekről, valamint a mítosznak a mesébe való történeti átmenetéről, továbbfejlődéséről. Tanítványa, Sz. Ju. Nyekljudov az irodalom előtti költészeti formák ábrázolási módozatairól értekezik tanulmányában. Voltaképpen nem ismeretlen az anyaga, hiszen feldolgozott mítoszokat, epikus alkotásokat használ fel, újszerű azonban az ábrázolásmód mitológikus, majd epikus formáinak esztétikai érzékről tanúskodó elemzése, a tartalmi és megformálásbeli sajátosságok szoros egymáshozrendelése, amelyet a szemantika és a jelölés kategóriáival is megközelít.

A kötet zenei tanulmányai közül M. G. Harlapnak az orosz verselés és zene példáján a zene eredetéről írott cikke az első. A főként metrikával foglalkozó szerző előbb a szóbeli „irodalom" vizsgálatának néhány elvi kérdését érinti, majd az orosz népi verselés és dallamrendszerek jellemzését adja. Záró megjegyzéseiben a rendszerszerűség és a kifejezési viszonyok vizsgálatában követett elveit foglalja össze.

A Szovjetunió legkiválóbb Ausztráliaszakértője a leningrádi etnológus, V. R. Kabo. Ő az ausztráliai bennszülöttek művészetének anyagán az ősművészet sokat tárgyalt szinkretizmusát vizsgálta meg. Területi és tipológiai áttekintést ad, nem annyira új elméletet, mint inkább azt a szilárd tudást, amit az eddigi vizsgálatok összegezéséből megállapíthatunk. M. I. Lekomceva egyetlen részlettémával foglalkozik, az ausztráliai Groote Eylandt szigeti őslakosság rajzait elemzi, ezzel egyszersmind az ausztráliai ősművészet vizsgálata számára is módszert kívánván nyújtani. Az elemzés módja a funkcionális és társadalmi szempontú leírástól a mitológiai értelmezésig és a szemiotikai jellegű jeltipológiáig terjed. D. M. Szegal tulajdonképpen bohemista nyelvész, de már évek óta foglalkozik a brit columbiai indiánok gazdag folklórjával. Itt közölt tanulmánya az éppen rendkívül sokrétű művészetéről közismert indiáncsoport mitológiai ábrázolásait veszi sorra. A téma fontosságát önmagában az a körülmény is jelzi, hogy klasszikus feldolgozója maga Boas volt, aki a primitív művészetek nem egy vonását itteni közvetlen kutatásaiból vonta le. Szegal gazdag kulturális és társadalmi bevezetés-körülhatárolás után messzemenően szemiotizált analízist ad a totemoszlopok, a titkos (kannibál) társaságok, a mitológia és általában a figurális művészet jelenségeiről. A dolgozatot gazdag, eredeti szempontok alapján kiválogatott összehasonlító anyag egészíti ki, amely kiterjed az egész Újvilágra, sőt más kontinensekre is. B. V. Mirimanov az afrikai sziklarajzok fejlődéstörténetét vázolja fel, a múlt század közepén történt felfedezésüktől máig, konkrét anyagát a Szahara vidékére korlátozva. A stílusok fejlődését tartalmi és formai oldalról egyaránt bemutatja. N. N. Kosevszkaja a külföldön kevésbé közismert, de egyébként legkitűnőbb képviselőiben méltán világszínvonalúnak tartott szovjet afrikanisztika módszertani eredményeivel felvértezve tárgyalja az afrikai hagyományos szobrászat néhány jellemvonását, a kezdetektől a legfejlettebb formáig, kulturális és etnikai csoportonként különválasztva. Tömörségében is úttörő jellegű cikk, a szovjet afrikanisztikai szobrászatkutatás egyetlen összegező terméke. A szudáni mitológiával és bantu filológiával foglalkozó Je. Sz.

Kotljar az afrikai állatmesék vizsgálata során terjeszti elő azt a felismerését, hogy ez a műfaj három csoportra: mitikus, klasszikus és fabulaszerű mesékre tagolódik. Különösen az első csoport vizsgálata a korai folklór és mitológia szempontjából is sok tanulsággal jár.

A szovjet zenei szemiotika legismertebb képviselője M. M. Langleben, aki ezúttal az egyiptomi, kínai, óind, babiloni, ógörög zenei írás, jelzések rendszereit mutatja be, és ezzel maguknak az illető zenéknek kulturális rendszerét próbálja meghatározni. A. M. Karapetjan az írás és az ábrázolóművészet összefüggésével foglalkozik a régi kultúrákban. Konkrét anyaga a háromezer évvel ezelőtti Kína, mégpedig mind írástörténeti, mind művészettörténeti szempontból. E kétféle megközelítés összekapcsolása a tanulmány újdonsága. B. L. Ogibenin indoeurópai (pontosabban szankszkrit) specialista nyelvész, de a kötet többi szerzőjével együtt érdeklődése igen széleskörű. Itt az indotibeti ikonográfia néhány alapvető kérdésével foglalkozik, elsősorban a személyt keretben ábrázoló rendszerekkel, amelyek vallásimitológiai eredetűek, de művészeti formává váltak.

