

HUSZADIK ÉVFOLYAM

1976/4



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:
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:
BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSEL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR,
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF,
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TŐKEI FERENC,
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1976/4

TARTALOM

<i>Érték a társadalomtudományokban</i>	473
BAYER JÓZSEF: A „kultúrtudományok objektivitásától” az „értékmentes” társadalomtudományig	474
ERDÉLYI ÁGNES: A történeti ész kritikája	494
HANKISS ELEMÉR: Az igazságosságról (A társadalmi együttélés egyik sarkalatos, de ellentmondásos értékéről)	535
JÓZSA PÉTER: Az értékmentesség problémája az embertudományokban	574
BONYHAI GÁBOR: Értéknyelv	591
KELEMEN JÁNOS: Van-e a „jó”-nak jelentése?	617
VERES ANDRÁS: Az ironia mint érték szerkezet	633
NYÍRI KRISTÓF: Musil és Wittgenstein	651

REFLEXIÓ

HAHN ISTVÁN: Az elméleti általánosítás és határai	662
---	-----

SZEMLE

LENDVAI L. FERENC: A történelem kérdőjelei. Ágh Attila tanulmányairól	667
---	-----

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120—243

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

objektíve adott pillérei; a különös — szabad konstrukcióink mozgástere. Ez a logikai alapszerkezet — az egyes érzetek végtelen folyamatának, „heterogén kontinuumának” Rickertnél tudatosan is vallott irracionális muszájával együtt — végtelenen szubjektívizálja a társadalmi-történelmi tudományokat.

A valóság egymással összefüggő egyes, különös és általános vonásainak egymástól való metafizikus elszakítása, relativitásuk és egymásba való kölcsönös átmenetük dialektikájának tagadása, a különösnek, ill. az általánosnak pusztán szubjektív, logikai kategóriákként való felfogása odavezet, hogy a valóság egyedi létezők áttekinthetetlen és összefüggéstelen, bár kontinuosnak mondott kaotikus halmazára esik szét, amelyből úgy tűnik, lehetetlen a történelmi tudományok bármiféle egységes értelmezéséhez eljutni. Tág tere nyílik tehát az önkénynek, a szabad alkotásnak az egyediségek eme végtelen tengeréből. Croce-nál ezért a történelem majd művészetté lesz; Windelbandnál ugyanez a tendencia látható. „A historikusnak az a feladata — írja Windelband —, hogy a múlt valamely alakulatát egész egyéni kibélyegzettségében képzeletbeli jelenvalóságra élessze újra. Azon, ami valósággal volt, hasonló feladatot kell teljesítenie, mint a művésznak azon, ami fantáziájában van. Ebben gyökerezik a történelmi alkotás rokonsága az esztétikaival s a történelmi diszciplínáé a *Belles Lettres*-rel.”⁴

Rickert ebben kijavította mesterét; belátta egy szigorúan idiografikus történettudomány lehetetlenségét, ti. *tudományként* való lehetetlenségét — mert az egyediségek tengeréből való kiválasztás valamely biztos kritériuma nélkül ez nyilvánvalóan a szubjektívista önkény tombolásának terebélye volna. Ezért a történelmi „kultúrtudományok” objektivitásának megalapozása céljából megalkotta az „elméleti értékvonatkoztatás” (theoretische Wertbeziehung) koncepcióját, amelynek létrejöttében bevallottan nagy szerepe volt Max Webernek, aki Windelbandnak a történelmi-kulturális „alakokra” vonatkozó elképzeléseit mint „esztéticizmust” mereven visszaütötte.⁵

A történelmi tudományok *történelmi fogalmak* képzésével építik föl saját világukat. Ez egy „racionális teleológia” módszerével történik, amely ugyan nem a történelem egészében, de az egyes történelmi fogalmak képzésében uralkodik. Mivel — a szubjektív idealista monizmus értelmében vett — tapasztalat „heterogén kontinuum” végtelen és kimeríthetetlen, a tudományos ábrázolásba ennek csak része, szeletei kerülnek be. Szelektálni kell tehát. Mint tudjuk, a természettudományok válogatási szempontja: az empirikus egyformaságok (Gleichförmigkeiten) kiemelése révén olyan általános fogalmak és törvények alkotása, melyek rostáján minden egyedi és különös kihull.

A történelmi fogalmakhoz azonban, legyenek bár szintén általánosak, az tartozik, „ami egy objektumnak általánosan elismert *értékekre* való pusztán teoretikus vonatkoztatása által a valóságból kiemelkedik és individuális egységgé foglalódik össze”.⁶ Nem bocsátkozhatunk bele részletesen annak az érdekes logikai problémának az elemzésébe, hogy a valóság extenzív és intenzív gazdagsága (Mannigfaltigkeit, sokrétűsége) milyen különböző módokon foglalható össze általános fogalmakban, amelyek ennek megfelelően az általánosításnak sajátos változatait képezik — maga Rickert pl. az általánosnak öt

⁴ Windelband, i. m. 124.

⁵ Lásd Rickert: „Grenzen . . .”, XXIV.

⁶ Rickert, i. m. 339.

válóját sorolja fel.⁷ Emögött ugyan valóságos ismeretelméleti probléma húzódik (hogy ti. az általános fogalmak tartalmának és terjedelmének önmaguk érvényességi körét korlátozó dimenziói vannak), érdemileg azonban csak egy dialektikus logikán belül lehetne tárgyalni ezt a kérdést, az általános, különös és egyes dialektikája részeként. Számunkra azonban most nem annyira ezek a logikai problémák fontosak, hanem az, hogy maga az értékvonatkoztatás, melynek révén — a történeti egyediségek végtelen folyamából való kiválasztással — a „történelem” konstituálódik, mennyiben biztosítja valóban a történeti megismerés objektivitását?

Az érték mint objektív, a priori kiválasztási elv nélkül Rickert szerint semmiféle történeti ábrázolás nem lehetséges. Hiszen a történelemtudomány nem foglalkozhat *mindennel*; a történész csak a „lényeges”, „érdekes”, „karakterisztikus”, „fontos”, „jelentős” egyediségekkel foglalkozik; ezek azonban minden értelmüket elvesztenék valamely *értékre* való vonatkoztatás nélkül, amely eldönti, *mi* a lényeges, fontos stb.⁸ „Közismert igazság — írja ugyanerről népszerűsítő könyvében, a „Kultúrtudomány és természettudomány”-ban —, hogy csak akkor törődünk a tárgyak egyediségével, ha a tárgyak fontosak vagy érdekesek, vagyis értékekkel állnak vonatkozásban. Tudományosan azonban az egyediesítő leírás csak akkor nevezhető, ha egyetemes értékek vagy kultúrértékek szempontjai vezérlik... Pusztán megállapítás egymagában még nem tudomány.”⁹

Az egyes tudós tehát értékszempontok alapján dolgozik, ha elismeri ezt, ha nem. A csalódás abból származik, hogy „a lényegesnek a kiszemelése a tapasztalati tudomány embere számára oly magától értetődően megy végbe, hogy észre sem veszi, mi folyik le itt. Az ilyen a valóságnak egy felfogását összetéveszti magával a valósággal.”

Az értékszempontok tehát mérvadók az anyag kiválasztására nézve. Az „uralkodó kultúrérték megváltoztatásával megváltozik a történelmi leírás tartalma...” Vajon nem szünteti-e ez meg minden történelmi megismerés objektivitását, ezzel lehetetlenné téve a történelmet mint tudományt? Rickert szerint nem. És itt egy fontosnak látszó megkülönböztetést tesz, hogy nézetét alátámassza: az értékelés és az értékvonatkoztatás két különböző művelet. *Az értékelés gyakorlati állásfoglalás*, amikor is valamely érték érvényességére kérdezzük rá; „vagyis megállapítani igyekszünk, hogy valamely jó valósággal is megérdemli-e a jó nevét és hogy valamely értékeléshez van-e elegendő jogalapunk?” Ez tehát pro vagy kontra állásfoglalást jelent, és ez nem képezi a történettudomány feladatát. „Hogyha a történelem dicséretet vagy gáncsot nyilvánít, átlépi a maga határát.”¹⁰ *Az elméleti értékvonatkoztatás* azonban a

⁷ Lásd Rickert cikkét, „Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte” (1901), amelyet függelékként csatolt a „Grenzen”-hez. Később pedig az általánosnak egy ötödik válóját is hozzáfűzte ezekhez. Fontosabb azonban az általánosítás két fő iránya, az extenzív és intenzív végtelenség megragadása közti különbség kidolgozása a „Grenzen”-ben, amely — mint Hermann István Lukácsról írt könyvében utal rá — ösztönző hatással volt az extenzív és intenzív totalitás fogalmának kialakítására a lukácsi esztétikában. Ennek kapcsán újra bebizonyult, hogy bár a polgári filozófia egyes eredményei hamissak, kellő kritikával nagyon is termékenyek lehetnek pl. az esztétikában. Ez a kérdés több figyelmet érdemelne.

⁸ Rickert: „Grenzen...” 337. és kk.

⁹ Rickert, H.: „Kultúrtudomány és természettudomány”, Franklin Társulat, Budapest 1923, 123.

¹⁰ Rickert, i. m. 75–96.

ténymegállapítás terén marad, nem kérdezősködik az értékek érvénye után, hanem megállapítja, hogy ezek általánosan elismertek és így érvényesek. Ezekre mint tényekre vonatkoztatja azután a történeti anyagot. A történelem nem értékelő, hanem értékvonatkozó tudomány — emeli ki nyomatékosan több helyütt Rickert. Ezzel, úgy véli, kizárja az önkényt.

„Ha a történész annak a közösségnek az értékeire való tekintettel alakítja ki fogalmait, amelyhez maga is tartozik — írja Rickert —, ábrázolásmódjának objektivitása kizárólag a tényanyag helyességétől függ majd, és az a kérdés, vajon a múltnak ez vagy az az eseménye fontos-e, fel sem merül. A történész felette áll mindenfajta önkényességnek, amikor pl. a művészet fejlődését az esztétikai kultúrértékekre vonatkoztatja, és a dolgok olyan ábrázolását hozza ilymódon létre, amely — amennyiben tartózkodik a történelmietlen é r t é k í t é l é t t ő l — mindenki számára érvényes, aki közösségének tagjai számára egyáltalán normatívan általánosan ismer el esztétikai vagy politikai kultúrértékeket.”¹¹ A történetíró tehát abból a föltevésből indul ki — tudatosan vagy öntudatlanul —, hogy azok, akikhez történeti előadásait intézi, „ha nem is ezeket vagy azokat a meghatározott javakat, mégis a vallás” — NB. az első helyen! — „az állam, a jog, az erkölcsök, a tudomány értékeit . . . általánosságban mint értékeket ismerik el vagy legalábbis általánosan elismert értékek gyanánt értik meg . . .”¹²

Miután Rickert elvonatkoztatta a valóságból az értékeket, a valóságot „elméletileg” visszavonatkoztatja az értékekre. A valóság nélküli értékek — Rickertnél formállogikailag is rendszerezett — látszatvilágának közös tartalma, mint korábban elemeztük, a Léttől elkülönült Legyennek, a pusztá teleologikus, eszményi szükségességnek elvont formája, amely tulajdonképpen semmit nem tesz hozzá a dolgok megismeréséhez, hanem csupán imperatív alakban megismétli őket. E formalizmus előnyeként ismertük el, hogy tetszés szerinti tartalom igazolható vele; a „kritikailag helyesbített evidencia” windelbandi elve nem áll ellent az ilyen felhasználásnak, annál kevésbé, mivel az apologetikus tendencia magában az alapstruktúrában gyökerezik. Mert ez a fajta formalizmus — anélkül, hogy trivializálni akarnánk a rickerti értékfel fogás tartalmát — végső soron csupán a következőket jelenti: az az állítás, hogy a vallás, az állam, a jog, a tudomány, a művészet, az erkölcs stb. értékek (ill. javak, amelyekhez értékek tapadnak), nem mond többet, mint hogy a valás legyen, az állam legyen, a jog legyen stb., s ráadásul mindig az éppen fennálló vallás, állam, jog stb. legyen; végül is ezeket gondolják ezen értékek mögé. Hiszen e formalizmus célja éppen ez: elvonatkoztatni a fennálló valóság konkrét ellentmondásaitól, hogy ily módon eszményítsék azt.

A társadalmi lét gyakorlati jellege itt az értékvilág etikai imperativusokká halványított világára szűkül; vele szemben áll az értékétől megfosztott, önmagában irracionális valóság. Ha mármost — utalva korábbi elemzésünk eredményére — a történelemfölöttivé hiposztazált értékvilág a maga mitizált absztrakcióival mint a polgári tudat számára irracionálissá vált társadalmi világ kiegészítése, vele szembehelyezett, tőle elválasztott értelme jelenik meg, akkor racionálisan, értelmesen felfoghatóvá ezt a világot csak az érték és történelem újbóli összehozása, egymásra vonatkoztatása teheti. Ez az értelme

¹¹ Rickert: „Grenzen . . .”, 649. (Az idézett helyet Tandori Dezső fordításában közöltem, a „Történelem és osztálytudat”-ból, 422—423.)

¹² Rickert: „Kultúrtudomány és természettudomány”, 90.

az értékvonatkoztatás elméletének. Így töltheti be a formális érték kategóriája azt a konstrukciós szerepet, amelyet a történelmi tudományok logikájában szántak neki: hogy megőrizze a racionalitás látszatát, elfedve az alapul szolgáló irracionalizmust; az objektivitás látszatát, elfedve az értékek kiválasztásának szubjektív önkényét; hogy sikeresen helyettesítse a törvény fogalmát, a természet körébe száműzve azt; s végül, hogy a haladás és fejlődés gondolatát — amely összeegyeztethetetlen egy statikus értékvilággal — eredményesen kiutasítsa az így föllazított történelmi tudományok köréből. Hogy mindkét pólus csak egymás fonákja, az nem tudatosulhat Rickertben, éppen mert elejti a köztük levő dialektikus közvetítéseket, és az első mozzanatot fetisizálva, a másikat szubjektivizálva, önálló antipódusokká merevíti őket. Hozzá kell ehhez még tenni, hogy az értékekre támaszkodó idiografikus történetírás tárgyát Rickert — kilépve a szubjektív idealizmus szűk börtönéből — kénytelen ontologizálni, ha szélesebb tudós társasággal el akarja fogadtatni módszerét. Már az érték felfogásában is láttuk azt a körbenforgó bizonyítási módot, mely tárgyakhoz „tapadó” értékek révén avatja ezeket „kulturjavakká”, másfelől a kultúrtárgyak jószágjellegéből következtet a tőlük megkülönböztethető, nem-valóságos, csupán érvényes értékekre. A hétköznapi tudat fetisizált gondolatformáiban való megrekedés, mint látni fogjuk, ugyanúgy jellemzi a történelemfelfogást is. A történelem ontologizált tárgya itt is a *kultúra* lesz, amely „nem más, mint azon *dolgok* összessége, melyeket az értékcélok szerint cselekvő ember vagy közvetlenül hozott létre, vagy pedig, ha már megvannak, legalább a hozzátapadó értékek kedvéért szándékosan ápol”. Másutt így fogalmazza meg ugyanezt: „Az összes valóságból bizonyos száma emelkedik ki oly dolgoknak és folyamatoknak, amelyek reánk nézve különös jelentőséggel bírnak és amelyekben épp ezért még mást is látunk, mint pusztán természetet.”¹³ Ez a jelentőség és fontosság persze ismét érték szempontokat takar, amelyeket pedig még csak ezután kellene kiolvasni az „értékcélok szerint cselekvő ember által létrehozott” kulturális objektumokból! Nyilvánvaló a logikai körforgás. Fontosabb azonban számunkra az, hogy — mivel a természet csupán fikció, az általános fogalmak és törvények alatt tekintett valóság — a kultúra, mint az általánosan érvényes értékek rendszere alatt tekintett valóság, melyet ugyanakkor értékcélok szerint cselekvő emberek hoznak létre, nem lesz egyéb, mint a transzcendentális tudat (a normáltudat) külsővéválása, amely darabonként objektiválódik az egyes emberek fejének közvetítésével. A kultúra így mintegy a transzcendens értékbirodalom földi megvalósulása; ezzel egészen közel kerültünk az objektív idealizmushoz. *A kultúra lesz így az egyetlen igazi valóság*, a világnézetünket lezáró végső horizont (Lukács). Az idiografikus történelmi tudományokat ezért nevezi Rickert kultúr-tudományoknak.

E felfogásban egyetemes történelmet írni csak kultúrértékek egy teljes rendszere segítségével lehet (amelyet immár anyagilag „bányásztunk” ki a kultúra egészéből), míg az egyes történelmi ábrázolások megelégedhetnek anyaguknak egy vagy néhány értékre való vonatkoztatásával is.

Mennyiben biztosítja valóban az elméleti értékvonatkoztatás tana — a gyakorlati értékelések kizárásával — a kultúr-tudományok objektivitását? Az ítélő történész szubjektivitása — látszólag — kiiktatódik ugyan, írja Lukács, „de csupán azért, hogy . . . neki tulajdonítsák a ,saját közössége számára’ (vagyis:

¹³ Rickert, i. m. 18., 20. és kk.

osztálya számára) érvényes kultúrértékek *fakticitását*. Az önkény és a szubjektivitás az egyes tények anyagából és az ezekről alkotott ítéletből áttolódik magába a mércébe, az „érvényes kultúrértékek”-be, melyekkel kapcsolatban *ezen a talajon állva* bármely ítélet, sőt, még érvényességük vizsgálata is lehetetlenné lesz; a „kultúrértékek” a történész számára magánvaló dolgokká lesznek. . .”¹⁴

Az értékek általános érvényessége Rickertnél a *ténymegállapítások* közé tartozik; a történész *empirikusan megállapítja* korának *általánosan elismert* értékeit — emlékeztetünk rá, hogy Windelband nem engedte meg, hogy az általános érvényességet a tényleges elismertséggel azonosítsák. Az értékek érvényessége a consensus gentium-on alapul egy oly korban, amelyet majd szétszaggatnak az osztályellentétek és az ezen alapuló ideológiai harcok! Max Weber (akinek összehasonlíthatatlanul több érveke volt a történeti realitások iránt, mint Rickertnek) ezek a társadalmi-ideológiai ellentétek, harcok a „tragikus értékrelativizmus” (Lukács) koncepciójához vezetik el, melynek lényege, hogy nem lehet szilárd támaszt találni az értékek kollíziójában. Mielőtt azonban rátérnénk e nézeteinek elemzésére, szabad legyen még néhány módszertani megjegyzést fűzni a rickerti elmélet apologetikus jellegéhez. Megjegyzéseink a történelmi totalitás felszámolására, a különösség kiküszöbölésére és a történeti egység fétisére szorítkoznak.

Rickert megkerüli a történelmi totalitást, a történelem valódi egységének problémáját, amikor is ezért az egységért csupán az értékek egy transzcendensen összefüggő rendszere áll helyt, tehát egy történetfilozófia; ráadásul ez is csupán az egyetemes történelem feltételezése mellett — amelytől az egyes történelemábrázolások egészen függetlenek lehetnek. Ezekben ugyanis teljesen irreleváns valamely értékrendszer ismerete. Elég csupán empirikusan konstatálni néhány értéket, melyet általánosan elismernek. De az igazi történelem — az egyetemes történelem; az egyes tények, különös történelmi események kiszakítva ennek összefüggéséből, egymástól izolált önállóságukban nem érthetők meg, valódi értelmük, a történelmi folyamatban betöltött funkciójuk, hatásuk stb. egy megértetlen fakticitásban reked meg.¹⁵

A történeti „individuumok” felfogása pedig „minden tárgyalt történelmi tárgyat változhatatlan monáddá tesz, amely ki van rekesztve minden más — hasonlóképpen felfogott — monáddal való kölcsönhatásnak a lehetőségéből”.¹⁶ E felfogás teljesen a mindennapi tudat közvetlen gondolatformáiban mozog, melyben a tárgyak dologi formái mint elsődleges adottságok, objektív valamik jelennek meg, *viszonyaik* ezzel szemben mint másodlagosak, a szubjektív reflexió által tételezettek. A tárgyak közötti viszonyok, közvetítések szubjektívizálásában vagy teljes kiküszöbölésében (azaz a különösség likvidálásában) az az apologetikus tendencia rejlik, hogy az így felfogott *dolgok* minden tulajdonsága mint végső, lényegüktől elválaszthatatlan attribútum, vagy pedig csupán mint szubjektív látszat jelenik meg. Gondoljunk arra, ahogyan pl. a tulajdon a szabad személyiség elválaszthatatlan attribútumaként szerepel a polgári etikában, vagy másfelől arra a különbségre, amely a gép felfogásában megmutatkozik az apologetikus közgazdaságtan izoláló szemlélete,

¹⁴ Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest 1971, 423.

¹⁵ Lukács, i. m. 424. Lásd még a kérdéshez Lukács tanulmányát: Mi az ortodox marxizmus; „Történelem és osztálytudat”, 210–245.

¹⁶ Lukács: „Történelem és osztálytudat”, 426.

valamint Marx koncepciója között, aki a tőkés termelési mód totalitásában betöltött funkciójában tekinti a gépet.

A történelem valódi témája, a keletkezés és elmúlás, ebben az izoláló szemléletben — épp a közvetítések kikapcsolása miatt — teljesen érthetetlen marad: minden változásnak szükségképpen egy irracionális katasztrófa látzatát kell öltenie.¹⁷ Maga az értékviszony, amely a racionalitás és objektivitás látzatát hordozza, ezen az alaphelyzeten semmit sem változtat; mert hiszen csak az ilyen monádok tömegéből való kiválasztást, és logikai „szintézisüket” teszi lehetővé. Ezzel külsődleges viszonyt teremt nem csupán az egyes monádok között, hanem e monádok és maguk az értékek között is.

Csak a matéria holt, a forma eleven — olvastuk ugyan még az imént; de az értékek, mint a valóság törvényszerű összefüggéseit helyettesítő, az izolált történeti tények összefüggéseit csupán a történész szubjektív reflexiója közvetítésével tételező formai elvek, *nem tudnak életet lehelni a holt tények tömegébe.* (A Ranke-féle történetírás „tényt tény mellé fűző” módszerének kanonizálása ez csupán, mondja Lukács.)¹⁸ Ez a történelem így holt, nem a valóságos, élő történelem — és valóban, a történettudomány ilyen idiografikus felfogásban nem is lesz egyéb „régiségbúvárkodásnál” (M. Bloch), egyfajta — úri kedvtelésre szánt — történelmi Kincses Kalendáriumnál.

Végiggondolva az értékvonatkoztatás egész elméletét, ugyanoda jutunk, ahová az általa meghaladni vélt racionalista naturalizmus; mert elmélet és történelem szétválasztása a polgári gondolkodásban szükségszerűen mindig ugyanahhoz a konklúzióhoz vezet: a valóság fakticitások nem racionalizálható tömegére esik szét — írja Lukács —, mely fölé tartalom nélküli, merőben formális „törvények” — vagy éppen „értékek” — hálója kerül. „És a világ (és gondolhatósága) közvetlen adottságának absztrakt formáján való „ismeretelméleti” túllépés — folytatja Lukács — örökössé teszi ezt a struktúrát, igazolja annak jogosságát — következetesen —, mint e világfelfogás „lehetőségének” szükséges „feltételét”.¹⁹

Ennek az apologetikának persze nem kell feltétlenül olyan durván közvetlen formát öltenie, mint amilyennel Rickertnél találkozunk, aki a gyakorlati értékelés és az elméleti értékvonatkoztatás megkülönböztetését főleg arra használja föl, hogy minden rendőrileg tiltott felfogást, amely ellentmondana az általa általánosan érvényesnek tartott értékeknek (vallás, állam, jog stb. — ezek mögé persze mindig a konkrétan fennálló imperialista államot, jogot stb. gondolva, az izoláló szemléletmód már tárgyalt következményeként), kifejezetten gyakorlati értékelésként denunciálhasson. Természetesen, főként a marxizmus „történelemtákolmánya” esik áldozatul e diszkreditálásnak.

A realiztikusabb szemléletű Max Weber nem esik ebbe a hibába. Jól látja, hogy az „uralkodó gondolatok” tényleges egyetemes érvényessége már rendőrileg sem biztosítható; ezért a kor kielezett osztályharcai és a velejáró ideológiai küzdelmek mindinkább egy szélsőséges relativizmus irányába sodorják, mivel az apologetikának e közvetlen válfaját szenvedélyesen visszautasítja.

A következőkben természetesen nem taglalhatjuk a sokrétű weberi életmű még bennünket jelenleg érdeklő egyik oldalát, tudományelméleti írásainak egészét sem kimerítően. Vizsgálatunk szempontjából csupán arra kell szorítkoznunk, hogy nyomon kövessük, hogyan lett a kultúrtudományi objektivitás

¹⁷ Lukács, i. m. 427., 438.

¹⁸ Lukács: „Az ész trónfosztása”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1974, 360.

¹⁹ Lukács: „Történelem és osztálytudat”, 429. (Kiemelés tőlem — B. J.)

rickerti elméletéből a társadalomtudományok (főként a szociológia) „értékmentességének” követelménye, s hogy mit takar ez a fogalom. Erre egyébként röviden válaszolni lehet: nem az értékvonatkoztatás, az „empíria fölött álló értékeszmék” figyelembevételének tagadását jelenti, azaz: érték és történelem szétválasztásának megszüntetését, hanem csupán a gyakorlati állásfoglalástól, értékeléstől való tartózkodás követelését, vagyis annak a tagadását, amit a marxizmus a pártosság fogalmával fejez ki. Ezt a különbséget, úgy tűnik, nagyon kevésbé tudatosítják az „értékmentességről” szóló irodalomban. Ez annál meglepőbb, mert nagy részletességgel szokták vizsgálni, hogy a társadalomtudományi megismerésben mennyi „csapda” várja a kutatót, és mi mindent kell tennie, hogy objektív maradhasson, és teljesítse az „értékmentesség” követelményét, ha ez egyáltalán lehetséges. Az „értékmentesség” eközben egyenlő az objektivitással, az objektivitást viszont hallgatólagosan azonosítják a pártatlansággal, mintha a pártosság és objektivitás kizárná egymást.²⁰ A marxizmus ezzel ellentétes álláspontja jól ismert ahhoz, hogysem itt ki kellene fejtenünk.

Weber természetesen nem vallhatja az értékmentességet abban az értelemben, hogy a társadalomtudományból kizárná az értékeket. Mint Rickert követője, tisztában van azzal, hogy a társadalomtudósok mindig értékekkel van dolga. Milyen értelemben beszél akkor arról, hogy lehetséges-e és hogyan lehetséges „értékmentes” társadalomtudomány? Lényegét tekintve éppen a pártosság, ill. pártatlanság értelmében, azaz — elébe vágva a részletesebb kifejtésnek — abban az értelemben, hogy a tudomány embere nem foglalhat állást (legalábbis nem a tudomány embereként) az értékek kollíziójában; vagyis, rickerti terminológiával, tartózkodnia kell a gyakorlati értékeléstől.

Ezzel azonban Weber a társadalomtudományt pacifikálja, semlegesíti, egy alpártatlansággal ruhazza fel. Az az elméleti és fogalmi apparátus, amellyel ezt véghezviszi, s amely részleteiben nagyon sok reális problémafelvetést is tartalmaz, gyakran elfedi ezt az alapvető kérdést. Hiszen Webernek többek közt múlthatatlan érdeme, hogy a kutató partikuláris álláspontjának meghaladásához nélkülözhetetlen kritikus önreflexió szükségességét és lehetséges-ségét hangsúlyozta, és ennek hiányát szenvedélyesen pellengérré állította. További kérdés persze, hogy az osztályálláspontokat, és közte a munkásosztályét is, csak egy kiterjesztett partikularitásnak tekintette — ebből fakad épp tragikus relativizmusa, és a pártatlanság igénye. Az a marxi kérdésfeltevés, hogy egy adott osztály részleges érdeke mennyiben esik egybe (akárcsak időlegesen is, mint a polgárság fellendülő szakaszában) egyetemes emberi érdekekkel, nem létezett Weber számára.

²⁰ Dahrendorf pl. a nyugatnémet szociológiában lezajlott értékvitához való hozzá-
szólásában a tudomány és az értékítéletek találkozásának hat olyan esetét sorolja fel,
amelyeket szerinte a weberi kérdésfeltevés implicite magában foglal: a témaválasztás, az
elméletalkotás, az értékek mint a kutatás tárgyai, az ideológiai torzítás problémája, az
alkalmazás és felhasználás, és végül a szociológus társadalmi szerepének problémája.
A megoldást mindezekre Dahrendorf szerint a tudományos kritika kölcsönös korrekciói
nyújtják. (Dahrendorf, R.: „Pfade aus Utopie”, München 1967, 74–78.) Ugyanakkor,
mivel elsiklik az alapvetően világnézeti kérdés, az osztályharc, pártosság és társadalom-
tudományi objektivitás viszonyának kérdése fölött, az egész fejtegetés azon a szinten
mozog, hogy inkább nevezhető gyakorló szociológusoknak nyújtott praktikus tanácsnak,
mintsem az elméleti megoldás keretének. Ez azonban nemcsak a nyugatnémet irodalom-
ban van így. A továbbiakban igyekszünk az értékmentesség elvének épp a világnézeti
alapját, illetve tartalmát kibontakoztatni.

¶ Weber e koncepciójának paradoxona, hogy maga is egy — a kor harcaiban való — gyakorlati állásfoglalásból kristályosodott ki.

A weberi „értékmentesség”-koncepció, közvetlenül ugyan azokban a harcoss vitákban alakult ki, amelyeket Weber és köre — akikkel 1909-ben a Német Szociológiai Társaságot megalapította — a „Verein für Sozialpolitik” főleg Schmoller által képviselt vonalával, az „etikai nemzetgazdaságtannal” a „tisztá társadalomtudomány” nevében folytatott. Ez azonban csupán a közvetlen ok. Jellemző, hogy a polgári szociológusok többsége, így Dahrendorf is, megáll ennél a közvetlen háttérnél. Valójában Weber köztes pozíciója teljesen érthetatlenné válik, ha kikapcsoljuk a kor kiélezett osztályharcait, a munkásmozgalomnak és ideológiájának hatását a polgári értelmiségre. Hiszen épp ez a polgári talajt felfordulással fenyegető háttér szabja meg mind a tragikus pártoszt, mind pedig az ellentétes világnézetek és érdekek relativitásának érzését, ill. tudatát, amely az értékmentesség posztulátumának forrása. (Weber ön-reflexiói e tekintetben sokkal reálisabbak és megbízhatóbbak a fenti egyoldalú interpretációknál.²¹) Ha a rickerti apodiktikus egyetemesérvényűség durva apologetizmusa ellen Weber a relativizmus hajlékonyabb teóriáját szegezi szembe, megmaradva ugyanazon ismeretelméleti alapokon, akkor ez nem egyszerűen csupán egy „realisztikusabb szemléletmód” következménye, mint fentebb írtuk. A rickerti és weberi felfogás különbözőségének háttérében gyakorlati, társadalmi-politikai állásfoglalások különbözősége húzódik meg. Weber politikai ambíciói a legkevésbé sem közömbösek „realisztikusabb” szemlélete szempontjából. Az utóbbi annak a következménye, amiben Weber előnyösen különbözött a „szabadalmazott állami próféta” Rickerttől és társaitól. Nem adhatjuk itt a weberi gondolatrendszer teljes társadalmi geneziséét, de a legfontosabb momentumokra — Lukács nyomán — utalnunk kell. A történelmi fejlődés felveti a kapitalista társadalom elemzésének szükségességét. A szaktudományként létrejövő német szociológia, amely eleve lemondott arról, hogy a társadalom egyetemes elmélete legyen, kénytelen mindinkább számot vetni a marxizmussal. Ez a liberalizmus és a munkásmozgalmi reformizmus kölcsönös együttműködésének síkján megy végbe, heves oppozícióban (legalábbis Webernél) az antidemokratikus imperialista állammal; ezért „mind lényegesebbé válik a német szociológia számára, hogy a szociáldemokráciában mutatkozó reformista tendenciákat ideológiailag támogassa”.²² — írja Lukács. Az újkantiánus ismeretelmélet talaján keletkező relativista metodologizmus — a rickerti elmélet már említett „rugalmassága” következményeként — megengedi, hogy a marxizmus elméletének bizonyos elemeit átvegyék (pl. alap-felépítmény kölcsönhatása stb.), s a relativizmussal élüket véve, domesztikálják.

Hogy Weber a rickerti elmélet talaján áll, az szinte közhely. Sőt azt kell mondanunk, hogy sokkal plasztikusabban és színesebben adja ezt elő, mint maga Rickert. Mivel itt inkább a különbségekre szeretnénk helyezni a hangsúlyt, mint az azonosságokra, nem idézzük Weber pregnáns fejtegetéseit, amelyekben összefoglalja ismeretelméleti hitvallását, és tanúságot tesz arról, hogy a szociológia a maga törvényeivel (azaz: „valószínűségi esélyeivel”), ill. tipológiáival csupán segédtudománya lehet az általános történelmi kultúrtudománynak, amely egyedül hivatott arra, hogy „megértse” a maga „irracionális

²¹ Vö. pl. Weber, M.: „Állam, politika, tudomány”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1970, 20.

²² Lukács: „Az ész trónfosztása”, 469.

valóságában és *lehetséges* jelentéstartalmában kimeríthetetlen” életet. (Ebben és csak ebben az értelemben enged meg a rickerti történetfilozófia is csupán egy generalizáló módszerrel eljáró társadalomtudományt.)²³ E szaktudományi szociológia formalizmusának fel is kell tételeznie önmaga alapjául az irracionalista történetfilozófiát; mert az okság helyébe lépő analogizálással, tipologizálással stb. nem tarthat igényt a valóság kimerítő megragadására.

Rickert és Weber viszonyának árnyaltabb bemutatásáról itt le kell mondanunk. Rá kell mutatnunk azonban e viszony alapvető ellentmondásosságára, amely a filozófiai-ismeretelméleti alapok közösségéből és a gyakorlati-politikai állásfoglalások különbözőségéből fakadt. Ez utóbbi pedig Weber politikai radikalizálódása mértékében egyre nagyobb. Ennek tükréként azonban a filozófiai alapok közössége sem ellentmondásmentes. Mivel Webertől idegen az az apologetikus szellem, hogy létező társadalmi értékcollíziókat eltüntessen az értékek formális-apodiktikus egyetemesérvényűségében, elutasítja az értékek metafizikáját, ugyanakkor megtartja a rickerti tudománylogikát — mintha a kettő között semmi kapcsolat nem volna.²⁴

Weber elméleti törekvéseinek ezen ellentmondásosságát magyarázhatja az a Habermas által kiemelt tény is, miszerint Webert nem érdekelték különösebben a szellemtudományok körül folyó ismeretelméleti viták filozófiai konzekvenciái; „a filozófiai vizsgálódásokból, melyek Dilthey óta ezzel a kérdéssel foglalkoztak, csak az eszközöket meríti, melyekre szüksége van ahhoz, hogy saját kutatási gyakorlatának reflexiójával tisztába jöjjön”.²⁵ Hogy azonban a le nem küzdött metafizika ismét feltámad Weber tudományelméletében (az értékek örök harcában), az ismét arra figyelmeztet, hogy nem lehet büntetlenül bármiféle filozófiát a társadalomtudományi módszertani vizsgálódások alapjául venni. Weber valóságérzéke mindenütt áttöri a rickerti filozófiai alapok szűköségét; szakadatlanul lázadzik ez alapok ellen, mégis alapvetően ezek keretén belül marad. Azt lehetne mondani, hogy Weber tulajdonképpen csupán a rickerti értékmetafizika apologetikus látszatracionálisát ellen kelt ki. Mert végül is, amikor elválasztja egymástól a szigorúan empirikus tényeket és az értékaxiómákat, s ez utóbbiakat az irracionális, a végső lelkiismereti döntések nem racionalizálható közegébe utalja, csak levonja a rickerti elméletből adódó konzekvenciákat, és leleplezi az értékelmélet formállogikai pompával eltakart, végső soron irracionális tartalmát.

Az alábbiakban mindenekelőtt egy kérdést szeretnénk kiemelni, mintegy pótolva a rickerti történeti fogalomalkotás módszerének kevésbé részletezett bemutatását: az ideáltípus fogalmát, amely Weber egyik központi módszertani problémája, és a maga részéről nem egyéb Rickert módszerének konkretizálásánál és továbbfejlesztésénél. Ezen keresztül ti. meg tudjuk mutatni azt is, hogyan tolódik el szükségképpen az egész újkantiánus tudománykonceptió a relativizmus irányába; hogy e konzekvenciákat levonja Weber, az persze már a társadalmi-politikai állásfoglalások különbségeiből adódik.

²³ Rickert: „Grenzen . . .”, 262. és kk. „Az emberiség társadalmi életének természet-tudományos generalizáló tárgyalása ellen logikailag ugyan nincs ellenvetésünk, ugyanakkor azonban vitatnunk kell azt, hogy egy ilyen tudomány meg tudná nekünk mondani, hogyan alakult az emberiség élete a maga egyszeri individuális lefolyásában — írja e helyütt a szociológiáról Rickert. A szociológia mint generalizáló társadalomtudomány, sohasem léphet az individualizáló történelem helyébe.

²⁴ Maga Rickert fájdalommal vallja be ezt a tényállást, vö. „Grenzen”, XXV – XXVI.

²⁵ Habermas, J.: „Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien”, Suhrkamp Verlag, 1971, 83.

Az ideáltípus olyan „történeti fogalom”, amely nem a *genus proximum*, *differentia specifica* sémáját követi a fogalommeghatározásban, hanem a *genetikus* fogalommeghatározás egy olyan esete, amely a történeti élet bizonyos vonatkozásainak, elemeinek gondolati felfokozásával „elgondolt összefüggéseknek önmagában ellentmondásmentes kozmoszává” egyesíti azokat. Az ideáltípus épp ezért *nem átlag*, de nem is a valóság *képe*. „Nem a valóságos *ábrázolása*, de egyértelmű kifejezési eszközöket nyújt az ábrázoláshoz”, azaz az egyediesítő történetíráshoz, mert segítségével analogikusan, „pragmatikusan szemléletessé” tehetjük valamely történeti összefüggés sajátosságát. Konstruktív elveiről Weber ezt írja: „*Egy vagy néhány szempont fokozásával, az egyoldalúan kiemelt szempontokhoz illő, diffúz és különálló, itt nagyobb, ott kisebb mértékben jelenlevő, helyenként meg sem található egyedi jelenségek sokaságának összevonásával, egységes gondolati képpé való alakításával* kapjuk meg. Ez a gondolati kép a maga fogalmi tisztaságában a valóságban empirikusan sehol sem fordul elő, *utópia*, s a történeti munka feladata minden egyes esetben megállapítani, milyen messze vagy milyen közel van a valóság ehhez az ideális képhez. . .”²⁶ A történészek, mondja Weber, számszámra használnak ilyen fogalmakat, ha logikai természetüket nem tudatosítják is; olyan fogalmak, mint a példaként felhozott „városgazdaság”, „tőkés kultúra”, „kezeszténység”, „individualizmus”, „imperializmus”, „feudalizmus”, „szocializmus”, s végül maga az „*érték*” is, nem is definiálhatók másként, csak ideáltípusokként. Az ideáltípus legfontosabb sajátossága, hogy olyan szintézist nyújt, amely „általunk teremtett eszme”, fantáziánk terméke s ezért e fogalmi tisztaságban a valóságban sehol sem fordulhat elő. A legnagyobb veszélyek egyike, ha a valóság fogalmi képének tartjuk — hiszen a valóság történeti, az ideáltípus pedig logikai szintézis, s ezért: „elvezet a valóságtól. Ám megismerésünk diszkurzív természete . . . posztulálja ezt a fogalmi gyorsírást . . . semmi sem veszélyesebb — írja Weber —, mint elmélet és történelem naturalista előítéletekkel eredő *elegyítése* . . .”²⁷

Az ideáltípus heurisztikus jelentősége csupán abban áll, hogy *határfogalomként* szolgál, amelyen mérjük a valóságot; de mindjárt „*problematis*us érvényű akkor, ha az empirikusan valóságosnak történeti ábrázolását akarják látni benne . . .” Ideáltípus és (történeti) valóság egybefolyásának veszélye különösen nagy ott, ahol fejlődési folyamatokat ideáltípusokként ábrázolnak. Itt könnyen egymásba csúsztatják az elméletet és a történelmet — a példa rá Marx, akinél a fogalmak logikai sorrendje és a történeti anyag tér, idő és oksági kapcsolat szerinti elrendezése azonosul. Ezzel Weber szerint Marx erőszakot követ el a valóságon, hogy konstrukcióját igazolja vele. „Természetesen valamennyi sajátos marxista ‘törvény’ és fejlődés-konstrukció . . . ideáltípusok jellegű — írja Weber. — Mindenki, aki valaha dolgozott már marxista fogalmakkal, tudja, milyen kiemelkedő, sőt egyedülálló *heurisztikus* jelentőségük van ezeknek az ideáltípusoknak, ha arra használják őket, hogy *összehasonlítsák* velük a valóságot, s azt is, hogy milyen veszedelmesek, mihelyt empirikusan érvényes vagy éppenséggel *reálisan* (azaz voltaképpen: metafizikailag) ‘ható erőknél’, ‘tendenciáknak’ stb. képzelik őket.” Ezzel Weber úgy használta fel a marxizmust, hogy közben kihúzta „*méregfogát*” . . . Elmélet (logika) és történelem örökre szétválasztott princípiumok maradnak Webernél, éppúgy, mint

²⁶ Weber, i. m. 50–51.

²⁷ Weber, i. m. 54–55.

Rickertnél; az ideáltipikus konstrukciókat agnosztikus módon megfosztja megismerési értéküktől azzal, hogy tagadja, hogy a valóság gondolati képei, az objektív történés gondolati reprodukciói lennének — s mert e valóság tudattól független létezését „metafizikának” tartja, tehát tagadja a visszatükrözéseméletet is: „a szaktudósok zömének még csakugyan a vérében van: a fogalmak céljaként, értelmeként, feltételezik, hogy azok képzetszerű *tükörképei* az ‚objektív’ valóságnak . . .” — írja Weber. Aki azonban „végiggondolja a modern ismeretelméletnek azt a Kantra visszanyúló alapgondolatát, hogy a fogalmak egészen mások, ti. az empirikusan adottnak szellemi legyűrésére szolgáló gondolati eszközök, és csakis azok”, annak számára a történelemnek egy rögzített fogalmi sémába való rendezése nem cél lesz, hanem *csupán eszköz* az individuális (érték-)szempontokból jelentős összefüggések megismerésére. Weber szerint, ha valakit a valóság *képének* tartunk, összetévesztjük a valósággal; valóság és tudati képe azonban nem ugyanaz, csupán a rickerti — weberi ismeretelméletben — tehát ez az állítás önleplező és önmagára üt vissza. . . Az ideáltípusok így csupán eszközökké degradálódnak, „mankóul szolgálnak — írja Weber —, amíg el nem igazodunk az empirikus tények roppant tengerén”.²⁸ (NB. ezek az empirikus tények tudatunk tényei.) A történeti megismerést ezzel megfosztották tárgyától, a valóságos történelemtől, amelyet megragadni, gondolatilag reprodukálni hivatott — az ideáltipikus konstrukciók gyártása, a „racionális pragmatika” (Weber), csupán arra kell szolgáljon tehát, hogy valami elfogadható rendet teremtsen a fejünkben. A Weber által felvetett probléma racionális magva a tudományos absztrakciók és a társadalmi-történelmi valóság viszonyának kérdése, ill. az idealizáció problémája a tudományos fogalomalkotásban. Weber nem véletlenül hivatkozik Marxra; a „Tőke” módszerének sajátossága éppen e probléma nagyfokú kritikai tudatossággal való kidolgozása és gyakorlati érvényesítése. Lukács a „Tőke” módszerét elemezve, ennek lényegét éppen egy nagyszabású absztrakciós folyamatban látja, amelyben Marx a valóság új és új mozzanatainak sorozatos bekapcsolásával fokozatosan feloldja az absztrakciókat.