A kötet témáinak áttekintése is bizonyítja, amiről elöljáróban szó esett: a széles körű érdeklődés változatos tanulmánygyűjteményt hozott létre. Az első hét tanulmány az ősművészettel foglalkozik, ha olykor konkrét anyag alapján is, mégis általános érvénnyel. Két ausztráliai, egy amerikai, három afrikai és három ázsiai tárgyú dolgozat olvasható ezek után, és a tematika más oldalról is széles: írásrendszer, képzőművészet, zene, állatmese, sziklarajz, titkos társaságok és totemoszlopok, ráolvasások elemzése követi egymást. Minden egyes tanulmány széles körű áttekintést ad, a kölcsönös hivatkozások száma is egységessé teszi az egész kötetet. Nem teoretizálás, hanem konkrét anyagból, nagy tárgyi és elméleti jártassággal megállapítható összefüggések megállapítása volt a tanulmányok szerzőinek elért célja.

Ha megkíséreljük összefoglalni, mi is a kötet mondanivalója az ősi művészeti formákról, ezt könnyűszerrel csak metodikai síkon végezhetjük el. A könyv módszere a konkrét és sokoldalú megközelítés. Ennek során feltűnő a jelszerűség hangsúlyozása és ennek többé-kevésbé a szemiotika terminológiájával való megközelítése. Mindazonáltal igen szolid szemiotika ez, távol esik akár a szovjet Lotman és tanítványai kizárólag kommunikációelméleti vagy jeltudományi megközelítési módszerétől. Másrészt itt leírásokat, részletes elemzéseket, nem pedig programatikus cikkeket olvashatunk. Ez sok szempontból előnye a kötetnek. Ugyanis a művészet korai formáiról már igazán sok egy vagy néhány szempontú általánosítás jelent meg, és még ha ezek viszonylag tetemes hányada elfogadható is, annál nagyobb szükség van szintetikus munkákra. A jelen kötet tanulmányai ilyen jellegűek. Az egyesítő erő a társadalomtörténeti és művészettörténeti tipológia, az összehasonlító vizsgálatoknak legkivált a Szovjetunióban kikísérletezett új változata. Ezért is verbuválódtak a kötet szerzői széles területről: van köztük régész, nyelvész, művészettörténész, folklorista, zenetudós. Ez a tipológiai módszer tovább formalizálva jelent meg a kötetben. Először szüzsék és témák kutatására találták ki, és a hatvanas évek elején ilyen témákkal kapcsolatban érte el sikereit. Már ekkor megfogalmazódott a fejlett társadalomtörténeti tipológia igénye, s a módszer Konrad, Gurevics és mások munkáiban látványos eredményekre vezetett. Most egy időben jóval korábbi korszak tematikája került elő, olyan kérdéskör, ahonnan éppen a biztos társadalomtörténeti és esztétikai fogódzók hiányoztak hosszabb ideig. A szovjet néprajz, régészet, művészettörténet részletkérdéseket korábban is tisztázott, az anyagfeltárás mennyisége is imponáló, mindazonáltal a módszer nem ment túl a történelmi materializmus ismert metodikáján — ami nemhogy hiba lenne, inkább erény, ám az esztétikum kérdéseit illetően nem ad teljes magyarázatot. E kötet hangsúlyozottan esztétikai igényű, benne a „művészettörténet" problémái társadalomtörténeti és tudattörténeti kérdésekként jelentkeznek. Nem véletlen, hogy a bár közvetlen értelemben egymástól független és eltérő jellegű, mégis azonos célkitűzések folytán oly sok szerző igyekszik a maga szempontjából a művészet „kezdetét" megragadni. Itt hiányzik a legjobban egy összegező fejezet, előszó vagy utószó, amely legalább a kötet eredményeit összesítené.

Egy másik vonása a könyvnek az, hogy voltaképpen három kérdéskört tárgyal együtt: a régészet, az etnológia és a folklorisztika illetékességi körét érinti. Ez tudatos is, nem is a kötet szerzői és szerkesztői előtt. A szerkesztők ezért választják szerencsés leleménnyel „A művészet korai formái" címet, ugyanakkor az egyes szerzők nem mindig következetes terminológiával érintik a három különböző tartományt. Olykor az ősművészet is folklórként, vagy a primitív művészet is ősművészetként szerepel — ritkábban saját anyagról szólván, annál gyakrabban azonban a hivatkozások és utalások között. Itt voltaképpen a társadalomtörténeti aspektus vál-