A „Tőke” felépítésének elvéről írja Lukács: „e szerkezetre az jellemző, hogy kísérletileg tételez tisztán törvényszerű, absztraháltan egynemű törvény-összefüggéseket, és ezeket szélesebb, valósághoz közelebb tényezők folytatólagos bekapcsolásával befolyásolja, olykor meg is szünteti, hogy végül megérkezzen a társadalmi lét konkrét totalitásához”.²⁹ Az absztrakciók valóságossága így egy állandó ontológiai kontrollnak van alávetve; ugyanakkor Marx a kategóriákat mégsem pusztán gondolati „mankóknak”, hanem „létezés-meghatározásoknak” tartja.

Ezzel szemben Webernél az ismeretelméleti kiindulópont és a visszatükrözésemélet tagadása eltorzítja a valódi kérdésfeltevést, és súlyos következményekhez vezet; hiszen ha nincs objektív történeti valóság, akkor ennek *objektíve érvényes megismerése sincs*. S itt már a relativizmus kezdődik. Mert mint Weber világosan kifejti, pl. a tőkés kultúra ideáltípusa esetében is „egészen biztosra vehető, hogy több, sőt minden bizonnyal minden esetben igen nagyszámú ilyen utópia konstruálható úgy, hogy *egyikük se* hasonlítson a másikhoz, és ezen túlmenően *egyikük se* legyen mint a társadalmi állapotok de facto érvényes rendje megfigyelhető az empirikus valóságban, és mégis

²⁸ Weber, i. m. 63—67.

²⁹ „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/3—4, 262.

mindegyik igényt tartson arra, hogy a tőkés kultúra 'eszméjét' ábrázolja. . . Mert azok a jelenségek, amelyek mint a kultúra jelenségei érdekelnek bennünket, érdeklődésünket . . . egészen különböző értékeszmékből származtatják, amelyekkel összekapcsolhatjuk őket. Amint tehát a jelenségeket a legkülönbözőbb 'szempontokból' tekinthetjük a magunk számára jelentősnek, akkor is a legkülönbözőbb elvek alkalmazhatók, amikor valamilyen kultúrának az ideáltípusba felveendő vonásait válogatjuk ki."³⁰

Abból, hogy a valóságról — különböző, egyformán jogosult értékeszmék alapján — különböző *egyenrangú* ideáltípusok konstruálhatók, logikusan következik az a típusú relativizmus, amelyben — mivel az abszolút mozzanatok halmozódásának (a helyes, érvényes ismeret kritériuma híján) semmi tere nincs — a történettudomány próteuszi karaktert ölt. Teljes következetességgel vonja le az ebből adódó konklúziókat Weber: „vannak tudományok — írja —, amelyeknek örök ifjúság jutott osztályrészülr, s ezek az összes *történeti* tudományágak, mindazok, amelyeknek számára a kultúra örök áradata szüntelenül új problémákat vet fel. E tudományok feladatának lényegéhez tartozik, hogy *valamennyi* ideáltipikus konstrukciójuk mulékony, *ugyanakkor* elkerülhetetlen mindig újakat kell alkotniok. Minduntalan megújulnak azok a kísérletek, hogy rögzítsék a történeti fogalmak 'tulajdonképpeni', 'igaz' értelmét, és sohasem érnek véget. . .”³¹

Weber a történelem kutatóit ezzel sziszifuszi munkára kárhoztatja. Mivel ugyanis a történeti fogalomalkotás a problémák felvetésétől függ, ez pedig mindig együtt változik magának a kultúrának a tartalmával, új és új „értékeszmék” fellépésével, amelyek megszabják a történelem felfogását, ezért minden kornak *gyökeresen* újra kell írnia történelmét: „a kultúrtudományokban a fogalomnak és felfogottnak viszonya minden ilyen szintézis mulandóságát hozza magával. . .” — írja Weber. A racionális magva ennek a problémának az az — aforisztikusan fogalmazott — marxi elv, hogy „az ember anatómiája a majom anatómiájának kulcsa” — fejlettebb viszonyok engednek mélyebb betekintést a fejletlenebbekbe, és teszik értelmezhetővé az ott még csak csíraszerűen meglevő, kifejlődés előtt álló jelenségeket. A történeti megismerés post festum jellegéről van szó. A relativizmus azonban eltorzítja a reális kérdésfeltevést, és lényegében annak a rankei elvnek az apoteózisává silányítja, hogy „minden kor egyformán közel áll Istenhez”. Nincs fejlődés, nemcsak a valóságban, a történettudományban sem; mindig mindent előről kell kezdeni. Elmúlt korok tudományos munkái legfeljebb csak attól nyerik tartósságukat, hogy művészi kvalitásaiknál fogva mint élvezeti cikkek, vagy pedig mint a tudományos munka megtanulását célzó pedagógiai eszközök szolgálhatnak.

Kétségkívül igaz, hogy a történettudomány, „minden tudományok e legnehezebbike”, mint Marc Bloch mondja, még ifjúkorát, sőt gyermekkorát éli.³² Fordulatot benne, tudományos betekintést a felületi tények alatt rejtőző fejlődéstörvényeibe, éppen a történelmi materializmus hozott; most ezt az eredményt akarják semmivé tenni, s ezzel valóban *örök ifjúságra* kárhoztatni e tudományt. E felfogásban a történettudomány ugyanakkor egy rokkant emberre

³⁰ Weber, i. m. 51—52.

³¹ Weber, i. m. 65.

³² Lásd Bloch, M.: „A történelem védelmében”, Gondolat, Budapest 1974. Ugyanilyen szellemben ír Aszmuusz is „Marx és a polgári historizmus” c. könyvében, és kiemeli Marx és Engels munkásságának fordulatot hozó jelentőségét.

hasonlít, aki csak cserélgeti „mankóit”, de sohasem épül fel, sohasem áll a maga lábára.

A történelemtől elválasztott elméletnek mármost önállóságot és tartást, minden változásuk mellett mégiscsak az értékek, értékeszmék adnak. Itt úgy látszik majd, mintha semmi különbség nem volna Rickert és Weber között. Mert azok a sajátos szempontok, amelyek szerint a tudományos megismerés végbe megy, végső soron értékeszmékhez igazodnak: „az értékeszmék jelenléte empirikusan minden néven nevezendő emberi cselekvésben megállapítható és átélhető, de érvényességük nem igazolható magának az empirikus anyagnak az alapján” — írja Weber. Ilyen vagy olyan formában „mindnyájunkban él a hit, hogy az empiria felett érvényesek azok a végső és legmagasabbrendű értékeszmék, amelyben létezésünk értelmére keressük a választ. . .” Ez nem zárja ki, sőt, magával hozza, hogy e szempontok, ill. „értékeszmék” szakadatlanul változzanak; hiszen „az élet a maga irracionális valóságában és lehetséges jelentéstartalmában kimeríthetetlen, s az értékhez kapcsolódás konkrét formája folyékonyan, változásnak alávetten vész bele az emberi kultúra jövődjének homályos távlatába. A legmagasabb értékeszmékből szüremelő fény mindig csak egy állandóan változó véges részt világít meg a történéseknek az időközön át hömpölygő mérhetetlen, *kaotikus* áradatából.”³³

A mindenkor érvényes értékeszmék e forgandóságának hangsúlyozása azonban jelentős különbségeket takar Rickerthez képest. Weber említett „realizmus” mindenütt háborog az ellen a durva apologetizmus ellen, amelyet egy örök érvényűvé kimerevített transzcendens értékrendszer önmagában hordoz; amellelt Weber láthatóan nincs tudatában annak, hogy ezzel egyúttal saját ismeretelméleti alapjai ellen is lázadozik. Konkrét állásfoglalásaiban gyakran tettenérhető ez az ellentmondás — és épp ez a döntő, hogy *gyakorlati állásfoglalások* (melyektől szerinte tartózkodni kell) vezetik el a durva apológia elutasításához. Egyrészt támadja annak a fajta *empirizmusnak* apologetizmusát — amelyen Rickertnél voltaképp a kultúrtudományok „objektivitása” nyugszik —, hogy a kutatónak egyszerűen általánosan elismert értékeket *tényként* kellene fogadnia és erre építenie a tudományos ábrázolást. A fennálló ezen „ideológiai átírásának” kritikátlan pozitívizmusa ellen pl. így lép fel: „A legutóbbi évtizedek fejleményei . . . óriási mértékben megnövelték az állam presztizsét. . . Ebből a körülményből úgyszólván elkerülhetlenül meg kellett születnie annak a nézetnek, hogy — elsősorban a ‚politika’ területén mozgó értékelések számára — az állam kell hogy a végső ‚érték’ legyen, az állam létérdekein kell lemérni végső soron minden társadalmi cselekvést. Csakhogy itt teljesen megengedhetetlen módon az értékelési terület normáivá értelmeznek át a lét területén kialakult tényeket. . .” Azonban az értékelések területén elgondolható olyan értelmesen végiggondolt álláspont is, mondja Weber, amely az államnak semmiféle önálló értéket nem tulajdonítana, hanem csupán technikai segédeszközzé fokozná le egészen más értékek megvalósításában.³⁴ Meg kell jegyezni, hogy Weber jogos kritikájának élet veszi az, hogy a létet és legyen ismét mereven széjjeltartja egymástól, hiszen a valóságban nyilván mindig az történik, hogy a „lét területén” kialakult tényeket értelmeznek át az „értékelési terület” normáivá. Ez épp a normák kialakulási folyamata, genezise. Ami Webernek itt tulajdonképpen rosszul esik, az nem ez a létrejövési

³³ Weber, i. m. 72. (Kiemelés tőlem — B. J.)

³⁴ Weber, i. m. 124. (Kiemelés tőlem — B. J.)

folyamat, hanem az a *kritikátlan* és durván apologetikus szellem, amelyben ez történik, s amely oly nyíltan árulkodik a mögötte rejlő osztályérdekekről. Persze ezt is csak az imperialista állammal szembeni oppozíciója tette számára láthatóvá: ellenállásának erőtlenségére éppen az jellemző, ahogy ez ellen csupán ilyen jellegű tudománymódszertani érvekkel operál. Másrészt Rickert homogén, formális értékrendszerével szemben hangsúlyozza, hogy nem csupán különböző, hanem egymással ellentétes értékek is vannak, sőt egy értékeszmén belül is lehetséges — tartalmilag — ellentmondás. „A nem empirikus, hanem értelmező szemléletnek, vagyis a valódi értékfilozófiának . . . semmiképpen sem szabadna szem elől tévesztenie, hogy bármilyen tökéletesen rendezzük is el az 'értékek' fogalmi sémáját, éppen a tényállás döntő problémájával nem tudunk megbirkózni. Az értékek végső soron ugyanis mindenütt és újra meg újra nemcsak alternatívákat jelentenek, hanem engesztelhetetlen, halálos harc is folyik közöttük, mint 'isten' és az 'ördög' között. Nem lehet őket sem relativizálni, sem kompromisszumra hozni” — írja Weber.³⁵ Az ellentétesség felvétele az értékproblémába ott árulja el leginkább konkrét társadalmi tartalmát, ahol a társadalomtudomány gyakorlati értékesítésének, gyakorlattal való szembesítésének kérdéséről van szó. Az értékaxiómákból való kiindulásnak ezért, amelyet — Windelband és Rickert filozófiája nyomán — Weber helyezett a társadalomtudományi módszertanban reflektorfénybe, alant következő fejtegetéseiben ő adta az első önkritikáját is.

„Egyszerűen naivitás azt hinni — írja Weber — . . . hogy a gyakorlati társadalomtudományban nincs szükség másra, mint felállítani 'egy elvet', ezt tudományosan érvényesnek nyilvánítani, s ebből azután egyértelműen le lehet vezetni a gyakorlati részproblémák megoldásához alapul szolgáló normákat. Bármennyire szükség van is a gyakorlati problémák 'elvi' megalapozására a társadalomtudományban, vagyis a minden meg gondolás nélkül maguktól kínálkozó értékítéleteknek eszmei tartalmukra való visszavezetésére . . . nem lehet feladata . . . semmiféle tapasztalati tudománynak az, hogy általános érvényű végső eszmények alakjában problémáinknak valamiféle praktikus közös nevezőjét alakítsa ki; ez ugyanis nemcsak gyakorlatilag megoldhatatlan, hanem eleve ellentmondó és képtelen feladat lenne.”³⁶ Csak pozitív vallások tehetnek ugyanis kulturális értékeket etikai (azaz: gyakorlati) imperatívuszokká, amelyek az *egyes* emberek cselekvésének általánosan követendő normáivá válhatnak. Látni fogjuk, hogy e felismerésből Weber, sajátos veretű ateizmusa folytán, hogyan jut el a személyes ízü értékek örök és eldönthetetlen harcához.

Problémánk szempontjából most az a döntő, hogy Weber tudja, *egy* közösen vallott értékeszme mögött is mennyire *nem egyértelmű* társadalmi tartalmak, érdekek húzódnak meg, ami rögtön kiderül a gyakorlattal való szembesítésnél, a legelső konkretizálási kísérletnél, amikor eszközöket keresünk egy cél (pl. „népjólét”) megvalósítására. Kiderül, hogy mindenki másképp gondolja. És maguk az eszmények is a különböző osztályérdekek és világnézetek tükrében más és más tartalmúak. Egy helyütt Weber elemzi pl. a „nemzet érdekeit” mindennél fontosabbnak tartó értékálláspontot, a háború problémájával kapcsolatban — ebből is látszik, mennyire konkrét, gyakorlati-politikai alterna-

³⁵ Weber, i. m. 92.

³⁶ Weber, i. m. 14 — 15.

tívák jegyében áll nála az „értékprobléma” —, és kideríti a mögötte rejlő ellentétes érdekeket, amelyeket az állam cenzúrája nem enged összeütöközni.

Ugyanez az ellentéteség lép fel mármint az egyes értékek, ill. értékaxiómák között is — és itt is ugyanazt az antagonisztikus társadalmi háttérrel találjuk meg alapként. Weber pl. kikel Liefmann polgári közgazdász ellen, aki meghatározott értékaxiómákból — vagyis meghatározott osztályálláspontból — kiindulva, „nemzetgazdaságilag helyesnek” kell minősítse azt, hogy „a termelő rentabilitási érdekeiből megsemmisítették azokat a fogyasztási javakat, melyeknek ára az önköltségi ár alá süllyedt”. Weber elemzi azokat az értékposztulátumokat, amelyeket ez az álláspont magától értetődőnek tart, és kimutatja, hogy ezekkel szemben léteznek más társadalmi csoportoknak más értékaxiómái, amelyekből ezt a tényt helytelennek kell megítélni. A pusztán technikai racionalitás veszélybe sodorhat más — politikai, etikai, vallási stb. — javakat, amelyek nevében fellépő kritika azután „nem fogadja el, hogy élvezhető javakat megsemmisítsenek csak azért, mert ez érdeke . . . az adott viszonyok között adott tartós rentabilitási optimumnak (a termelők és a fogyasztók szempontjából egyaránt). Akkor ugyanis a kritika a piaci ellátásnak . . . az egész elvét *mint olyant* veszi tűz alá” stb., azaz akár az egész kapitalista rendszert megkérdőjelezheti (ezt ugyan Weber nem mondja ki).³⁷

Értékaxiómák tehát itt láthatóan nem döntenek el semmit — hanem fordítva, ezek maguk is a konkrét társadalmi, gyakorlati-politikai alternatívákban való állásfoglalások eszmei kifejeződései, utólagos (vagy legfeljebb egyidejű) racionalizálásai; és miután ezt az elvont közös eszmei alapot megragadtuk, illúzió most innen visszafelé „levezetni” a gyakorlatunkat. . . Weber e konklúziót természetesen nem vonhatja le; az az ismeretelméleti alap, amelyen áll, kizárja ezt. Egyáltalán ismeretelméleti alapról ezek az antinómiák feloldhatatlanok, és szükségképpen mitológiába torkollnak — még az oly „racionalista” Webernél is. Mind az egyes társadalmi szférák (gazdaság, tudomány, művészet, erkölcs) értékei, mind az egyes érdekhelyzeteket kifejező értékeszmék nem csupán relatívák egymáshoz viszonyítva, hanem ellentétesek is. A tudomány pedig tehetetlen ezzel a problémával szemben, és ezért tartózkodnia kell bármiféle gyakorlati állásfoglalástól. A legtöbb, amit a tudomány tehet, az, hogy tudatosítja a végső értékaxiómákat, amelyekből az akaró (a *gyakorlati*) ember kiindul (vagy kiindulnia kellene) — a döntés azonban nem a tudomány dolga. A választás ezek közt már pusztán lelkiismereti kérdés. Röviden összefoglalva, pontokba szedve, a tudomány mindössze a következőket teheti az értékekkel kapcsolatban:

1. *cél—eszköz* viszonyban: megvizsgálhatja, hogy az eszközök mennyiben felelnek meg az *adott* céloknak, ill. hogy ez alapján, adott eszközök, körülmények mellett a célok „értelmesek”-e;

2. a *követelmények összemérése* tekintetében: a tudomány feltárhatja, bizonyos célok követésének milyen — esetleg nem kívánt — következményei vannak; feltárhatja az adódó következmények kollízióját, hogy „mibe kerül” a cél elérése. A döntés persze nem a tudomány dolga. (E két pont teljesen a racionális kalkuláció területén mozog.)

³⁷ Weber, i. m. 112 — 113. és kk.

3. *A célok—eszmények jelentőségének ismeretét* is nyújthatja a tudomány, a célok összefüggésének logikai kifejtésével. Ez azonban már inkább *társadalom-filozófiai* feladat.

4. *A célok—értékmércék „kritikai megítélését”* is nyújthatja. Azt gondolnánk, itt valami érdekes fog következni, de nem: a kritika nem tartalmi, csupán *formállogikai*: nem ellentmondásos-e önmagában az akart dolog.

Összegezőként álljon itt Weber konklúziója: mindezzel a társadalomtudomány legfeljebb „hozzáségíti az akarót, hogy tisztázza maga előtt az akarása tartalmának alapjául szolgáló végső axiómákat, azokat a végső értékmércéket, amelyekből öntudatlanul kiindul vagy — hogy következetesek legyünk — kiindulnia kellene. Mindenesetre a konkrét értékítéletben megnyilatkozó végső értékmércék *tudatosítása* a legtöbb, amit a tudomány nyújtani képes anélkül, hogy a spekuláció mezejére lépne. Az, hogy az ítélő szubjektum ezeket a végső értékmércéket magáévá teszi-e, az ő legszemélyesebb dolga, akarásának és lelkiismeretének kérdése, s nem a tapasztalati tudásé.”³⁸

Az ideáltípus fogalmának elemzése során láttuk, hogy ezek forgandóságának oka a konstitúciójuk alapját képező értékeszmék megváltozása. Minden relativizmus ellenére, amelyet e koncepció magában foglal, megvan benne annak a történelmi összefüggésnek a tudata, amely a maga értékviszonyaival megszabja a kutatók horizontját, realizálódik a kutatás tárgyában, és az elméletek implicit alapját képezi. Az értékmentesség követelménye tulajdonképpen ezeknek a rejtett normatív előfeltevéseknek az explikálására vonatkozik, s ebben ki is merül. Mert az alapfeltevés szerint, jóllehet módszertanilag kikerülhetetlenek ezek az értékviszonyok, objektíve nem köteleznek semmire. Ez azonban maga is pusztán előfeltevés; hiszen ez az elkötelezetlenség maga sem vonhatja ki magát a történelmileg meghatározott kulturális helyzet adta értékviszonyok alól, maga is ezeket realizálja. Ezért joggal veti fel Habermas: „Ha egyszer, miként Weber, meggyőződünk a társadalomtudományi kutatás és azon objektív összefüggés metodológiai következményekben gazdag interdependenciájáról, amelyre a kutatás irányul és amelyben egyúttal maga is benne áll, akkor persze egy további kérdés is fölül. Vajon nem lehet-e ezeket a metodikailag meghatározó értékviszonyokat, mint egy transzcendentális síkon hatékony reális összefüggést magát is a társadalomtudományi elemzésbe bevonni? Nem lehetséges-e az alapvető döntéseknek az empirikus tartalmát, amelyektől egy elméleti keret választása függ, ismét a társadalmi folyamatokkal összefüggésben tárgyalni?”³⁹ Habermas, mint ismeretes, igennel felel erre (további kérdés, hogy megoldási javaslata, a megismerést vezérlő érdekekre való reflexió, mennyiben teljesíti ezt a követelményt). Az a tény, hogy a módszertanilag releváns értékviszonyok a társadalomtudományi kutatás számára „transzcendensek” maradnak, csak annyit jelent, hogy egy egyes, elszigetelt vizsgálat során nem korrigálhatók, az egyes kutatások számára az elméleti előfeltételek mintegy kívülről adóttak. Jelenthet-e azonban ez *elvi* transzcendenciát? Csupán akkor, ha megállunk az egyes vizsgálatok szintjén, és ezek helyzetét abszolutizáljuk; mert ha a társadalmi totalitást tartjuk szem előtt, akkor az értékek, ill. értékviszonyok nemcsak a társadalomtudományi konstitúció adott feltételei, hanem maguk is létrehozottak, megelőző tevékenység termékeinek bizonyulnak, amelyek a társadalmi gyakorlat immanens elemeiként

³⁸ Weber, i. m. 12.

³⁹ Habermas, i. m. 90.

sokszoros gyakorlati korrekción mennek át. Az agnoszticizmus, a társadalmi valóság totalitásának felszámolása és az egész megragadásáról való lemondás azonban itt megbosszulja magát. Itt, ahol a társadalomtudományi megismerés előfeltételeit képező és benne csakugyan konstitutív szerepet játszó értékeket, ill. értékviszonyokat a valósággal kellene kritikailag szembesíteni, kimutatni genezisüket, ontológiai státuszukat, funkciójukat stb. — itt a szigorúan kritikai tapasztalati tudomány csődöt mond, bejelenti illetéktelenségét és visszavonul, hogy akadálytalanul benyomulhasson a le nem küzdött metafizika kritikátlan restaurációja. Mint kiderül, „mélyebben rejlő okai” vannak annak, hogy a racionális kalkuláció határain túl gyakorlati állásfoglalások tudományos hirdetése lehetetlen. „Elvileg értelmetlenség — írja Weber —, hiszen a világ különböző értékrendjei engesztelhetetlen harcban állnak egymással.” Lássuk, hogyan „mélyíti el” a kérdést: „Ha valamit, akkor ma újra tudjuk, hogy lehet valami szent nemcsak annak ellenére, hogy nem szép, hanem *mert és amenyinyiben* nem szép . . . és azt, hogy valami szép lehet nemcsak annak ellenére, hogy nem jó, hanem éppen abban, amiben nem jó . . . és mindennapi bölcsesség, hogy valami igaz lehet annak ellenére, hogy és abban, amiben nem szép és nem szent és nem jó. Ezek azonban csak elemi esetei annak a harcnak, amelyet a sok különféle rend és érték istenei vívnak egymással . . . mert itt is különböző istenek állnak egymással harcban, és pedig mindörökre. Ugyanúgy van, mint a régi világban, amely még nem vesztette el isteneinek és démonainak varázslatát, csak más értelemben: ahogyan a hellén egyszerű Aphroditének áldozott, másszor Apollónnak, kivált pedig városa valamennyi istenének, *ugyanúgy van ez még ma is, csak éppen megfosztva a varázslattól*, e viselkedés mítikus, de belsőleg igaz plasztikájától. S ez istenek és harcuk felett ott lebeg a sors, ám minden bizonytalansággal semmiféle „tudomány”. Így, örök sorssá mitizálva az értékek harcát, mi marad hátra még az egyén magatartása számára? Végző állásfoglalásától függően „az egyik az ördög, és a másik az isten, és el kell döntenie hogy melyik *az ő számára* az isten és melyik az ördög”. Ez egészen úgy hangzik, mint az egzisztencializmus tétele, hogy az ember maga veti ki sorsát, hogy az ember szabadságra ítéltetett, a szabadság az emberi lét *fátuma*. „A sok régi isten — folytatja Weber —, megfosztva varázsától és ezért *személytelen hatalom alakját öltve* kiszáll a sírjából, hatalomra tör életünk felett és újra megkezdheti örök harcát.”⁴⁰ Az „elmélyítés” abban áll tehát, hogy a megtagadott rickerti értékmetafizika szabadon beáramlik az elmélet réseibe. A polgári társadalmi lét történelmileg konkrét ellentmondásai, a tevékenységi szférák elidegenedése és az osztályok antagonizmusa — mert valójában ezek állnak az istenek harca mögött — itt ugyan nem tűnnek el egy ellentmondásokat nem tűró, egyetemes érvényességet vindikáló metafizikában, de örök időkre kivetítve, egy demitologizált mitológiába kövülten állnak a történelem fölött. E vallásos ateizmus tragikus pátosza (amely oly megtermékenyítő hatással volt az egzisztencialista filozófiára) örök emberi sorssá mitizálja a polgári értelmiség legjobbjait kínzó, immár letagadhatatlan társadalmi kollíziókat.

Weber értékrelativizmusa valóban tragikus; mert nem hunyja be szemét a korát szaggató, kiélezett társadalmi ellentmondások előtt, látja az ellentétek engesztelhetetlen harcát — és nem tud (vagy nem akar) állást foglalni. Azonban az állásfoglalástól való tartózkodás is pártotfoglalás — aki nem foglal állást, az erősebb pártján áll.

⁴⁰ Weber, i. m. 147–148. (Kiemelés tőlem — B. J.)

Az osztályharc mint lidércnyomás nehezedik a polgári értelmiség legjobbjainak tudatára — szabadulni szeretnének tőle, de nem tudnak. Weber számára csak a *sub specie aeternitatis* volna az igazán tudományos álláspont; felülemelkedve az ellentétek harcán, mintegy kívülről szemlélni őket. Mivel azonban egyrészt mint kritikus elme, belátja ennek lehetetlenségét, másrészt pedig a probléma dialektikus megoldása elől megfutamodik — hiszen ez meghatározott állásfoglalásra kényszerítené —, marad a tragikus relativizmus: nem dönthetünk tudományosan. Weber álláspontja még a legbecsületesebb, ami *polgári talajon* maradván a gondolkodó számára egyáltalán lehetséges. *Ámde a polgári talaj nem az utolsó*, amelyen állva kérdéseket intézhetünk a társadalmi-történeti valósághoz. Weber állásfoglalása, a tragikus értékrelativizmus perspektívája tulajdonképpen a polgári talaj örökkévalóságát posztulálja — így válik azután az apologetika egy finomabb válfajává, s elméleti kifejezésében „az irracionalizmus eddig elért legmagasabb fokává” (Lukács). A megoldatlanságot, amely az újkantianizmusban benne lappangott, náluk nyíltabban és kerdőzetlenebbül a felszínre hozta ezzel. A történelem és érték, anyag és forma, lét és legyen, kauzalitás és teleológia, kontempláció és praxis, szükségszerűség és szabadság, társadalom és egyén stb. kölcsönhatás nélküli merev ellentétei foglalódnak össze Webernél az értékek örök harcának a történelemtől elválasztott, demitologizált mitológiájában.

Szocialista perspektívából ezek az antinomikus ellentétek a társadalmi-történelmi folyamat konkrét-dialektikus ellentmondásaiá válnak, amelyek megoldásához éppen a harcban való *gyakorlati* részvétel vezet, s nem az attól való távolmaradás, *kontemplatív* fölébe helyezkedni akarás. Az „értékmentes” társadalomtudomány eszméje azon a bizalmatlanságon alapul, hogy a tudomány nem képes reflektálni saját társadalmi előfeltételezettségére, meghatározottságára, hogy eszményeit, gyakorlatának és gondolkodásának egyszerre termékeit és szellemi előfeltételeit nem képes társadalmi gyakorlatának immanens mozzanataként megérteni.

E „képtelenség” társadalmi hátterére, az osztályharcokban elfoglalt sajátos pozícióra már utaltunk; módszertani szempontból pedig levonhatjuk azt a konzekvenciát, hogy nem ismeretelméleti, hanem csak a valóság ontológiai szemlélete szolgálhat alapul a helyes módszer számára. Amíg az eszmékben kifejezett értékeket — elválasztva az „empíria totalitásától” — csupán szubjektív eszményeknek tekintjük, amelyeknek csak lenniük *kell*, s magát ezt a legyen-t is nem a társadalmi élet immanens — mozgó és mozgatott — kategóriájának fogjuk fel, amely a valóságos életviszonyok eszmei kifejezéseként nem csupán eszmény, de reális történelmi erő („létezési forma, egzisztencia-meghatározás”), addig maguknak az értékeknek a felfogása feloldhatatlan antinómiákba merevedik. „A szabadság és egyenlőség nem pusztán eszmék, hanem tényleges emberi életformák, tényleges emberi vonatkozások, a társadalommal és ennek közvetítésével a természettel való emberi kapcsolatok tényleges formái. . .”⁴¹ — írja pl. Lukács, ebben is Marxhoz kapcsolódva, aki a szabadság és egyenlőség eszméit a „Grundrissé”-ben a polgári társadalmi-termelési viszonyok elemzéséből, mint ezek szükségszerű következményeit vezette le.⁴² Az értékek olyan felfogásának, amely tehetetlen ezzel a történelmi

⁴¹ Lukács: „A polgári filozófia válsága”, Hungária, Budapest 1947, 110.

⁴² Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Budapest 1972, 147–150. „Tehát a gazdasági forma, a csere, minden oldal felé a szubjektumok egyen-

keletkezéssel szemben, és mégis maga akarja a valóság értékét meghatározni, Drobnickij szerencsés kifejezésével azt kell ellene vetnünk, hogy az értékek nem mondhatnak ítéletet a történelemről, hanem éppen fordítva: az értékeknek maguknak kell a történelem ítélőszéke elé állniuk.⁴³ „Ugyanazok az emberek — írja Marx „A filozófia nyomorúsága”-ban — akik a társadalmi viszonyokat anyagi termelési tevékenységüknek megfelelően létrehozzák, termelik társadalmi viszonyaiknak megfelelően az elveket, az eszméket, a kategóriákat is.” A század tartozik az elvhez, vagy az elv a századhoz? Az elv csinálta a történelmet, vagy a történelem csinálta az elvet? — teszi fel a kérdést Marx. A válasz nem lehet kérdéses: „mihelyt az embereket saját történelmük szerzőinek és szereplőinek ábrázoljuk, kerülő úton a valódi kiindulási ponthoz érkeztünk el, mert elejtettük azokat az örök elveket, amelyekből kiindultunk.”⁴⁴

lőségét tételezi — írja Marx —, ezzel szemben a tartalom, az anyag — mind az egyéni, mind a tárgyi —, amely a cserére ösztökél, a *szabadságot*. Az egyenlőséget és a szabadságot tehát nemcsak tiszteletben tartják a cserében, amely csereértékeken nyugszik, hanem a csereértékek cseréje a termelő, reális bázisa minden *egyenlőségnek* és *szabadságnak*. Mint tiszta eszmék ezek pusztán eszményített kifejezései a cserének; jogi, politikai, társadalmi vonatkozásokban kifejtve nem egyebek, mint ez a bázis más hatványon.” (150.)

⁴³ Drobnickij: „A szellemi értékek világa”, Kossuth, Budapest 1970, 110.

⁴⁴ MEM 4, Budapest 1959, 125., 129.

A TÖRTÉNETI ÉSZ KRITIKÁJA?

ERDÉLYI ÁGNES

Az itt következő tanulmány részlete egy nagyobb munkának,¹ mely a századforduló körüli német filozófiában megfogalmazódó társadalomtudományos törekvések kritikái áttekintésére vállalkozott. A századforduló német filozófiájának vizsgálata során mindenekelőtt arra a kérdésre kell választ adnunk, hogy mi az oka annak, hogy a múlt század utolsó évtizedeiben egyszerre középpontba kerültek a társadalomtudományos törekvések? Vajon mi magyarázza, hogy csaknem egyidőben több oldalról is sürgető feladatként jelentkezett a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének megalapozása? Kézenfekvő válasz volna, hogy maga a tudomány, a társadalomtudomány fejlődése tette szükségessé az elméleti alapok tisztázását. Ebben van is némi igazság: a társadalomtudomány legkiműveltebb, legkomolyabb tradíciókkal rendelkező ágának, a történettudománynak a fejlődése valóban több ponton kérdésessé tette a pozitivizmus egységes természet- és társadalomtudomány felfogását. Sőt a probléma elméletileg is megfogalmazódott a történettudományon belül: „Miként emelhető a tudomány rangjára a történelem?” — kérdezi Droysen 1962-ből származó vitairata² —, ha Comte módjára *nem*. És Droysen válaszából — csaknem húsz évvel Dilthey és Windelband szisztematikus megfogalmazásai előtt — kiolvasható a módszertani dualizmus álláspontja: a történelem nem a természettudományos módszerek alkalmazásával, hanem csakis saját útját járva emelkedhet a tudomány rangjára. „Aki hisz a történelemtudomány lehetőségében . . . és biztos afelől, hogy ezt a természettudományos módszerek alkalmazásával alapozta meg, nem kellene-e annak átlátnia, hogy ezzel nem tudománnyá emelte, hanem a természettudomány körébe utalta a történelmet?” Ez pedig olyan, mintha úgy akarná hitének helyességét bizonyítani, „hogy meggyőz bennünket, miszerint az is lehetne, hogy kézzel szagoljunk és lábbal emésszünk, az is lehetne, hogy hangokat lássunk és színeket halljunk . . . Bizonyára sok minden van azokon a területeken, melyekkel a 'történelem tudományának' dolga akad, ami természettudományos módszerekkel is megközelíthető, és sok minden olyan is, amiben a megismerés más formái is illetékesek, vagy ami e más formák számára hozzáférhető; ám ha maradnak itt olyan jelenségek — bármilyen sok

¹ „Társadalomtudományos törekvések a századforduló német filozófiájában”. (Kandidátusi disszertáció.)

² „Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft”, 1862. (Megtalálható a „Grundriss der Historik” 1882-es lipcei kiadásának végén, a kiegészítésként csatolt mellékletek között.) Droysen itt a comte-i álláspontot átfogó történeti ábrázolással megalapozni szándékozó Buckle „History of Civilisation in England”-jével (London 1858 — 68) szemben fejt ki álláspontját.

vagy kevés maradjon is —, maradnak olyan szempontok, olyan vonatkozások, melyek az egyéb megismerési módok egyike számára sem hozzáférhetők, akkor bizonyított, hogy a történelem tudományának kell legyen egy másik, saját és külön módszere.”³

Van azonban valami, ami arra enged következtetni, hogy a társadalomtudományok, elsősorban a történettudomány oldaláról megfogalmazódó önálló-sodási törekvések nem adnak kielégítő magyarázatot arra, hogy miért vált a múlt század utolsó évtizedeiben egyszerre központi problémává, sürgető feladattá a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének megalapozása. Hiszen ha pusztán arról van szó, hogy a társadalomtudomány lehetősége nem alapozható meg pusztán a természettudományos módszerek alkalmazásával, mert a társadalomban és a történelemben vannak olyan jelenségek, szempontok és vonatkozások, melyek a természettudományos módszerek számára nem hozzáférhetők, akkor nincsen semmiféle drámaian sürgető feladat, elegendő a hagyományos pozitivista felfogással szemben megmutatni, hogy a tudományosság kritériuma nem a természettudományos módszerek alkalmazhatóságában rejlik, s azután meg kell próbálni lépésről lépésre kidolgozni a társadalomtudományos megismerés sajátos eljárásait. A kiinduló kérdésre tehát ezen a vonalon nem kapunk megnyugtató választ: a tudomány helyzetéből legföljebb az következik, hogy szükségessé vált a természet- és társadalomtudományok közti különbségek elméleti tisztázása és fölmerült az önálló társadalomtudomány igénye, arra azonban nincs magyarázat, hogy az önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása egyszerre a filozófia központi problémájává vált. Erre nem a tudomány helyzete — még Dilthey esetében sem, holott szemben a neokantiánusokkal, az ő munkássága szorosan kapcsolódott korának történettudományához⁴ —, hanem a valóságos élethelyzet ad magyarázatot. És ebben az összefüggésben már érthetővé válik a feladat megoldásának drámaian sürgető volta.

Ez a valóságos élethelyzet előjáróban röviden úgy jellemezhető, hogy a múlt század második felében kezdett problematikussá válni a társadalmi fejlődés korábban felhőtlennek tűnő perspektívája, egyre kevesebb remény mutatkozott arra, hogy a történelem egy olyan társadalom megvalósulása felé halad, melyben az emberi élet valamennyi problémája megoldást nyerhet. Ebben a helyzetben fokozott hangsúlyt kapnak az individuális élet problémái, az egyén személyes életrorsa, boldogulása az adott társadalomban, megoldásukra azonban aligha van remény, hiszen nincs mibe fogódzzék az ember, amikor el akar igazodni az őt környező világban. Ha nem látja, hogy merre tart a jövő, hogyan értse meg azt, ami most körülveszi? Milyen értékek és célok irányítsák az életét, ha nincs egységes történelmi perspektíva, melynek nevében a célok és értékek igazolhatók volnának? Ha innen közelítjük meg

³ Uo. 53.

⁴ Míg ugyanis a neokantiánusok „légüres térben” vetették föl a „természettudomány és a történelem logikai összehasonlításának problémáját” (Aszmuusz: „Marx és a polgári historizmus”, Budapest 1973, 270.), és a történettudomány mintegy utólag „fedezte föl” a freiburgi iskolát (uo. 271–274.), addig Dilthey egész életműve szervesen kapcsolódott a német történetíráshoz, a történettudományon belül kialakult problémákhoz. Ez nemcsak nagy elméleti munkáiból világlik ki egyértelműen, sok kisebb írása kifejezetten a történetírás és a történettudomány problémáival foglalkozik. (Ezeket lásd „Gesammelte Schriften” — továbbiakban: „Ges. Schr.” — III. és XI. köt.)

kiinduló kérdésünket, akkor világossá válik, hogy mi tette a múlt század utolsó évtizedeiben annyira központi problémává a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének megalapozását: a századforduló társadalomtudományos vállalkozása nem elsősorban a tudomány problémájára, hanem ezekre a nagyon is égető „életproblémákra” keresett megoldást. A filozófusok az életproblémák tudományos tárgyalásának lehetőségét keresték, s mivel ezek a problémák a természettudomány mintájára felfogott pozitivistá társadalomtudomány számára még csak meg sem fogalmazhatók, eljutottak az önálló társadalomtudományok követeléséig, s leg-sürgetőbb feladatukat e társadalomtudományok lehetőségének megalapozásában jelölték meg.

A századforduló társadalomtudományos vállalkozásának elemzésekor tehát mindenekelőtt abból a valóságos élethelyzetből kell kiindulnunk, melyben sürgető feladatként fogalmazódott meg a filozófiával szemben az életproblémák megválaszolásának igénye. Csak ebből a helyzetből kiindulva válik majd érthetővé, hogy a társadalomtudományos problematikát, abban a sajátos formában, ahogyan a századforduló körül megfogalmazódott, igen szoros szálak fűzték a hagyományos filozófia legalapvetőbb problémáihoz.⁵ Ez pedig döntő fontosságú tény egyfelől a századforduló társadalomtudományos vállalkozásának kimenetele szempontjából, másfelől magának a problémának — természet- és társadalomtudományok különbségének és az önálló társadalomtudomány lehetőségének — további története szempontjából. Arról van szó, hogy a századforduló társadalomtudományos vállalkozásában, az életfilozófia „szellemtudományában” és a neokantianizmus „kultúrtudományában” — ez az itt következő fejezet voltaképpeni témája — a társadalomtudományos problematika egy olyan sajátos filozófiai tradíció keretei között fogalmazódott meg, amelyben az eredeti vállalkozás, az önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása, eleve kivihetetlen. Még hozzá két értelemben is kivihetetlen, s mindkettőnek alapvető jelentősége van a társadalomtudományos problematika további fejlődése szempontjából. A hagyományos filozófiához fűződő sokszoros közvetítő szálak miatt ugyanis a társadalomtudományos problematikához, pontosabban ahhoz a formájához, melyben e problematika az életfilozófiában és a neokantianizmusban megfogalmazódott, sajátos történetfilozófiai várakozások tapadtak. E történetfilozófiai várakozások fényében — mint majd látni fogjuk — az önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása annak függvénye lesz, hogy megvalósítható-e a szabadság birodalma, s ennyiben *polgári álláspontról kivihetetlen a vállalkozás*; másfelől pedig maga a tudományos problematika szükségképpen megoldatlan marad, ameddig nem fogalmazódik meg világosan, a ráakódott filozófiai illúzióktól mentesen, természet- és társadalomtudományok különbségének és az önálló társadalomtudomány lehetőségének problémája — s ennyiben minden világnézeti előfeltételtől függetlenül pusztán *a tudomány problémájának szempontjából is kivihetetlen a vállalkozás*.⁶

Mint mondtuk, a vállalkozás kivihetetlenségének mindkét értelemben alapvető jelentősége van a társadalomtudományos problematika további tör-

⁵ Erről szól a kandidátusi disszertáció I. fejezete, „A filozófiai problémák transzformációja a századfordulón”.

⁶ A századforduló társadalomtudományos vállalkozásának kivihetetlenségét a kandidátusi disszertációban az itt közölt fejezeten (a II. fejezet) kívül egy konkrét probléma, a megértésprobléma kapcsán is tárgyaljuk. (Lásd a III. fejezetet: „Megértésprobléma”).

ténete szempontjából. Az a tény, hogy nem tisztázódott kellőképpen a társadalomtudomány és a történetfilozófia problémájának viszonya, mind a mai napig rányomja bélyegét a természet- és társadalomtudományok különbsége, valamint az önálló társadalomtudomány lehetősége körül folyó vitákra. Durván leegyszerűsítve a dolgot azt lehetne mondani, hogy azoknál, akik a természet-tudományoktól különböző, önálló társadalomtudományok mellett szállnak síkra, természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésébe mindig történetfilozófiai szempontok keverednek, a másik oldalon állók viszont azokat a legelemibb társadalom- és történetfilozófiai előfeltevéseket sem veszik számításba, melyeknek mindenképpen szerepük van a társadalom és a történelem tanulmányozásában. Az első típushoz tartozik például Collingwood, aki úgy szólván mint az emberi tevékenység szabadságát fölfedező tudományt különíti el a történelem tudományát a természettudománytól;⁷ a másodikra pedig jó példa Hempel, aki a természettudományos módszerek alkalmazhatósága felől közelíti meg a társadalomtudomány problémáját, és kidolgozza a magyarázat általános modelljét, az ún. „covering law” modellt — mely szerint a magyarázat mindenfajta tudományban annak megmutatását jelenti, hogy a magyarázandó esemény bekövetkezését állító kijelentés levezethető egy sor premisszából, mely premisszák egyfelől a megelőző feltételekre vonatkozó kijelentéseket, másfelől általános törvényeket tartalmaznak⁸ —, de egyáltalán nem veszi számításba, hogy a társadalom és a történelem kutatásának jórészt emberi tevékenységgel van dolga, s ebben az összefüggésben jóval kevesebb magyarázó erővel bír valamely egyedi eseménynek egy általános törvényből való levezethető volta.

Mindkét példa világosan mutatja, hogy ameddig nem tisztázott a társadalomtudomány és a történetfilozófia problémájának viszonya, addig szükségképpen hamis alternatívák mentén fogalmazódnak meg a természet- és társadalomtudományok különbségéről, valamint az önálló társadalomtudomány lehetőségéről kialakított álláspontok. Az egyik oldalon ugyanis olyan érvek szólnak a kétféle tudomány önállósága mellett, melyek polgári álláspontról legföljebb a valóságos történelemmel szemben támasztott történetfilozófiai illúziókon alapulnak: nem véletlen, hogy az a történettudomány, melyet Collingwood mint az emberi tevékenység szabadságát fölfedező tudományt állított szembe a természettudományokkal, végső soron „gondolatok története”.⁹ Ezen az oldalon az önálló társadalomtudomány lehetősége — a fiatal Lukács és a marxista hagyományokhoz kapcsolódó frankfurti iskola álláspontját kivéve — mindig *idealista* álláspontból nyert megalapozást. A másik oldalon viszont nem a társadalomtudomány és történetfilozófia problémájának világos elkülönítésével és a kettő összeméréséből adódó *idealista* következmények megkérdőjelezésével próbálnak érvelni a kétféle tudomány megkülönböztetése ellen, hanem egyszerűen félretolják a társadalom és a történelem megítélése szempontjából nagyon is eleven világnézeti problémákat, és a *pozitivist* *szcientizmus* álláspontjáról alakítják ki egységes tudománykonceptiójukat.

A dolgozatban mármost — melynek második fejezetét itt közreadjuk — a századforduló társadalomtudományos vállalkozásában igyekeztünk fölmu-

⁷ R. G. Collingwood: „The Idea of History”, Oxford 1961, 318.