hat eligazítóvá, és ez a szempont ismert is a szerzők között. A kötet erénye viszont az, amire több-kevesebb eltökéltséggel utalnak a szerzők, hogy strukturális-formai szempontból ez a három tartomány összefügg egymással. A kötet címének tág, eléggé körülhatárolatlan megnevezése „korai formáknak" nevezi e jelenségeket, arra utalva, hogy a kibontakozó hivatásos művészet már lényegét tekintve más jellegű művészetet teremt meg. Azt a kérdést, hogy csak társadalomtörténeti és e kötetben érintett formai-stílusbeli-strukturális-jelszerű vonásokkal meghatározható-e a „korai művészet", most nem tudnám eldönteni, inkább csak hivatkoznék arra, hogy itt még sok speciális vizsgálatra van szükség, és a könyv szerzőinek sem az volt a feladatuk, hogy egyszer s mindenkorra húzzák meg ezt a határt. De éppen annak következtében, hogy a kötetben nem pretencionált módon került elő a „korai művészetek" sok-sok azonossága, erre az összefüggésre figyelmet kell fordítanunk. A kötet úttörő jellegű érdeme, hogy a legkülönbözőbb területeken utal erre a tényre, olyan módszertani bázissal, amelyet helyesnek ismerhetünk el, és amely — nagyon fontos szempont ez — követhető, folytatható általunk is.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sós Attila
A kézirat nyomdába érkezett: 1978 VIII. 6. — Terjedelem: 26,60 (A/5 ív)
78.75150 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

Az
Akadémiai Kiadónál
jelent meg:

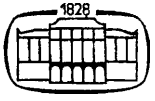
ELEK TIBOR

Marxizmus és relativitáselmélet

Megjegyzések Albert Einstein tudományos önéletrajzához

A relativitáselmélet filozófiai tartalmának kérdése még napjainkban is a marxista filozófia egyik vitatott problémája. Több filozófus a relativitáselméletben látja a materializmus tér- és időkoncepciójának igazolását. Elek Tibor e munkájában ezzel ellentétes végkövetkeztetésre jut, és kimutatja a relativitáselmélet negatív filozófiai tartalmát. A fejtegetések külső keretét Einstein tudományos önéletrajza adja, amely egyben alapul szolgálhat arra is, hogy tisztázódjék Einstein világnézetének objektív idealista jellege.

304 oldal · Kötve 60,— Ft



AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

Az
Akadémiai Kiadónál
jelenik meg:

JOHN LOCKE

Levél a vallási türelemről — Epistola de tolerantia

(Filozófiai írók tára. Új folyam 34.)

John Locke művének kétnyelvű kiadása az UNESCO támogatásával jelenik meg. A bevezetőben *Raymond Klibansky* professzor, az Institut International de Philosophie elnöke filológiai pontossággal tájékoztat a mű megjelenési körülményeiről, majd *Mátrai László* akadémikus előszava fényt derít a tolerancia-eszme megszületésének történelmi-társadalmi körülményeire és a türelmi gondolat magyarországi történetére.
Ezután kerül sor Locke nézeteinek kifejtésére, aki a protestáns ortodoxia türelmetlen, erőszakos magatartásának időszakában a vallási türelemről szól.

Latin és magyar nyelven · kb. 150 oldal · Kötve kb. 30,— Ft

AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

CONTENTS

GYÖRGY [illegible]: Principles of Marx' Ontology II. ... 469
M. LIFS[illegible] Wind of History II. ... 528
JÓZSEF [illegible]: On Nicolai Hartmann's „Aesthetics" ... 549
VILMOS [illegible]he Intension of the Concept of Truth I. ... 585
ATTILA AG Marx' and Engels' Conception of Prehistory: A Study in the History of Marxism ... 600
IMRE [illegible]N: Polarization, Plurality and Multilinear Evolution in the „Third World" A Theoretical and Methodological Approach to the Analysis of Specific Traits) ... 632
LÁSZLÓ [illegible]RAI: The Economic—Philosophical Validity of the Concept of Communi ... 644
PÉT[illegible]RONA: Some Aspects of the Investigation of Thought ... 656
IST[illegible]RDAHELYI: Taste and Aesthetic Taste ... 700
GY[illegible]MÁRKUS: The Life and the Soul: The Young Lukács and the Problem of Cul[illegible] ... 742

REVIEW

Á[illegible] FARAGÓ-SZABÓ: The Philosophy of the Vienna Circle (ed. by F. Altrichter) 761
[illegible]OS VOIGT: Studies on the Early Forms of Art ... 766

СОДЕРЖАНИЕ

Дьэрдь Лукач: Основные онтологические принципы Маркса II ... 469
М. Лифшиц: Ветер истории II ... 528
Йожеф Сигети: Об „Эстетике" Николая Гартманна ... 549
Вильмош Шош: Интенсия понятия истины: критерий надежности знания I. ... 585
Аттила Аг: Об истории в марксизме концепции Маркса и Энгельса о первобытности 600
Имре Мартон: Поляризация, многообразие и сложность путей развития в «третьем мире» (К теоретическому и методологическому подходу к анализу особенностей) . 632
Ласло Гараи: Экономико-философская действительность понятия коммунизма ... 644
Петер Катона: Об аспектах исследования мышления ... 656
Иштван Сердахейи: Вкус и эстетический вкус ... 700
Дьэрдь Маркуш: Душа и жизнь. Молодой Лукач и проблема «культуры» ... 742

ОБЗОР

Иштван Фараго-Сабо: О книге «Философия Венского кружка» ... 761
Вильмош Войт: Сборник о ранних формах искусства ... 766

Ára: 36,— Ft
Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535