⁸ C. G. Hempel: The Function of General Laws in History; „Journal of Philosophy”, 1942.

⁹ Collingwood, i. m. 317.

tatni azokat az okokat, melyek következtében idealizmus és szcientizmus hamis alternatívájában a társadalomtudományos problematika mind a mai napig megoldatlanul maradt. Azt reméltük ugyanis, hogy — bár a problémák megoldására nem vállalkoztunk — ilyenformán legalább jelezni tudjuk, melyik álláspontból nyerhet olyan megoldást az emberi szabadság történetfilozófiai problémája, melynek következtében már nem idealizmus és szcientizmus hamis alternatívájában vetődik föl természet- és társadalomtudományok viszonyának és a társadalomtudomány önállóságának problémája, s ennek alapján módunk nyílik arra, hogy végre tisztázzuk a történetfilozófia és a társadalomtudomány problémájának viszonyát, s egyszer már a maga tényleges összefüggésében — a ráarakódott filozófiai illúzióktól mentesen — fogalmazzuk meg az önálló társadalomtudomány lehetőségének a problémáját.

1

„A társadalomban működő erők, a társadalom megrázkódtatásait előidéző okok, az egészséges haladás társadalomban rendelkezésre álló gyógymódjainak megismerése civilizációnk számára életkérdéssé vált. Ezért nő a természet tudományainval szemben a társadalom tudományainak jelentősége...”¹⁰ — mondja Dilthey, s a filozófus feladatát e tudományok lehetőségének megmutatásában látja. „E feladat megoldását lehetne a történeti ész kritikájaként, azaz az ember azon képességeinek kritikájaként megjelölni, hogy önmagát és az általa teremtett társadalmat és történelmet megismerje.”¹¹

Diltheyt láthatólag nem a tudomány problematikája, hanem valóságos társadalmi-történelmi problémák indítják a társadalomtudományok lehetőségének kérdése felé. Egyfelől problematikus volt számára az individuum személyes életsorsa, boldogulása az adott társadalomban, másfelől problémát jelentett magának a társadalomnak a megértése, a társadalmi haladás lehetőségeinek és irányának feltérképezése; ezért olyan tudományt keresett, melyben lehetőség nyílik ezeknek — a klasszikus filozófia társadalom- és történetfilozófiai konstrukcióiba be nem illeszthető, a természettudomány mintájára felfogott pozitivistikus társadalomtudomány által tárgyalt kérdéseken pedig kívül eső — problémáknak, az ún. „életproblémáknak” tudományos tárgyalására. Talán Dilthey 1859-ből származó naplójegyzése tartalmazza az első utalást arra, hogy miért nem tudja a társadalommal kapcsolatos problémáit a klasszikus filozófia kategóriáiban megfogalmazni: „Amikor Hegel az ésszerűség szükségzerű voltától vezettetve, mely demonstrálhatatlan előfeltevése minden filozófiának, a mozzanatok egyenesvonalúan előrehaladó hármasságán keresztül megvalósuló dialektikában látta a történelem törvényszerű voltát, szokássá lett a természetet is így tekinteni. A világ ezen ésszerű formáltsága természetben és társadalomban illúzióknak bizonyult.”¹² Ez a felismerés, a világ ésszerűtlen voltának történelmi élménye¹³ Dilthey számára egy életre szól;

¹⁰ Dilthey: „Bevezetés a szellemtudományokba” (a továbbiakban: „Bevezetés”), lásd: „A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban”, Budapest 1974, 74.

¹¹ Uo. 241. — A „történeti ész kritikája” megjelölést nemcsak Dilthey, hanem Windelband is használta.

¹² „Der junge Dilthey” (Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870), Stuttgart 1960 (első kiad.: Göttingen 1933), 82.

¹³ Hogy mennyire *történelmi* volt ez az élmény, az világosan kirajzolódik a példákából, melyekkel Dilthey állítását alátámasztja: „Ki akarná még manapság a vallások történetét egyetlen fejlődési sorként felfogni? A nemzetek fölött végigvonuló (durchwandelnd)

megoldásai mélyén ugyanakkor mindvégig ott kísért az az erősen pozitíviztikus beállítottságú tudományos környezet — jöllehet konkrétan minden megoldása szemben állt a pozitívizmussal —, melyben 1859-ben e naplójegyzetek megfogalmazódtak. E két tényező hatására már igen korán kibontakozott sajátos — a kor standard irányzataiba be nem sorolható — álláspontja, melyet legjobban Diltheynek a pozitívizmushoz való viszonyán keresztül lehet jellemezni. A történelmi élmény egyfelől kétséssé tette számára a tudományos racionalitással megelégedő pozitívista megoldást, hiszen az életproblémák pontosan ott merülnek fel, ahol az élet nem illeszthető racionális konstrukciókba, a pozitívizmus reflektálatlan racionalizmusának keretei között tehát — akár azért, mert a tudományos racionalitást naivul a világ racionalitásával azonosítja, akár pedig azért, mert egyszerűen tudomásul veszi a tényt, hogy a panacea magnaként kezelt tudományos racionalitás mögött az élet teljes irracionálisága tátong — nincsenek meg az eszközök az életproblémáknak még megfogalmazásához sem; ugyanakkor másfelől, akár a pozitivisták, ő is mindvégig a tudománytól remélt megoldást, a tudományba vetett hit elfogadhatatlanná tette számára a kor másik standard alternatíváját, az irracionális világban irracionális orientációval próbálkozó álláspontot. Csak ez a pozitívizmushoz fűződő felemás viszony teszi érthetővé, hogy az a Dilthey, aki egész életét a pozitívista felfogás körén kívül eső életproblémák megoldásának szentelte, mindvégig kitartott amellett, hogy a megoldás a tudományban van; kitartott emellett akkor is, amikor a 60-as évektől kezdődően egyre világosabban látta, hogy a korábban felhőtlennek tűnő pozitíviztikus megoldás — miszerint a tudomány segít bennünket eligazodni irracionális világunkban, mert az ész a tudományban törvényeket ad a világnak¹⁴ — pontosan az ő problémáira nem ad megnyugtató választ. Továbbra is a tudományban keresett megoldást, csakhogy a világnak törvényeket adó tudománnyal szembeállított, az életet a maga valóságában föltáró tudományban.

A 60-as években Dilthey tematikusan is mind jobban eltávolodott ifjúkorának pozitíviztikus beállítottságú tudományos környezetétől. A korábbi történelmi élmény témává lesz: készülő Schleiermacher-könyve kapcsán¹⁵

és nemzetről nemzetre változó formában megvalósuló (durchwandelnd) fogalom helyébe teljes terjedelmében a nemzeti élet lépett. Történelmi szemléletünk csak nemzetek sokaságát látja... Ki helyezné még a germán vallást mint mozzanatot a buddhista elé vagy után?" (Uo.)

¹⁴ Az idézett naplóbejegyzés így folytatódik: „A világ szabálytalanságában semmilyen más ész nincsen, mint a törvény.” (Uo.) Egy korábbi, 1858-ban szüleihez írott levelében Dilthey maga vall arról, hogy milyen hatások eredményeként formálódik álláspontja: „Következő év kezdetétől [Moritz Lazarus] Steinhallal együtt egy folyóiratot fog kiadni, a „Völkerpsychologie und Sprachphilosophie”-t, és [Lazarus] nagyon izgatott attól a sok új eszmétől, amelyik az én sajátos — a történelmi dolgokat tekintő — felfogásommal igen közelről érintkezik. Ő közvetíti számomra azt a meggyőződést, hogy a történelem mozgásait törvények uralják, melyek megismerhetők, akár a természet törvényei.” (Uo. 49–50.)

¹⁵ „Leben Schleiermachers, I, Berlin 1870. (Dilthey leveleiben már a 60-as évek közepétől állandóan a kötet rövidesen sorrakerülő megjelenését ígéri. 1867-ben megjelent az I. kötet első részlete — a 167. oldalig — a kiadó ígéréssel, miszerint a kétkötetes munka teljes első kötete még ugyanabban az évben megjelenik. A teljes első kötet 1870-ben végül megjelent, a második kötetet azonban — minthogy azon Dilthey egész életében dolgozott — csak jóval a szerző halála után adták ki. A teljes Schleiermacher-könyv — pontosabban Schleiermacher- „anyag”, mivel az első és második kötetet kívül a Dilthey hagyatékában talált jelentősebb Schleiermacherral foglalkozó írások mindegyikét tartalmazza — 1966-ban jelent meg először, a „Gesammelte Schriften” XIII. és XIV. kö-

olyan problémák foglalkoztatják — a romantika, a klasszikus filozófia és a romantika kapcsolata¹⁶ —, melyek teljesen világossá teszik számára, hogy az egyetemes (természeti és társadalmi) fejlődéstörvények és fejlődési sorok pozitívista tudománykonceptiója nem képes eligazítani a mind kaotikusabbá váló társadalomban és történelemben (vagy ahogyan egyre gyakrabban fogalmaz: a történelmi életben), hogy a tudományos racionalitás — kiváltképpen annak a pozitívizmusban adott formája — nem elégséges a történelmi életben való orientációhoz. A történelmi életben is eligazító tudomány igénye mind határozottabban a természettudomány ellenében fogalmazódik meg: a természetben elegendőnek bizonyulhat az ész törvénye, hogyan adhatna azonban az ész önmagában törvényeket az „eleven, színesen lüktető” életnek, „létezésünk műalkotásának”?¹⁷ Ha itt is csupán az ész törvénye szerint próbálunk eligazodni — mondja Dilthey —, akkor pontosan az élet siklik ki a kezünk közül. Amennyiben viszont mégis a tudománytól várjuk, hogy segítsen bennünket eligazodni az életben — márpedig Dilthey ezt mindvégig a tudománytól várta, hiszen soha egy pillanatra sem helyezkedett a tudományellenesség álláspontjára —, akkor ennek a tudománynak alapvetően különböznie kell a természettudományoktól: míg a természettudomány úgy segített bennünket orientálódni a világban, hogy benne az ész törvényeket adott a világnak, addig a társadalomtudomány ezt nem teheti meg, hiszen pontosan az a feladata, hogy ott segítsen eligazodni, ahol az élet *nem igazodik* az ész törvényeihez, ahol — akár a személyes életsorsban, akár a társadalom életében — az „életproblémák” felmerülnek. De lehetséges-e olyan tudomány, amelyet Dilthey keresett? Lehetséges-e tudomány, amelyik segít bennünket eligazodni az ész törvényéhez nem alkalmazkodó akarások és érzések világában anélkül, hogy holt sémákba merevitené, elszürkítené az élet lüktető eleveenségét, színes sokféleségét? — Vagy ahogyan Dilthey későbbi nagy műveiben megfogalmazza: lehetséges-e „az élet álláspontján maradó tudomány”?

Próbáljuk meg mármost saját kategóriánkban megfogalmazni, hogy mit is jelent voltaképpen Dilthey törekvése. Vizsgáljuk meg a társadalom tudományaival, a természettudományoktól megkülönböztetett „szellemtudományokkal”¹⁸ szembeni követeléseit. Mindjárt szembetűnik a kétfajta tudomány *megkülönböztetése*: a „történelmi élmény” az volt, hogy „a világ ésszerű formáltsága természetben és társadalomban illúzióknak bizonyult” (kiemelés nem az eredetiben), milyen alapon mondja hát Dilthey, hogy a természetben eligazodhatunk az ész adta törvények szerint, az élet tarka sokfélesége azonban semmivé foszlik az ész holt kategóriái között? Talán a természetben nem azért van szükség az ész kategóriáira, hogy rendet teremtsünk a „tarka sokféleség-

teteként. A XIII. kötet tartalmazza a „Leben Schleiermachers” korábban is megjelent I. kötetét, a XIV. kötet pedig két félkötetben a korábban kiadatlan 2. kötetet; I. félkötet: „Schleiermachers System als Philosophie”, 2. félkötet: „Schleiermachers System als Theologie”. A „Leben Schleiermachers” teljes anyagán kívül a kötetben tartalmazott legfontosabb írások: az 1864-es disszertáció második részének német fogalmazványa („De principiis ethices Schleiermachers”), valamint a Schleiermacher Társaság által 1860-ban kiírt versenyre írott „Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik”, az ún. „Hermeneutik-Preisschrift”).

¹⁶ Lásd 1860-ban írott leveleit és naplójegyzeteit, „Der junge Dilthey”, 102., 121–123.

¹⁷ I. m. 117.

¹⁸ „Azon tudományok egészét, mely tudományok tárgya a történelmi-társadalmi valóság, e műben szellemtudományok néven fogjuk összefoglalni” — „Bevezetés”, 75.

ben"? Ha egyszer az „ésszerű formáltság” tekintetében természet és társadalom nem különbözik egymástól, miért mondja Dilthey, hogy a természetben eligazodhatunk az ész törvényei szerint, a társadalomban azonban nem? Min alapul természettudományok és szellemtudományok megkülönböztetése?

Nos, ha közelebről megvizsgáljuk Dilthey fejtegetéseit, látni fogjuk, hogy a megkülönböztetés mindig külső szempontra megy vissza; végső soron mindig az a feladat határozza meg a természettudományoktól megkülönböztetett szellemtudományok sajátos vonásait, amelynek megvalósítását Dilthey e tudományoktól várta, nevezetesen, hogy az életproblémák tudományos tárgyalására nyújtsanak keretet, mert — mint láttuk — ez jelentette volna számára „a civilizáció életkérdésének” megoldását. Ez a külső szempont indította arra — ilyen formában ezt soha nem tudatosította —, hogy *mást* követeljen a természet és *mást* a társadalom tudományaitól. Nem kétfajta tudományról van itt voltaképpen szó, hanem *kétfajta tudományfelfogásról*. Nem véletlen, hogy a természettel kapcsolatban soha nem veti fel valamiféle „kvalitatív” — a természet tarka sokféleségét híven visszaadó — tudomány szükségességét.¹⁹ A természet vonatkozásában ugyanis — és ez itt a lényeg — Dilthey soha nem vonja kétségbe a *kanti tudományfelfogás érvényességét*, nevezetesen azt, hogy csak akkor lehetséges természettudomány, ha „a lehetséges tapasztalat alaptételei egyúttal mármost a természet általános törvényei, melyek *a priori* megismerhetők” („Prolegomena”, 23. §), az értelem tehát „törvényeit nem a természetből meríti, hanem előírja azokat a természetnek” („ProL.” 36. §). A tudomány ebben a felfogásban az *értelem törvényeinek megfelelően elrendezett tapasztalat*, e törvényeket pedig nem meríthettük a tapasztalatból, hiszen így soha nem tudnánk megmagyarázni, hogyan jutottunk hozzájuk. Ezek számunkra mint a lehetséges tapasztalat alaptételei adottak, *fel kell hát tételeznünk*, hogy egyúttal a természet általános törvényei is — hacsak nem akarjuk szubjektív agyrémként egész tudományunkat lomtárba vetni. E tudományfelfogás két döntő mozzanatot tartalmaz: 1. a tudományban a jelenségeknek valamely általánosabb összefüggés (törvény) szerint kell magyarázhatóknak lenniök és 2. mivel ezek az összefüggések nem meríthetők a tapasztalatból, ezek számunkra csak mint saját lehetséges tapasztalatunk alaptételei adottak, nem a tudománytól követeljük meg, hogy valóságos összefüggéseket ábrázoljon, hanem a valóságról tesszük fel, hogy olyan, amilyennek a tudományban kibontakozik. Nevezzük az ilyen tudományfelfogást — a szó szokásos használatától eltérően — *fenomenalistának*.²⁰

¹⁹ 1856-ban egy öccséhez írott levelében a következőket válaszolja öccse azon panaszára, hogy számára a matematika „antipatikus tudomány”: „Az ember csak mindenféle olyan tudással szemben érez antipátiát, amelyik idegen számára . . .”, és — folytatja —, bár a matematika tárgyát mennyiségek képezik, azok iránt mégsem érezhet az ember antipátiát, minthogy azok „világzsemléletünk alapját” jelentik. („Der junge Dilthey”, 35.) — Ha hozzávesszük, hogy Dilthey a dolgokat erről az oldalról is átgondolta, legalábbis erre utal egy — más összefüggésben értelmezhetetlen — 1865-ből származó naplóbejegyzés-töredéke: „Rendkívüli megvilágítás Kant hatásáról a természettudományokban Goethénél” (Uo. 188.), akkor itteni megfogalmazása egyértelmű állásfoglalás egyfajta — mint a következő fejtegetésekből kiderül, leginkább Kant nevével fémjelvezhető — tudományfelfogás mellett.

²⁰ Mivel Dilthey kétfajta tudományfelfogásának megkülönböztetésénél a megkülönböztetés szempontja sok tekintetben keresztezi a popperi felosztás szempontját (Popper: *Three Views on Human Knowledge; „Conjectures and Refutations”*, London 1963), magyarázatra szorul, miért nem tartjuk magunkat Popper ma már terminus technicus számba menő elnevezéseisehez. Mindjárt adódik egy formális kifogás: a popperi *három*

Nos, a természet vonatkozásában Dilthey mindvégig egy ilyen fenomenalista tudományfelfogás talaján állt: elfogadta a természettudománynak az ész törvényéhez igazodó világát, noha a „világ ésszerű formáltsága” számára a „természetben” is „illúzióknak bizonyult”. Nem fogadta el azonban ugyanazt a társadalomtudományok vonatkozásában. Nem fogadhatta el, mert ugyanennek az illúzióknak lepleződése a társadalom vonatkozásában már nagyon is közvetlenül érintette, voltaképpen ebből a tényből adódott valamennyi problémája. Megértette Kanttól, hogy „az ész csak azt látja át, amit maga a saját tervei szerint teremt” („A tiszta ész kritikája” — a továbbiakban: TÉK — B XIII), nem bízhatta hát az észre a dolgot egy olyan társadalomban, melyet nem hatnak át az ész törvényei. Itt csak olyan tudomány segíthet, amelyik a valóságos élet valóságos problémáit tárgyalja, nem pedig az ész törvényeit próbálja felkutatni egy ésszerűtlen társadalomban. Pontosan azért vált számára életkérdéssé „a társadalomban működő erők, a társadalom megváltoztatásait előidéző okok” és „az egészséges haladás társadalomban rendelkezésre álló gyógy módjainak megismerése”, mert az ész „epizodikus földi ténynek bizonyult”, ami megingatta a fejlődés és ezzel összefüggésben a *történelmi fejlődés* magátólértetődő perspektíváját.²¹ Valamennyi életprobléma — mind a személyes életvitelben, mind a társadalom életében — ebből a helyzetből fakad, s minthogy a szellemtudományra pontosan azért van szükség, hogy ezekre a problémákra választ adjon (azaz segítséget nyújtson a személyes életvitelben elkerülhetetlen döntésekhez és választásokhoz, a társadalomban működő erők feltárásával pedig hozzásegítsen a társadalom életének meg-

felfogással (instrumentalista, esszencialista, realista) szemben Diltheynél csak *kétfajta* tudományfelfogással állunk szemben, s álláspontunk szerint ez itt *kimerítő* felosztás. Ez persze már utal arra, hogy az elnevezés formális különbségén túl tartalmi különbségek is vannak. Mindenekelőtt nem tartanánk megfelelőnek az itt ismertetett felfogást *instrumentalistaként* megjelölni (bár Popper kifejezetten ide sorolja Kant tudományfelfogását), mivel az instrumentalizmus lényeges jellemzői közül kettő — melyek egyike egészen alapvető — nem áll a kanti tudományfelfogásra. Kant ugyanis nem engedi meg egyenértékű rivalis tudományos elméletek egymás melletti fennállását: a jelenségvilágnak *csak egyetlen adekvát* tudományos leírása lehetséges, csak éppen az „adekvát” itt nem a valóság összefüggésének, hanem az értelem törvényének való megfelelést jelenti — s csupán ebben az értelemben „instrumentális” Kant tudománya. Nem áll továbbá a kanti tudományfelfogásra Popper azon követelménye sem, miszerint az instrumentalista módon felfogott tudomány nem informatív: Kant tudománya a *jelenségvilágról* igenis *informál*. Ezek után talán érthető lesz, milyen értelemben használjuk itt a „fenomenalista” elnevezést: egy olyan — realistának semmiképpen nem nevezhető — tudományról van szó, amelyik a jelenségvilágban nem viselkedik instrumentális tudományként.

²¹ Széles filozófiatörténeti összefüggésben — témájánál fogva azonban a történelmi-társadalmi problémákat nem érintve — ábrázolja e folyamatot Dilthey egy 1892-es, Sigwart és Lotze ismeretelméleti álláspontját bíráló tanulmányában: „A racionalista pozíciót ma főként Kant iskolája juttatja érvényre. E pozíció atyja Descartes volt. Ő adott elsőként diadalmas kifejezést az intellektus szuverenitásának. E szuverenitásnak kora egész vallási és metafizikai pozíciójában volt támasza, és éppúgy megvolt Locke-nál és Newtonnál, mint Galileinél és Descartes-nál. Eszerint az ész éppenhogy alapelve a világ konstrukciójának, nem pedig epizodikus földi tény. Ma mégsem vonhatja ki magát senki az alól, hogy e nagyszerű vallásos-metafizikai háttér többé nem magától-értetődő... Mindebből az következik, hogy többé nem vetnek el eleve egy olyan nézetet, amelyik Descartes szuverén intellektusát a természet múltó, egyedi természetének tekinti a föld és talán más csillagok felszínén. Sokan vitatják ezt. Az ész mint az egész világoösszefüggés háttere azonban egyikük számára sem magátólértetődő.” *Erfahren und Denken*; „Ges. Schr.” V, 88.

értéséhez), a természettudománnyal ellentétben a *valóságos világ valóságos összefüggéseinek* kell feltárulniuk benne. Diltheynek ezt kellett megkövetelnie a szellemtudományoktól, mivel a „civilizáció életkérdésének” megoldását várta tőlük; az a tudomány azonban, amelyikben a valóságos világ valóságos összefüggései tárulnak föl, már nem fenomenalista módon felfogott tudomány.

Dilthey tehát a saját élethelyzetéből fakadó problémák készítették arra, hogy a társadalomtudományok vonatkozásában ne elégedjék meg a fenomenalista tudományfelfogással; s mivel ezekre a problémákra csakis az eleven élet valóságos összefüggéseit feltáró tudománytól remélhetett megoldást, végső soron *ennek a követelménynek megfelelően* fogalmazta meg természet- és szellemtudományok különbségét: „A szellemtudományok mármost legelőször abban különböznek a természettudományoktól, hogy míg a természettudományok tárgyát olyan tények képezik, melyek a tudatban mint kívülről jövők, mint jelenségek és egyedileg adottak lépnek fel, ezzel szemben a szellemtudományokban a tények már eleve belülről, realitásként és eleven összefüggésként jelentkeznek”.²² A szellemtudományban tehát a gondolkodásnak, amikor összefüggéseket keres, nem kell az adottak mögé mennie — ha ezt teszi, akkor a valóságos összefüggések helyére merő gondolati összefüggések kerülnek —, az összefüggés itt realitás, „az élet mint összefüggés adott”.

Ebben a felfogásban a természettudomány — minthogy ott a tények mint jelenségek és egyedileg adottak lépnek fel — kénytelen az ész segítségével hipotéziseket felállítani a tények összefüggéséről, és legföljebb a természetet tételezheti olyannak, amelyennek az az ész által konstruált összefüggésekből kibontakozik — lévén a valóságos összefüggések semmilyen módon nem adottak számára. A szellemtudományban viszont más a helyzet: minthogy az élet tényei számunkra nem jelenségek, hanem realitások és nem elkülönülten, hanem valóságos összefüggésükben adóttak, ezért a szellemtudománynak egyszerűen az „élet álláspontján” kell maradnia, és soha nem szabad hipotézisekkel, ész konstruálta összefüggésekkel helyettesítenie az élet álláspontján feltáruló valóságos összefüggéseket.²³ A korábban jellemzett fenomenalista módon felfogott tudománnyal szemben az ilyen — a valóságos világ valóságos összefüggéseit feltáró — tudományt nevezzük *realistának*.²⁴

²² Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról; „A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban”, 329–330.

²³ Az „élet álláspontja” az élet közvetlen szereplőinek álláspontját jelenti. „Az élet álláspontján feltáruló valóságos összefüggések” persze azt feltételezik, hogy az élet összefüggései valahogyan — de nem egy gondolati összefüggésből levezetve — hozzáférhetők számunkra. A megoldás, hogy ti. az életet *megértjük*, Dilthey egész korai gondolatai közé tartozik. 1861-ben írja naplójában: „A dolgok teljes tartományában egyedül az ember érthető az emberek számára . . .” („Der junge Dilthey”, 141.) A megértésprobléma részletes tárgyalása itt messzire vezetne; ezzel kapcsolatban lásd a kandidátusi disszertáció III. fejezetét, valamint „Nyelvi kommunikáció és hermeneutika” c. dolgozatomat; „Általános nyelvészeti tanulmányok”, VIII. Budapest 1972.

²⁴ Jobb híján fogadjuk el ezt az elnevezést, mert — bár a szokásos szóhasználatlal messzemenően nem egyezik (semmiképpen nem felel meg pl. annak, amit Popper nevez realistának, bizonyos vonásait tekintve inkább a Poppnernél kissé zavaros realista-esszenzialista megkülönböztetés közé esik) — a fenomenalista-realista szembeállítás legalább intuitíve sugallja a kétfajta tudományfelfogás szembenállásának lényegét, nevezetesen azt, hogy míg egy fenomenalista módon felfogott tudományban a tudományos ismeret mindenképpen csak a jelenségvilágra vonatkozhat, addig az itt realistaként megjelölt tudomány igénye az, hogy az ismeret a valóságra vonatkozzék.

Vizsgáljuk hát meg — most már a kor szélesebb összefüggéseibe ágyazva — a természettudományokkal szembeállított önálló társadalomtudományok (szellemtudományok, kultúrtudományok) követelését. A következő pontban mindenekelőtt azt szeretnénk megmutatni, hogy a szembeállítás általánosan (legáltalában) a kétfajta tudományfelfogáson alapszik: megelégedtek egy fenomenalista természettudománnyal, de realista társadalomtudományt követeltek. Ennek következtében természet- és társadalomtudományok különbségének problematikája a századforduló gondolatvilágában annak függvényévé vált, hogy melyek a társadalomtudománnyal szembeni várákozások; ez pedig — mint látni fogjuk — nem bizonyult alkalmas keretnek a tudomány tényleges problémájának tárgyalásához.

2

A „szellemtudomány” kifejezéssel Dilthey nevet adott²⁵ a kor azon törekvésének, hogy valamiféle tudomány segítségével próbáljanak eligazodni a történelem és a társadalom minden racionális fejlődés-konstrukcióra rácáfoló életében. Az elnevezés célszerűségét a neokantiánusok kezdetétől vitatták, s helyébe a „kultúrtudomány” vagy „történettudomány” kifejezést javasolták;²⁶ a vita hevessége és óriási érvapparátusa azonban a terminológiai problé-

²⁵ Igazság szerint az elnevezés nem Diltheytől, hanem J. Schieltől származik, aki J. St. Mill „System of Logic”-jának német fordításában a VI. könyv címét (Logic of Moral Sciences) „Von der Logik der Geisteswissenschaften”-nek fordította (erre maga Dilthey is utal, amikor a „Bevezetés”-ben először használja a terminust: lásd 77.), fölhasználván a német irodalomban szórványosan már korábban is hasonló értelemben használt kifejezést (előfordult pl. Fr. Th. Vischernél és Helmholtznál). Minthogy azonban a kifejezés a Dilthey használta értelemben terjedt el — Diltheyvel vitatkoztak azok is, akik nem találták megfelelőnek —, megengedhető azt állítani, hogy ő „adott nevet” az önálló társadalomtudományok követelésének.

²⁶ Lásd mindenekelőtt Windelband 1894-es „Geschichte und Naturwissenschaften” c. tanulmányát; „Präudien” (Tübingen 1921), de a „Präudien” szinte valamennyi tanulmánya foglalkozik a problémával (a tanulmányok 1881 és 1910 között íródtak). A természettudományokkal mint „törvénytudományokkal” szembeállított tudományokat Windelband általános kifejezéssel „eseménytudományoknak” nevezi, ezen belül leggyakrabban a „történelemtudomány” és a „kultúrtudomány” (néha: „kultúrfilozófia”) kifejezéseket használja. Rickert „Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” c. munkája (Tübingen 1913. — második és átdolgozott kiadás, első kiad.: 1903) határozottan a „kultúrtudomány” elnevezés mellett áll ki, sőt még a „szellemtudomány” kifejezés elsőbbségét is vitatja, mondván, hogy Hermann Paul már 1880-ban használta a „kultúrtudomány” elnevezést. (I. m. 512.) — Bár az elsőbbség semmiképpen sem perdöntő, meg kell jegyeznünk, hogy a „szellemtudomány” kifejezés Dilthey-nél már jóval a „Bevezetés” 1883-as első kiadása előtt megjelenik, használja például a Comte-tal és Millel vitázó „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Geschichte und dem Staat” c. tanulmányban, amelyik 1875-ben jelent meg a „Philosophische Monatsheften” XI. kötetében. (Megtalálható: „Ges. Schr”. V.) — Nagyon jó érvet tartalmaz a „kultúrtudomány” elnevezés mellett a „Grenzen . . .” külön könyv formájában megjelent — és magyarul is kiadott — néhány fejezete, a „Kultúrtudomány és természettudomány” (Budapest 1923), mely szerint a kultúra „fenntartásához szükséges technikai eszközök . . . kultúrtárgyak vagy javak”, semmiképpen sem szellemi tárgyak, a tudománynak mégis tárgyalnia kell azokat. (Uo. 23.)

Bár a kortárs terminológiai vitához közvetlenül nem kapcsolódik, mégsem érdektelen, hogy Cassirer is a „kultúrtudomány” kifejezést választja: „Zur Logik der Kulturwissenschaften”, Fünf Studien. „Göteborgs Högskolas Årsskrift”, XLVIII 1942.

mán túli problémákat sejtet. Mi lehet az oka, hogy ilyen nagy szerepet tulajdonítottak az elnevezésnek?

Ha közelebbről megvizsgáljuk a kérdést, mindjárt szembetűnik, hogy voltaképpen nem az elnevezésről, hanem a probléma megközelítéséről van szó. Míg Dilthey úgymond a valóságos élet valóságos problémáiból indult ki, s innen jutott el egy olyan tudomány követeléséig, melyben e problémák megfogalmazhatók és megoldhatók — ez lenne a szellemtudomány —, addig a neokantiánusok tudatosan távol tartották magukat a tartalmi problémáktól. Rickert egy helyen az okot is megfogalmazza: Schopenhauer és Nietzsche esete — mondja — világosan bizonyítja, hogy aki tartalmi életfilozófiát akar, az csakis arra a negatív eredményre juthat, miszerint az emberi élet problémáira — lévén azok az élet irracionálisából adódóak — nincsen racionális megoldás; aki ezt a kiindulást választja, végül kénytelen a tudományellenes irracionalizmus álláspontjára helyezkedni.²⁷ Márpedig Rickert és a neokantiánusok általában — ezt Dilthey jól látta (lásd 21-es l.) — a „racionalista pozíciót” képviselték; s mivel úgy látták, hogy az élet nem kényszeríthető a ráció álláspontjára, tudatosan nem az élet problémái felől közelítették meg a társadalomtudományok lehetőségének kérdését.

A tudományok *formális* felosztásából indultak ki: vannak a természet-tudományoktól ilyen vagy olyan tekintetben különböző tudományok, meg kell keresni ezeknek azt a közös vonását, melynek alapján önálló eszként szembeállíthatók a természettudományokkal, ugyanakkor mégis tudományoknak tekinthetők. Ebben az összefüggésben már sok minden függ attól, hogy *mit* állítanak szembe a természettudományokkal, hiszen végső soron ezen múlik, hogy az élet gondosan került problémái milyen formában tárgyalhatók egyáltalán tudományosan (nem mintha a neokantiánusok bármelyike is megpróbálkozott volna az elméleti eredmények ilyen irányú hasznosításával) — s így már sokatmondó a válasz: a kultúra problémáiként.²⁸

Életfilozófia és a neokantianizmus ellentétes kiindulópontja — gyakran explicit vitákban megfogalmazódó — eltérő megoldásokat eredményezett. Sok tekintetben másutt húzták meg a határvonalat (pl. a pszichológia hovatarozásának kérdésében), sőt a kétfajta tudomány különbségének jellegét is másként fogalmazták meg. Mindez komoly eltéréseket eredményezett a „szellem-tudományok”, illetve „kultúrtudományok” között; a természettudományokkal való szembenállásuk *alapja* azonban ugyanaz: látni fogjuk, hogy mind az életfilozófia, mind a neokantianizmus egy — a fent megadott értelemben vett — *realista társadalomtudomány* igényét állította szembe a fenomenalista

²⁷ Rickert: „Die Philosophie des Lebens”, Tübingen 1922 (második változatlan kiadás), I. fejt.

²⁸ Persze nem a „modern kultúra konfliktusának” simmeli életproblémájaként: az életproblémákból kiinduló életfilozófiát a neokantiánusok minden vonalon ki akarták rekeszteni a tudományból, az irracionalizmus veszélye miatt. Rickert éppen Simmellel vitatkozva jegyzi meg, hogy „ha az élet tudományára törekszünk, akkor szilárd, már nem eleven életformákra van szükségünk”. (I. m. 71.). Hogy itt formális felosztásról van szó, azt jól mutatja az is, hogy a természettudomány—kultúrtudomány szembeállítást Rickert céljainak megfelelően választotta ki, s nem természet és kultúra kizárólagos ellentétére alapozta. Diltheyjel szemben mondja a következőket: „Ezen az ellentétén [ti. természet és lelkiélet ellentétén] kívül azonban nemcsak természetről és szellemről, hanem természetről és történelemről, természetről és művészetről, természetről és erkölcsről, természetről és kultúráról, természetről és istenről is beszélünk.” (Grenzen . . .”, 167.)

módon felfogott természettudománnyal. Mindig a kétféle *tudomány* különbségéről beszéltek, ám ha megvizsgáljuk, hogy miben is áll ez a különbség, mindjárt világossá válik, hogy nem a tudományok, hanem a tudományokkal szembeni *követelmények* különbségéről van szó.

A tartalmi, illetve formális megközelítésből adódó eltérések közül a megkülönböztetés jellegének eltérő megfogalmazása tűnik a legsúlyosabbnak. Dilthey 1883-ban világosan megfogalmazza, hogy a megkülönböztetés *tartalmi*, a kétféle tudomány tárgyát alkotó *tények* eltérő, sőt összehasonlíthatatlan voltára megy vissza: „Annak mélyebb megalapozása, hogy a szellemtudományokat a természettudományok mellé önállóként állítjuk oda . . . itt lépésenként valósul meg, amennyiben elvégezzük a természetről szóló minden érzéki tapasztalattal összehasonlíthatatlan szellemi világ összelményének elemzését. Itt csak világosabbá teszem ezt a problémát, amennyiben rámutatok arra, hogy milyen . . . értelemben állítható a tények e két körének összehasonlíthatatlan volta. . .”²⁹ A természet megismerésének ugyanis Dilthey szerint immanens határai vannak: „Minthogy a valóság — a tapasztalat korrelátumaként — érzékeink tagolódásának a belső tapasztalattal való együttműködésében adott, alkotórészei eredetének ezáltal feltételezett kettősségéből egyfajta összehasonlíthatatlanság lép fel tudományos számításunk elemein belül. Ez az összehasonlíthatatlanság kizárja, hogy bizonyos eredetű tényszerűséget [Tatsächlichkeit] más eredetűből vezessünk le. Hiszen a térbeli tulajdonságaitól csak a tapintásérzet tényszerűségének közvetítésével — mely érzetben ellenállást tapasztalunk — jutunk az anyag képzetéhez; minden érzet be van zárva a minőségek egy körébe, amelyik neki sajátja; és nekünk az érzetéről belső állapotok észrevezésére kell áttérnünk, ha a tudatállapotot egy adott pillanatban fel akarjuk fogni. Eszerint nem tehetünk mást, mint hogy az adatokat abban az összehasonlíthatatlanságban, ami különböző eredetük következménye, tudomásul vegyük; tény mivoltuk [Tatsächlichkeit] számunkra megalapozhatatlan; minden megismerésünk az egymásrakövetkezésben és egyidejűségben fellelhető egyformaságok megállapítására szorítkozik, melyeknek megfelelően azok egymással — tapasztalatunk szerint — vonatkozásban állnak. Ezek olyan határok, melyek tapasztalatunknak magának feltételeiben rejlenek, határok, melyek minden ponton jelen vannak a természettudományban: nem külső korlátok, melyekbe a természet megismerése ütközik, hanem annak immanens feltételei magában a tapasztalatban.”³⁰ A társadalom megismerésének viszont nincsenek ilyen immanens határai: „A társadalomban meglévő tényállások számunkra belülről érthetők, saját állapotaink észlelése alapján ezeket egy bizonyos pontig utólag meg tudjuk alkotni magunkban, s szeretettel és gyűlölettel, szenvedélyes örömmel, indulataink egész játékával kísérjük, amikor a történelmi világ megjelenítését szemléljük.”³¹ A tartalmi

²⁹ „Bevezetés”, 83.

³⁰ Uo. 84–85.

³¹ Uo. 124. A gondolatmenet folytatásában Dilthey nagyon szépen vall arról, hogy mi készíti a tartalmi különbségtévesztésre: „A természet számunkra néma. Csak képzeletünk hatalmas kölcsönöz neki szikrányi életet és csillogó belsőt . . . A társadalom a mi világunk. A benne fennálló kölcsönhatások játékát egész lényünk minden erejében mi is megéljük, minthogy önmagunkban, belülről, eleven nyugtalanságban vesszük észre azokat az állapotokat és erőket, melyekből a társadalom rendszere felépül. Arra kényszerülünk, hogy mindig élénk értékítéletek formájában legyünk úrrá állapotának képén, hogy az akarat soha nem nyugvó indítására legalább a megjelenítésben átalakítsuk.” (Uo. 124–125.)

különbség tehát — nyugodtan fogalmazhatunk így — mintegy a kétféle tudomány tárgyát alkotó tények *ontológiai státusának* különbségére megy vissza: míg a szellemtudomány tárgyát „a társadalomban meglevő tényállások” alkotják, melyeket „saját belső állapotaink észlelése alapján . . . utólag meg tudunk alkotni magunkban”, azaz ezek — a belső tapasztalatban — mint tények adóttak a számunkra, addig a természettudományban csak az értelem fedezi fel a „tényeket”, tény mivoltuk a tapasztalat számára megalapozhatatlan, pusztán a tapasztalat alapján nem is tehetnénk mást, „mint hogy az adatokat abban az összehasonlíthatatlanságban, ami különböző eredetük következménye, tudomásul vegyük”. Ennek következtében a természettudomány — bár törvényszerűségeket állapíthat meg „az egymásrakövetkezésben és egyidejűségben fellelhető egyformaságok” alapján — mindig „immanens határain” belül marad: a tudományos ismeret — minthogy a természet semmilyen más módon nincs adva számunkra, mint a tapasztalat korrelátumaként, így pedig legfőbb tudomásul vehetjük az érzékek nyújtotta különböző adatokat, pusztán a tapasztalat alapján minden más ismeret megalapozhatatlan — voltaképpen nem a természetre, hanem mindig saját tapasztalatunk feltételeire vonatkozik. Csak a szellemtudományoktól — minthogy a társadalomban meglevő tényállások számunkra belülről adóttak, a belső tapasztalat pedig nem ütközik immanens korlátokba — lehet megkövetelni, hogy a tudományos ismeretben a társadalomban meglevő valóságos összefüggések táruljanak föl, hogy a tudományos magyarázat a valóságos összefüggésekhez igazodjék.³² De ha természet- és szellemtudományok különbsége lényegében abban áll, hogy míg a természettudományos ismeret csupán saját tapasztalatunk feltételeire vonatkozhat, addig a szellemtudományokban igenis adva van a lehetőség arra, hogy a tudományos ismeretben az élet valóságos összefüggései táruljanak föl, akkor itt nem kétféle tudományról, hanem *kétféle tudományfelfogásról* van szó: a kétféle tudomány tárgyát alkotó tények ontológiai státusának különbségére alapozó tartalmi megkülönböztetésben pontosan az jut kifejezésre, hogy a „civilizáció életkérdésére” Dilthey csakis a valóságos élet valóságos összefüggéseit föltáró tudományban látott megoldást, s ezért a *fenomenalista* módon fölfogott természettudománnyal szemben *realista* társadalomtudományt követelt.

Nem elemezzük most külön Simmel tartalmi megkülönböztetését, mivel az lényegileg Dilthey megkülönböztetésével esik egybe, legfőbb Simmel Diltheynél jóval következetesebben viszi végig a tények két csoportjának, a „fizikai” és a „lelki” tényeknek a megkülönböztetését. Diltheynél ugyanis a társadalom alkotórészei „pszichofizikai életegységek”, és csupán arról van szó, hogy ebből

³² Ezen a ponton szükséges megjegyezni, hogy Dilthey számára az a követelés, miszerint a szellemtudományos ismeretekben mindig „valóságos összefüggéseknek kell feltárulniok” nem csupán azt jelentette, amit egy realista tudománytól mindenképpen megkövetelünk, hogy ti. a tudományos magyarázat teoretikus terminusainak leíró funkciót is lehessen tulajdonítani (még hozzá nemcsak az adott magyarázatban, nemcsak egy *ad hoc* megfeleltetés formájában), hanem valahogyan úgy képzelte, hogy a tudománynak semmit sem szabad elhagynia a „valóságos összefüggésekből”, a társadalmi tényállásokhoz kapcsolódó érzelmeknek, indulatoknak stb. ugyanakkora szerepet tulajdonított, mint a tényállások vagy az összefüggések megjelenítésének. Ebben tér el leglényegesebben (és végső soron minden más eltérés erre vezethető vissza) Dilthey szellemtudománya attól, amit általában „realista” tudománynak nevezünk, ez az, amiért — ha a popperi felosztást tartjuk szem előtt — tulajdonképpen a realista—essencialista megkülönböztetés közé esik.

a pszichikai ténye az, ami számunkra a belső észreévésben realitásként adott: „A valóságban az individuum az állati organizmus funkcióinak, s ezeknek a környező természet menetére való vonatkozásai alapján keletkezik, marad meg és fejlődik; életérzése — legalábbis részben — e funkciókon alapul; benyomásai az érzékszervek és az érzékszerveket a külvilág részéről ért affekciók által meghatározottak; képzeleinek gazdagságát és mozgékonyágát és akarati aktusainak erősségét valamint irányát sokszorosan függőnek találjuk az idegrendszerben végbemenő változásoktól. Akaratának ösztönzése összehúzódnásra készíti az izomrostokat, és így egy kifelé irányuló hatás az organizmus tömegrészecskéinek helyzetviszonyaiban bekövetkező változásokhoz kapcsolódik; akarati cselekvéseinek tartós eredményei csak az anyagi világon belüli változások formájában léteznek. Így az ember szellemi élete a pszichofizikai életegységnek, melynek formájában emberi létezés és emberélet megmutatkozik, csupán absztrakció által elválasztható része. Ezen életegységek rendszere a valóság, mely a történelmi-társadalmi tudományok tárgyát alkotja” — mondja Dilthey, majd így folytatja: „Az ember mint életegység pedig — felfogásunk kettős álláspontja következtében . . . — szellemi tények összefüggéseként létezik számunkra addig, ameddig a belső észreévés ér. . .”³³ Simmel ezzel szemben teljes következetességgel viszi végig a „pszichikai”, illetve a „fizikai” körébe tartozó tények megkülönböztetését,³⁴ a különbség azonban lényegében számára is ugyanazt jelenti, amit Dilthey számára, hogy tudniillik ami a megismerésben mint „pszichikai” tény tárul föl, az nem más, mint maga a realitás, ezen az alapon pedig a pszichikai tényeket föltáró tudománytól, a történelemtől igenis megkövetelhető, hogy a tudományos ismeret itt a valóságra vonatkozzék: „Maradjon bár a történelem mindig feltétlen általánosságú pszichológiai törvények egyfajta „alkalmazása”, anyagát azonban, melyet magából a törvényből soha nem nyerhetünk . . . akkor is összehasonlíthatatlan és reprodukálhatatlan realitásoknak kellene eredményezniük.”³⁵ A kétféle tudomány megkülönböztetésében tehát Simmelnél is kétféle tudományfelfogás van jelen: a fizikai tényeket föltáró természettudománytól nem, csakis a pszichikai tényeket föltáró történelemtől követelhetjük meg, hogy *realista* tudomány legyen.

De vajon erről a követelésről van-e szó Windelbandnál is, aki — mindenféle tartalmi megkülönböztetést félretéve — így fogalmazza meg 1894-ben a tudományok két csoportra osztását: „A felosztás elve *megismerési céljaik* formális jellege.”³⁶ Windelband itt tudatosan a diltheyi problémafelvetéssel szemben helyezkedik formális álláspontja: „Azt sem lehetne továbbá semmiképpen sem elismerni, hogy az úgynevezett szellemtudományok tényei csupán a belső észlelésen alapulnának. A tárgyi és a formális felosztási elv inkongruenciája azonban mindenképp abban mutatkozik meg, hogy természettudományok és szellemtudományok között nem helyezhető el egy olyan jelentős tapaszt-

³³ „Bevezetés”, 91.

³⁴ Olyannyira következetesen, hogy vele szemben már nem áll Rickertnek Dilthey „pszichofizikai életegység” fogalmával szemben felhozott ellenvetése, miszerint fölösleges a szellemtudomány—természettudomány ellentétet a pszichológiában reprodukálni. (Lásd: „Grenzen . . .”, 151—152.)

³⁵ Simmel: „Die Probleme der Geschichtsphilosophie”, Lipsce 1905, 4.

³⁶ Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft; „Präludien” (Tübingen 1921), II, 144. magyar kiadás: „Preludiumok” (Budapest 1925, 120.).

talati diszciplína mint a pszichológia. . .”³⁷ Ez a tartalmi nehézség indítja azután Windelbandot arra, hogy „tisztán metodológiai, biztos logikai fogalmakon alapuló” felosztást keressen. Ezért a tudományok felosztásának problémájából indul ki: vannak a természettudományoktól különböző tudományok, milyen közös vonásuk alapján állíthatók ezek szembe a természettudományokkal? És így persze már adódik a válasz, hogy ti. „megismerési céljaik” eltérő volta folytán, nevezetesen annak folytán, hogy ezek az általános törvényeket kereső természettudományokkal (törvénytudományokkal) szemben egyedi történéseket, különös, történetileg körülhatárolható eseményeket kutatnak (eseménytudományok).³⁸

A valóságos problémákat azonban végső soron a tisztán formális, módszertani megkülönböztetésnek sem sikerül elkerülnie: bár Windelband természet- és társadalomtudományok különbségét „tisztán metodológiai, biztos logikai fogalmakon alapuló” formában próbálja tárgyalni, a probléma felvetése már önmagában határozott — a tudományellenesség álláspontjával szembeni — alternatívát jelent; az embert közvetlenül érintő kérdések *tudományos* tárgyalásának lehetőségét keresi akkor is, ha a tartalmi kérdéseket óvatosan megkerüli, és explicite csak a tárgyalás *mikéntjét* veti fel. Ez a magyarázata annak — látni fogjuk, ha figyelmesebben megvizsgáljuk a módszertani megkülönböztetést —, hogy Windelband megkülönböztetésében a ténylegesen használt eljárások különbségén túlmutató szempont működik: a megengedett módszer mind a természet-, mind a társadalomtudományban ahhoz igazodik, hogy a tudományos ismeret miképpen vonatkoztatható tárgyára — csak általános formájánál, vagy tényleges tartalmánál fogva is.

Ezzel a rejtett szemponttal magyarázható az a furcsa kettősség, amelyik az eltérő metodológiai eljárások szükségességének indoklásánál jelentkezik, s amit röviden — és kissé kielezетten — így foglalhatnánk össze: a természet- és társadalomtudományok közötti lényegi különbség egyfelől csak a *formának*, a tárgyalás mikéntjének különbsége, e különbség oka viszont, másfelől, abban rejlik, hogy míg a természettudományt csak a *forma* érdekli, addig a társadalomtudománynak meghatározott *tartalmakkal* van dolga. Windelband, miután leszögezi, hogy a különbség pusztán a megismerési célok formális jellegéből

³⁷ Uo. 142–143. (magyar kiad. 119.)

³⁸ Uo. 144–145. (magyar kiad. 120.) Hogy Windelband kizárólag a *tudomány*, s nem a valóság felvetette problémákat akarta megoldani, azt jól mutatja a gondolatmenet folytatása: „Általában meggondolandó marad, hogy e metodológiai ellentét csak a tárgyalás módját, nem pedig magának a tudásnak a tartalmát osztályozza.” (I. m. 145.; magyar kiad.: 121.) Dilthey hamar fölveszi a neki dobott kesztyűt: 1895–96-os „Beitrag zur Studium der Individualität” c. tanulmányában mindenekelőtt újra leszögezi saját álláspontját, „miszerint természet- és szellemtudományok megkülönböztetését a tartalmak, nem pedig a megismerési módok különbsége határozza meg. . .” („Ges. Schr” V, 253.), majd pedig úgy érvel, hogy még ha Windelbandnak igaza lenne is a tartalmi felosztás nem egyértelmű voltát illetően, az általa hangsúlyozott metodológiai ellentétet alapuló felosztás akkor sem kielégítő, mivel ez a metodológiai ellentét nem kizárólagos: ennek alapján például „a gazdaságtant is, amelyik a gazdasági élet történéseit kutatja fel . . . a természettudományok közé kellene számítani”. (I. m. 257.) Egy ilyen felosztásban — mondja Dilthey — „a szisztematikusszellemtudományok valamennyi általános tétele a megismerés természettudományos ágához” tartoznék. (Uo.) A tartalmi felosztás melletti végső érv azonban Dilthey számára nem ilyen „tudományos” megfontolásokból adódik, hanem abból, hogy ő a *valóságban*, nem pedig a tudományok között akar eligazodni: „Ha a valóságost akarjuk megismerni, akkor a vonatkozásokat abban kell felkutatnunk, ami a tartalmak természete révén összekapcsol.” (Uo. 258.)

adódik, amennyiben a természettudományok törvényeket, a többi tudomány pedig különös történelmi tényeket keres, így folytatja gondolatmenetét: „Így azt mondhatjuk: a tapasztalati tudományok a valóságos megismerésben vagy az általánost keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest a történelmileg meghatározott alakban; egyrészt a magával mindig azonos maradó formáját, másrészt az egyszeri, önmagában meghatározott tartalmát tekintik a valóságos történésnek.”³⁹ Ezen a ponton tehát mintegy visszajára fordul a megismerési cél formális jellegéből adódó különbség: mivel a természettudományos ismeret csak általános formáját tekintve vonatkoztatható tárgyára, ezért a megismerés e tudományban nem tűzheti ki célul a valóságos történés egy adott eseményének vagy eseménysorának tényleges felkutatását — hiszen minden történés csak a maga egyediségében valóságos; ilyen célokat csak egy olyan tudomány állíthat maga elé, melyben a tudományos ismeretek tényleges tartalmuknál fogva vonatkoznak tárgyukra. Azaz a megkülönböztetés valódi szempontja nem más, mint a tudományos ismeretek és a „valóságos történés” között fennálló viszony: az egyik oldalon az ismeret csupán azt ragadja meg, ami a tapasztalatban állandó, mindig ismétlődő, vagyis nem a konkrét egyedi történést, hanem a tapasztalatban állandóan jelenlevő összefüggéseket — ez pedig tartalmánál fogva legfőképp saját tapasztalatunkra, de nem a „valóságos történésre” vonatkozik; a másik oldalon azonban — minthogy az ismeret itt a maga egyediségében ragadja meg a történést — a tudományos ismeretben maga a „valóságos történés” tárul fel.⁴⁰ — Ebből viszont már világosan kibontakozik, hogy Windelband „eseménytudományai” ugyanazon az alapon állnak szemben a „törvénytudományokkal”, ami az életfilozófia szembeállításának alapja volt: a formális megkülönböztetés eredményeként sem kétféle tudomány, hanem kétféle tudományfelfogás áll szemben egymással, a fenomenalista módon felfogott természettudománnyal szemben végső soron Windelband is egy realista társadalomtudomány lehetőségét kereste.

Neokantiánus részről a kor legnagyobb szabású kísérlete a tudomány problematikájának tisztázására Rickert „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” (Eine logische Einleitung in die historische Wissenschaft) c. műve volt. E viszonylag késői munka (1903) már nagyon is tudatában van annak, hogy a probléma végtelenen dichotóm formában van feladva: vagy az irracionális valóság, vagy a racionális tudomány álláspontjára helyezkedünk, ebben a kérdésben azonban dönteniünk kell, mert nem lehetséges áthidaló

³⁹ Windelband, i. m. 145. (magyar kiad. 120. — kiemelés nem az eredetiben).

⁴⁰ A neokantianizmus ott fedi fel titkát, ahol a finom metodológiai megkülönböztetéseket — mintegy a gondolatmenet végeredményeként — a valóságra vonatkoztatja (most már megkockáztathatja, hiszen megvannak a „tulajdonképpeni” különbségek, csak az a feladat, hogy ezeket a tartalmi problémákra vonatkoztassa — ez a racionális fegyverzet már elég védelmet ígér, ilyen vértetben a filozófus már belemérszkekedhet az „élet sűrűjébe”). Itt derül ki, hogy a filozófust ugyanaz indítja a bizonytalan kimenetelű tartalmi kérdések megkerülésére, ami az életfilozófiát arra indította, hogy a tartalmi különbségek mögött mély ontológiai megkülönböztetéseket tegyen, nevezetesen az, hogy a társadalomtudomány ne üres általánosságokat tárgyaljon (a történelmi folyamat helyett ne annak „valamiféle tervét” — Dilthey), hanem a valóságos élet valóságos problémáit. Schopenhauerrel szemben — aki azért tagadja meg a tudomány rangját a történelemtől, mivel az „mindig csak a részlegest, soha nem az általánost ragadja meg” — mondja Windelband, hogy ellenkező esetben nem maradna más a tudományban, mint „egy pár triviális általánosság, mely csak számos kivételének gondos elemzésével menthető”. (Uo. 155, magyar kiad. 127.)

megoldás. Az irracionális valóság álláspontjáról értelmezett tudomány maga is irracionális lesz (Rickert egyértelműen így értékelte Dilthey szellemtudományát), a racionális tudomány álláspontjáról értelmezett valóság mögött pedig — akár tudomásul veszik a dolgot, akár nem — az irracionalitás birodalma húzódik (ez a helyzet a pozitivistá állásponttal és bizonyos kérdésekben erre az álláspontra csúszik Windelband is).⁴¹ Rickert ebben a helyzetben egyértelműen a racionális tudomány álláspontja mellett dönt, jóllehet úgy ítél, hogy az irracionális világ felől tekintve a tudományos racionalitás álláspontja megalapozhatatlan és önerejéből a tudomány sem képes a világ irracionalitásának leküzdésére,⁴² nem számol azonban le a ráció végső illúziójával, miszerint a döntés maga megalapozható racionálisan. Azt világosan látja, hogy „az étellel szemben egyáltalán lehetséges végső álláspontok összeegyeztethetetlenek, harcuk végig nem vívható, következésképpen mindenkinek döntenie kell közöttük”,⁴³ nem látja azonban a voltaképpeni problémát, hogy tudniillik a tudomány értékrendje csak egy a végső álláspontok összeegyeztethetetlen értékrendjei között, ezért nem szolgálhat a tudomány álláspontja melletti döntés alapjául az, hogy így az értékek mellett döntünk az értékek nélküli valóság ellenében. Amikor a végső álláspontok összeegyeztethetetlenek, Rickert még megpróbálja ezen az alapon elkerülni az eltérő értékrendek közti választásra kényszerített individuuum életproblémáját, és a ráció utolsó lehetőségeként azzal próbálkozik, hogy a tudomány álláspontja melletti döntést alapozza meg racionálisan.⁴⁴

⁴¹ A probléma persze — és itt megint az életfilozófiai és neokantiánus megközelítés különbségéről van szó — csak annak számára van „ilyen végletesen dichotóm formában feladva”, aki az irracionalizmustól való félelem miatt nem a valóságban fölmerülő problémák oldaláról kérdez rá a tudományos racionalitás lehetőségeire. Hogy a racionális tudomány álláspontjáról nem lehetséges áthidaló megoldás, az Dilthey számára is világos volt (ő is a pozitívizmus reflektálatlan racionalizmusával szemben érvelt), a másik oldalról azonban látott megoldást: minthogy nem irracionalitás és racionalitás elvont szembeállításából indult ki, hanem a világ ésszerűtlen voltának történelmi élményéből fakadó problémákra keresett megoldást, számára a világ irracionalitása nem leküzdhetetlen, amennyiben lehetséges a történelmi életfolyamatot — s benne a ráció tényleges helyzetét — a maga valóságában föltárhozó tudomány.

Más kérdés viszont — és itt el kell ismernünk, hogy Rickert értékelése nem nélkülöz minden alapot —, hogy mennyire sikerült Dilthey szellemtudományának „leküzdnie a valóság irracionalitását”; Dilthey ugyanis — különösen élete végén — hajlott bizonyos irracionalista konzekvenciák elfogadására.

⁴² Ugyanezt a felismerést fogalmazza meg Max Weber 1919-ben, csak jóval általánosabban; nemcsak a tudomány álláspontjáról, hanem az étellel szemben lehetséges végső álláspontok mindegyikéről (vallásról, művészetéről, erkölcsről) megmutatja, hogy eltérő értékrendjük egyszerűen empirikus adottság, és — mivel ezen értékrendek egymással összeegyeztethetetlenek, sem egymásból, sem az életből nem vezethetők le — az individuumnak döntenie kell közöttük. (A tudomány mint hivatás; „Állam, politika, tudomány”, Budapest 1970.)

⁴³ Weber, i. m. 152.

⁴⁴ Rickert számára ebben a kiélezett megfogalmazásban csak két végső álláspont létezik: az élet és a tudomány álláspontja (harmadikként néha a művészet is felsorakozik, lásd pl. „Grenzen . . .”, 316.). Weber ugyan végsőként élezi a problémát azzal, hogy a művészetéről, a vallásról és az erkölcsről is megmutatja, hogy ugyanebben az értelemben végső és összeegyeztethetetlen álláspontok, Rickert válaszában *jellegetően* azonban a probléma kiélezettebb megfogalmazása mit sem változtat: a tudomány melletti döntést akarja megindokolni, holott tudja, hogy a tudomány nem út az élethez, de ugyanilyen jellegű döntést kellene megindokolnia akkor is, ha azt is tudatosítaná, hogy a tudomány nem vezet el az örök igazsághoz, és egyaránt nem jelent utat sem az igaz művészethez, sem istenhez, sem a boldogsághoz. (Weber, i. m. 140—142.) Legföljebb arról lehet

A ráció számára a fogódzót Rickert a tudományos ismeretek létrejöttének folyamatában véli megtalálni,⁴⁵ mert itt derül ki, hogy az ismeretek értékekhez, nem pedig az értékek nélküli valósághoz igazodnak — az értékek melletti döntés pedig már nem irracionális, mert — bár a valóságban nincsenek értékek — azok mégis objektíve érvényesek, s objektív érvényességük az ismeretek szféráján belül megalapozható. Rickert gondolatmenete a következő: A tudományos ismeret létrejötté az „extenzív és intenzív sokféleség meghaladását” jelenti. Ha mármost a valóság irracionális, akkor ezen a ponton fel kell merülnie annak a problémának, hogy mire alapozódik a tudományos ismeret racionalitása. És itt következik be a váratlan fejlemény: Rickert azt állítja, hogy a *probléma maga* nem abszolút, csak bizonyos — általa hibásnak tartott — előfeltevések elfogadása esetén merül fel. „Ha a valóságot irracionálisnak nevezük, úgy ez ne azt jelentse, hogy abszolút irracionális, hanem csupán egy olyan értelem számára jelenik meg irracionálisként, amelyik leképezve akarja megismerni.”⁴⁶ Az „extenzív és intenzív sokféleség meghaladása” viszont éppen nem a valóság leképezését jelenti — mondja Rickert —, itt mindig fogalmak kialakításáról van szó, márpedig fogalmaink kialakítása — és ez különösen igaz a tudományos fogalomképzésre — mindenekelőtt *logikai* szempontokat követ. Ha pedig nem a valóság leképezéséről, hanem logikai szempontokat követő tudományos fogalomképzésről van szó, akkor a tudományos ismeret létrejöttével máris kiküszöbölődik az a probléma, hogy min alapul a tudomány racionalitása, ha egyszer a valóság irracionális, hiszen a logika objektív érvényessége nem vitatható azon az alapon, hogy a valóság nem logikus. Innen már látszólag egyszerű a dolog: természet- és kultúrtudományok különbsége arra vezethető vissza, hogy a kétféle tudomány fogalomképzésében eltérő logikai szempontok működnek.⁴⁷

Úgy tűnik, Rickertnek ezzel sikerül egy egységes tudományfelfogást kialakítania: a tudományban nem a valóság leképezéséről, hanem *fogalomképzésről* van szó, mely fogalomképzés logikai szempontja lehet *általánosító* (természet-

szó, hogy a weberi kiélezettebb formában már nem lehet azon az alapon indokolni a tudomány melletti döntést, hogy így az értékek mellett döntünk az értékek nélküli valóság ellenében, hiszen ugyanilyen racionális megfontolásból választhatnánk mondjuk a vallás vagy az erkölcs értékrendjét is, és akkor igaz ismereteket is el kellene vetnünk, amennyiben azok „erkölctelenek” vagy „istentelenek”. — Nem véletlen, hogy Weber már meg sem próbálkozott az összeegyeztethetetlen értékrendek közti választás racionális megalapozásával.

⁴⁵ Általános ismeretelméleti síkon és nemcsak a tudományos ismeretek kapcsán veti fel a kérdést Rickert a „Gegenstand der Erkenntnis”-ben (Tübingen 1921).

⁴⁶ „Grenzen . . .” 37.

⁴⁷ Rickert megfogalmazásában a gondolatmenet így fest: Minthogy fogalmak nélkül egyáltalán nem lehetséges tudományos gondolkodás, „ezért a tudományos gondolkodás soha nem a valóság leképezésére, hanem mindig egyfajta . . . megragadására irányul”. (Uo. 117.) Ha pedig már bizonyítottuk, „hogy a természettudomány a valóságot nem leképezi, vagy hogy a valóság tartalmát nem úgy foglalja fogalmaiba, ahogyan az van, hanem meghatározott szempontok szerint általánosérvényű módon átalakítja, akkor mindenekelőtt tehát adva van a *lehetősége* egy teljesen másképpen eljáró tudománynak, amelyik más szempontok szerint végzi a valóság átalakítását, de azért legalább annyira érvényesnek kell lennie, amennyire a természettudományos ábrázolás az”. (215.) Azután kiderül, hogy ezek a különböző, de egyaránt általánosérvényű szempontok *logikaiak*, és az empirikus valóságot két — egymást kizáró — logikai szempont szerint lehet tárgyalni: „[az empirikus valóság] természet lesz, ha az általánosra való tekintettel tárgyaljuk, s történelem lesz, ha a különösrre és az individuálisra való tekintettel tárgyaljuk”. (Az eredetiben végig kiemelve, 224.)

tudomány) vagy *individualizáló* (kultúrtudomány), a fogalmi ismeret azonban mindkét esetben általános és objektív érvényű logikai viszonyoknak alávetett. „Az a vélemény, miszerint egy természettudományos elmélet elhibázza célját, ha nem sikerül a valóságot magát ábrázolnia úgy, ahogyan az van” — mondja Rickert —, csupán a leképezésemélet előfeltevéseiből adódik, és hozzáteszi, hogy „a maga szemléletes és individuális megformáltságában a valóság — miként részletesen megmutattuk — *egyetlen* tudományba sem kerül bele”.⁴⁸ E felfogásban mindkét tudomány esetén arról van szó, hogy a tudomány a valóságot mint összefüggést *konstituálja*;⁴⁹ ami viszont — korábbi szóhasználatunk értelmében — egy egységes *fenomenalista* tudományfelfogást látszik sugallni.⁵⁰

Vizsgáljuk most meg, hogy ebben a tökéletesnek tűnő konstrukcióban — melyben az irracionális valóságnak már egyáltalán nincs helye, hiszen teljesen kitölti az általános fogalmakban konstituált természet és az individuális fogalmakban konstituált történelem — valóban egy egységes tudományfelfogáson belül fogalmazódik-e meg természet- és társadalomtudományok különbsége. Honnan adódik a különbség? — vagy, ahogyan Rickert megfogalmazza a kérdést: hol vannak a természettudományos fogalomképzés határai? S a válaszból kiderül, hogy a fogalomképzés logikai szempontjának különbsége már folyománya valaminek: „Az, ami a természettudományos fogalomképzésnek határokat szab, mely határokon túljutni soha nem képes, nem más mint az egyszerű empirikus valóság maga, úgy ahogyan azt a maga szemléletességében és individualitásában közvetlenül megéljük.”⁵¹ Ám ha a természettudományos fogalomképzés határa a közvetlenül megélt mindennapi tapasztalat, akkor nem az irracionális valóság és a racionális tudomány álláspontja áll szemben egymással — mint Rickert kiindulópontként feltételezte —, hanem a közvetlenül megélt valóság és a racionális *természettudomány* a két összeegyeztethetetlen végső álláspont; ez viszont azt jelenti, hogy a racionalitás melletti döntés önmagában még *nem tartalmazza* egy racionális *társadalomtudomány* lehetőségét.

Ez utóbbiról viszont Rickert nem hajlandó lemondani, s ezért — anélkül, hogy tudatosítaná a dolgot — fordít egyet az érvelés menetén: most úgy tünteti föl, mintha a tudomány álláspontja melletti döntés *nem egységesen* azt jelentené, hogy így az értékek mellett döntünk az értékek nélküli valóság ellenében, hanem mintha a társadalomtudomány esetében azon múlték a tudomány lehetősége, hogy találunk-e olyan értékeket, melyekhez „az egyszerű empirikus valóság maga, úgy ahogyan azt a maga szemléletességében és individualitásában megéljük” igazodik. Ez viszont csak akkor lehetséges, ha erre a valóságra (azaz a valóságra mint történelemre és kultúrára) nem áll az, hogy értékek nélkül való. És Rickert megoldása: „A *kultúrértékek* . . . a normatív általános szociális értékek”.⁵² Erről a pontról azután újraértelmezi természet- és társadalomtudományok korábbi megkülönböztetését, és ekkor derül ki, hogy volta-

⁴⁸ Uo. 211., 219.

⁴⁹ Uo. 376.

⁵⁰ Rickert egy helyütt — amikor Diltheyjel a pszichológia hovatartozásáról vitatkozik — egészen közel jár az elnevezéshez, mondván, hogy a tudományos fogalomképzésnek nem szabad reprodukálnia „realitás és fenomenalitás, közvetlenség és nem közvetlenség ismeretelméleti vagy inkább metafizikai ellentétét”. (Uo. 142.)

⁵¹ Uo. 197.

⁵² Uo. 509. — Az eredeti szövegben „sind” szerepel, nem pedig — mint az értékekkel kapcsolatos korábbi megfogalmazásokban — „gelten als”.

képpen az értékeket tartalmazó kultúra az értékek nélküli természet ellenében az egész megkülönböztetés kimondatlan előföltevése. Az előbbi idézet így folytatódik: „... és ezért teszi lehetővé természet és kultúra ellentété, hogy a természettudomány tárgyi fogalmát véglegesen kibontsuk” (uo. — kiemelés nem az eredetiben); a tudományos fogalomképzés logikai szempontjának formai különbsége mögött ugyanis egy *tárgyi* ellentét húzódik: „tárgyilag a természet... a valóság, eltekintve valamennyi értékvonatkozástól, az értékekre vonatkoztatott és értelemmel bíró kultúrától való különbségében”.⁵³

De ha így áll a dolog, akkor természet- és társadalomtudományok különbsége valójában nem is a tudományos fogalomképzés eltérő logikai szempontjának következménye, hiszen ami a természettudomány általánosító fogalomképzésének határokat szab, arról csakis azért lehet tudományos ismeret, mert a valóság, amelyről az ismeret szól, maga is értékekkel bír. Jóllehet a tudományos ismeret mindkét tudomány esetében értékekhez igazodik, a különbség emiatt mégis magában a tudományos ismeretben, s nem a fogalomképzés logikai szempontjának eltéréseben lesz: mivel a természettudomány az értékek nélküli természetről szól („a valóságról, eltekintve valamennyi értékvonatkozástól”), ezért a természettudományos ismeret tartalmánál fogva nem vonatkozatható a valóságra; a kultúrtudományos ismeret esetében viszont ez nem merül föl, mivel a kultúrtudományok valósága a „normatív általános szociális értékeket” tartalmazó kultúra. — Ez a különbség pedig már nem fér el egy egységes tudományfelfogás keretében, hiszen a természetet általános fogalmakban *konstitúáló* természettudománnyal szemben itt voltaképpen „az értékekre vonatkoztatott és értelemmel bíró kultúrát” a maga valóságában individuális fogalmakban *megragadó* kultúrtudomány áll. Arról van itt szó, amit Max Weber így foglal össze: „egyfelől a valóság *fogalmi* megragadása a ‚véletlenszerűségek’ kiküszöbölése során megvalósuló általánosító absztrakció útján, másfelől pedig a valóságot a maga teljes realitásában visszaadó *ábrázolás*”.⁵⁴ Ez viszont nem kétféle tudomány, hanem *kétféle tudományfelfogás*: a racionális gondolkodás értékvonatkozásait követő, s ezért tartalmánál fogva az értékek nélküli valóságra nem vonatkozatható *fenomenalista* természettudománnyal itt is egy *realista* társadalomtudomány (Rickert több helyütt „igazi valóság-tudománynak” nevezi a történelmet) követelménye áll szemben, melyben az értékeket tartalmazó kultúra a maga valóságában föltárul. Végső soron Rickert nem találhatott más megoldást, hiszen az ő problémája is abból az élethelyzetből fakadt, melyben az individuum képtelen eligazodni az egységes történelmi perspektíva nevében már nem igazolható célok és értékek világában, tehát — hacsak nem elégszik meg az irracionális világban való irracionális orientációval, márpedig ez Rickert számára mindig is elfogadhatatlan volt — csakis a célok és értékek világát a maga valóságában föltáró tudománytól remélhetett megoldást.

*

⁵³ Uo. 527.

⁵⁴ Roscher und Knies; „Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre”, Tübingen 1968, 3. — Jóllehet Weber itt arról beszél, hogy miként különbözteti meg Roscher a valóság tudományos feldolgozásának két fajtáját, mégsem jogosulatlan megfogalmazását a természet- és társadalomtudományok neokantiánus megkülönböztetésére vonatkoztatni, mivel maga Weber is utal a hasonlóságra. Az idézet így folytatódik: „Rögtön úgy érezzük, mintha a *törvény- és valóság-tudományok* ma képviselt elválasztására emlékeztetnének bennünket...” (uo.)

Tekintsük most röviden át az eddigieket, hogy lássuk, milyen eredményekre jutottunk. Kiindulásunk az volt, hogy a „történeti ész kritikájának” vállalkozásában a természettudományokkal szembeállított önálló társadalomtudományok követelése voltaképpen a társadalom és a történelem valóságos problémáinak — mint láttuk ezek a problémák a természettudomány mintájára fölfogott társadalomtudomány számára hozzáférhetetlenek — tudományos tárgyalására támasztott igényt. Ebből adódott, hogy — akár a tartalmi problémák felől közelítették meg a kérdést, mint az életfilozófia, akár a tartalmi problémákat elkerülendő, a tudományok felosztásának formális szempontja felől közeledtek, mint a neokantianizmus — a társadalomtudomány vonatkozásában végül is fel kellett adniok a tudománnyal kapcsolatos eredeti felfogásukat, mert annak keretében pontosan az ő problémájuk sikkadt el. Ezen a vonalon jutottunk el ahhoz a következtetéshez, hogy a kétféle tudomány szembeállítására mögött — anélkül, hogy ezt tudatosították volna — életfilozófiában és neokantianizmusban egyaránt *kétfajta tudományfelfogás* húzódott meg: a természet vonatkozásában megelégedtek egy fenomenalista tudományfelfogással, de realista társadalomtudományt követeltek. Eddig jutottunk el.

Megfogalmazható azonban ez a konklúzió erősebben is (és ebben a megfogalmazásban magyarázatot kapunk majd arra is, hogy hogyan létezhetett egymás mellett két — egymást kizáró — tudományfelfogás anélkül, hogy közvetlenül logikai nehézségekhez vezetett volna): a tudománnyal kapcsolatos álláspontját tekintve mind az életfilozófia, mind a neokantianizmus *kantiánus* pozíciót foglalt el, *a kor sajátos problematikája* azonban (arról van itt szó, ami Dilthey-nél a társadalmi-történelmi problémák tudományos tárgyalásának lehetőségét a „civilizáció életkérdésévé” tette) olyan követelésekre kényszerítette őket a társadalomtudományokkal szemben, melyek csak egy realista módon értelmezett tudománnyal szemben vethetők fel. — A továbbiakban szeretnénk mármost megmutatni, hogy mivel e kettősséget nem tudatosították, a követeléseket továbbra is *kantiánus fogalmi keretben* fogalmazták meg; ez viszont — mint látni fogjuk — olyan súlyos feszültségeket okozott a tartalmi problémák és a fogalmi keret között (egy fenomenalista módon felfogott tudomány keretében csak realista tudománnyal szemben felvethető követelésekkel álltak elő), amit valahogyan mégis meg kellett próbálniok föloldani. Bizonyítani fogjuk azonban, hogy *ez* a feszültség feloldhatatlan: kantiánus fogalmi keretben *értelmezhetetlen* egy realista társadalomtudomány *mint* tudomány. Amikor pedig életfilozófia és neokantianizmus kantiánus fogalmi kereten *belül* próbálja a feszültséget föloldani, akkor voltaképpen saját problémáját kerüli meg: a feszültséget okozó fenomenális-reális ellentét helyére a fenomenális-noumenális kanti ellentétét csempészik, ez azonban súlyos következménnyel, az eredeti vállalkozás kudarcával jár, mert aminek a lehetősége itt megszületik, az már *nem tudomány*.

Vegyük hát sorra ezeket a problémákat, hogy igazolva lássuk e fejezet tulajdonképpeni állítását, miszerint az a keret, melyben a „történeti ész kritikájának” vállalkozása természet- és társadalomtudományok különbségét tárgyalta, nem bizonyult alkalmasnak a tényleges tudományos problematika megadására.

„Hogyan lehetséges a történelem?” — ezt az erősen kanti reminiszcenciájú kérdést mind az életfilozófiában, mind a neokantianizmusban megtalálhatjuk, még hozzá azon a ponton, ahol tulajdonképpen problémájukat próbálják megfogalmazni. „Hogyan lesz a közvetlenül megélt valóság anyagából az a teoretikus képződmény, melyet történelemnek nevezünk”, azaz szigorú kanti értelemben „hogyan lehetséges a történelem?” — teszi fel a kérdést Simmel.⁵⁵ Rickert pedig — miután megállapítja, hogy a tudományban fogalomképzésről és nem a valóság leképezéséről van szó, minek folytán „a maga szemléletes és individuális megformáltságában a valóság . . . *egyetlen* tudományba sem kerül bele” — azt kérdezi, hogy hogyan lehetséges mégis „a történelem valami-féle tudományos ábrázolása”.⁵⁶

Nem lehet azonban gyanakvás nélkül fogadni az ilyen megfogalmazásokat, amikor már tudjuk, hogy a végső válasz neokantianizmus és életfilozófia részéről egyaránt az volt, hogy a történelem (általánosabban: a társadalomtudomány) lehetőségét mint a valóságot a maga teljességében — úgy, ahogyan önmagában, az értelem minden külső közreműködése nélkül van —, a valóságos összefüggéseknek megfelelően magyarázó tudomány lehetőségét kell biztosítani; s ugyanakkor rendelkezésünkre áll az eredeti kanti kontextus, melyben a „hogyan lehetséges a tudomány” kérdés a „miképpen van a valóság önmagában” kérdés helyére került.

Kantnál ugyanis a kérdés a következő gondolatmenetre épül: mivel a valóság számunkra mindig csak valamely meghatározott megismerési forma közvetítésével (a tudomány, a művészi szemlélet vagy az erkölcs álláspontjáról) hozzáférhető, ezért mielőtt a valóságra vonatkozó bármely kérdést értelmesen föltehetnénk, teljesen tisztába kell jönnünk vele, hogy mit jelent a megismerés adott módja — azaz, a tudomány esetében azzal, hogy felépítése és rendszere szerint mi a tudomány. És a tudománnyal kapcsolatban e transzcendentális vizsgálódás eredménye az, amit korábban „fenomenalista” tudománynak nevezünk: csak akkor lehetséges tudomány, csak akkor találunk rá a „tudomány biztos útjára”, ha „az ész azt, amit a természettől kell tanulnia, amiről önmagától nem tudna, annak megfelelően keresi a természetben . . . amit maga helyez bele” (TÉK B XIII—XIV).

Bár a kérdésfeltevés eredeti kontextusa „alapos gyanút” ébreszt a kérdésre adott modern válaszokkal szemben, gyanúnkhoz még hiányzik a „tárgyi bizonyíték”: vajon a kanti válasz nem csak a transzcendentális kérdésfeltevésre adható egyik lehetséges válasz-e és, másfelől, nem lehetséges-e, hogy modern formájában a kérdésfeltevés csak megfogalmazásában őrzi kanti reminiszcenciákat? Két dolgot kell tehát megmutatnunk ahhoz, hogy a gyanúból tárgyi bizonyítékot kovácsoljunk: bizonyítanunk kell egyfelől, hogy a tudománnyal kapcsolatban a transzcendentális kérdésfeltevés csak egy fenomenalista módon felfogott tudományra vonatkozhat, és meg kell mutatnunk másfelől, hogy a tudományra vonatkozó kérdés az életfilozófiában és a neokantianizmusban nemcsak megfogalmazásában őrzi kanti reminiszcenciákat.

⁵⁵ Simmel, i. m. V.

⁵⁶ Rickert, i. m. 219., 221.

Lássuk először az eredeti kérdésfeltevést: „E tudományokról, minthogy valóban adva vannak, méltán kérdezhetjük: hogyan lehetségesek . . .” (TEK B 21) Már a kérdés megfogalmazásából is látható, hogy Kant számára nem az a probléma, hogy lehetséges-e tudomány, hiszen „minden, ami valóságos, az lehetséges” (A 231), a kérdés az, hogy *hogyan* lehetséges. Továbbmenve, ha tekintetbe vesszük „Az empirikus gondolkodás posztulátumai általában” c. fejezetben elmondottakat,⁵⁷ akkor azt fogjuk látni, hogy a kérdés voltaképpen ezt jelenti: milyen feltételeknek kell teljesülniök, hogy a tudomány — amilyenek az felépítése és rendszere szerint bizonyult — tudománynak minősüljön?

Ezt a kérdést pedig Kantnak föl kell tennie, mivel a tudománnyal kapcsolatos transzcendentális vizsgálódás⁵⁸ súlyos nehézségekre vezetett: az egy matematika kivételével a tudományok az észen kívül más ismeretforrásra, a tapasztalatra is támaszkodnak, azaz a *posteriori* ismereteket is tartalmaznak, ezekből pedig — hacsak nem feltételezzük, hogy valamennyi lehetséges tapasztalat gondos átvizsgálása után válogatunk közülük, ami gyakorlatilag lehetetlen — sohasem lesz általános és szükségszerű tudományos ismeret. Azt a megoldhatatlannak látszó feladatot kell tehát valamiképpen mégis megoldani, hogy a tapasztalatból származó ismeretek is *a priori* érvényre tegyenek szert, mert csak így lehetséges, hogy a tudomány valóban „az ész teoretikus ismerete” legyen (B X). Ez a feladat viszont csak egyféleképpen oldható meg: ha az ész valamiféle tervvel eleve korlátozza a lehetséges tapasztalat körét, azaz nem képezheti akármi tapasztalatom tárgyát, csak az, „amit az ész maga a saját tervei szerint teremt” (B XIII).⁵⁹ Ilyenformán valóban lehetséges,

⁵⁷ „Ha valamely tárgy fogalma már egészen teljes, még akkor is megkérdezhetem e tárgyról, vajon pusztán lehetséges-e, vagy valóságos is, vagy, amennyiben az utóbbi, talán még szükségszerű is.” (A 219) Világos, hogy a modalitáskategóriák sorrendje hierarchikus, értelemszerűen nem fordítható meg (valamiről, ami szükségszerű, nem kérdezhetem meg, hogy ráadásul valóságos-e stb.). Nézzük most meg, mit jelentenek e modalitáskategóriák az értelem empirikus használatában: „1. Ami a tapasztalat formális feltételeivel . . . megegyezik, az lehetséges. 2. Ami a tapasztalat materiális feltételeivel . . . összefügg, az valóságos. 3. Aminek összefüggése a valósággal a tapasztalat általános feltételei szerint meghatározott, az *szükségszerűen* van (létezik).” (A 218) Így viszont a hierarchia egészen szigorú: az bizonyul érzékleteimben valóságosnak, *ami* szemléletem és fogalmaim szerint lehetségesnek mutatkozott; ha tehát valami valóságos, az csak úgy lehetséges, *ahogyan* valóságos. (Ugyanez áll a valóságos és szükségszerű viszonyára.) Ebben a kontextusban a „hogyan lehetséges” kérdés csak arra vonatkozhat, hogy hogyan, azaz milyen feltételek mellett „van”; a tudománnyal kapcsolatban feltett kanti kérdést tehát így is megfogalmazhatjuk: ha a tudomány ilyen és ilyen, akkor milyen feltételeknek kell teljesülniök (mit kell feltételeznem), hogy (mégis) tudománynak minősüljön?

⁵⁸ „Minden megismerést transzcendentálisnak nevezek, amelyik nem annyira tárgyakkal, mint a tárgyakról való megismerésünk módjával — amennyiben annak *a priori* kell lehetségesnek lennie — foglalkozik.” (B 25)

⁵⁹ Nagyon szépen elemzi a feladat kanti megoldását Cassirer „Kants Leben und Lehre” (Berlin 1923) c. művében. Ugyanazt a feladatot kell itt Kantnak megoldania a természet-tudományokkal kapcsolatban — mondja —, amit az *a priori* szintézis oldott meg a tiszta matematikán belül, hogy ti. a szemléleti forma „egésze”, a tiszta tér és a tiszta idő megelőzi az egyes térbeli és időbeli képződményeket és azokhoz alapul szolgál. A tulajdonképpeni probléma tehát az, hogy „állítható-e egy ugyanilyen vagy hasonló vonatkozás a természet területére is? Lehetséges-e a *természetről mint egészről* is egy olyan kijelentés, amelyik nem az egyes megfigyelések pusztá utólagos összefoglalása, hanem inkább olyan, hogy magának az egyesnek a megfigyelését csak ez teszi lehetővé. Van-e itt is olyan különös, amelyik nem nyerhető máshonnan és nem állapítható meg másként, csak valamely eredeti totalitás ‚korlátozása’ révén. Ameddig a ‚természet’ a szokásos értelemben, a fizikai-materiális dolgok foglalataként gondoljuk, addig mindezeket a

hogy a tapasztalat útján szerzett ismeret is általános és szükségszerű tudományos ismeret legyen, csakhogy — Cassirerrel szólva — ekkor *magának a tapasztalatnak*, és nem a tapasztalat tárgyainak „szükségszerű törvényszerűségét” ismerjük meg; az ilyen ismeret ugyanis közvetlenül csak saját lehetséges tapasztalatomra vonatkozik, fel kell hát tételeznem, hogy „a lehetséges tapasztalat alaptételei egyúttal mármost a természet általános törvényei” („Prol.” 23. §) — azaz a valóság vonatkozásában a tudomány csak mint *fenomenalista tudomány működik*.

Ezzel kezünkben van az első „bizonyíték”: Kant válasza *nem* a transzcendentális kérdésfeltevésre adható egyik lehetséges válasz, *erre a kérdésre* — minthogy a kérdés maga éppen azt jelenti, hogy mire vonatkozatható közvetlenül a tudomány, ha a valóságra nem — *csak ez a válasz* adható. És hogy Kantnál tényleg erről van szó, az világosan kiderül „Az ítélőerő transzcendentális doktrínájának” harmadik főrészéből, ahol Kant kizárja a tudomány „transzcendentális használatának” — „egy fogalom transzcendentális használata bármely alaptételben az, ha azt a dolgokra *egyáltalában és önmagukban* vonatkoztatják, empirikus használata azonban az, ha pusztán *jelenségekre*, azaz valamely lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkoztatják” (A 238—239) — lehetőségét. *Tudomány* csak az értelem empirikus használatában lehetséges (az értelem transzcendentális használata problematikus) — *a kanti fogalmi sémában tehát realista tudomány nem lehetséges*: „A kérdés tehát ez: vajon az értelem amaz empirikus használatán kívül (még a világépület newtoni megjelenítésében is) lehetséges-e még egy transzcendentális, amelyik a noumenonra mint tárgyra vonatkoznék, mely kérdést tagadólag válaszoltuk meg.” (A 257)

Az életfilozófia és a neokantianizmus tehát — amennyiben sikerül megmutatni, hogy valóban kanti fogalmi sémában fogalmazták meg a realista társadalomtudomány követelményét, s nem csupán a megfogalmazások őriztek kanti reminiscenciákat — lehetetlent követelt.

Világosan a kanti sémában fogalmazza meg a követelményt Windelband 1904-es, Kant halálának százéves évfordulójára írott tanulmányában,⁶⁰ melyben arra a kérdésre keres választ, hogy vajon végképp elavultnak kell-e tekinteni Kant tudományfogalmát. Terjedelmileg a fogalom kétségtelenül szűknek bizonyult — mondja —, hiszen ha szigorúan történetileg tekintjük a dolgot, Kant néhány olyan diszciplínától is megtagadta a tudomány rangját, amelyik azóta „a tudomány biztos útját” járja (például a kémia). Egészen más értelemben bizonyult azonban szűknek a kanti tudományfogalom a tör-

kérdéseket szükségképpen tagadnunk kell: mert hogyan lehetne a dolgok összességéről valamit kimondani anélkül, hogy az egyeseket átfutottuk és megvizsgáltuk volna. Magának a természetfogalomnak a tartalmában azonban már egy olyan meghatározottság rejlik, amelyik más irányba tereli tárgyalásunkat. Mert a dolgoknak nem valamennyi komplexumát nevezzük ‚természetnek’; hanem amit ezen értünk, az rendezett és általános szabályok révén meghatározott elemek és események egésze. ‚A természet’ — így definiálja Kant ennél fogva — ‚a dolgok létezése, amennyiben ez általános törvények szerint meghatározott.’ Ha tehát a természet materiális értelemben a tapasztalat valamennyi tárgyának foglatát jelenti, úgy a másik oldalon, formálisan tekintve, mindeme tárgyak törvényszerű voltát jelenti. Az általános feladat ezzel más formát kap: ahelyett, hogy azt kérdeznők, min alapszik a dolgoknak mint a tapasztalat tárgyainak szükségszerű törvényszerűsége, azt kérdezzük, hogyan lehet *magának a tapasztalatnak* szükségszerű törvényszerűségét tárgyainak szemlélésekor egyáltalán megismerni.” (I. m. 177.)

⁶⁰ Nach hundert Jahre (Zu Kants hundertjährigen Todestage 1904); „Präliudien”, I.

téneti diszciplínákkal kapcsolatban: Kant a maga idején joggal zárta ki ezeket a tudomány szférájából, hiszen nem létezett történettudomány. Azóta megváltozott a helyzet, ma van történettudomány — mondja Windelband —, ez azonban sokkal alapvetőbb annál a változásnál, amely a kémia esetében történt. Míg ott arról volt szó, hogy egy diszciplína olyan fejlődésen ment át (kvantitatív tudomány lett), mely után kanti értelemben tudománynak tekinthető, addig itt a kritikai szellem — óvatosan alkalmazkodva tárgyának saját természetéhez — létrehozott egy tudományt, melyet Kant még nem ismert, így hát nem is lehetett rá tekintettel tudományfogalmának megalkotásakor. „Az a nagy és új tény, hogy létezik történeti tudomány, elsősorban a tudomány kanti fogalmának kibővítését követeli a kritikai filozófiától . . .”⁶¹

Windelband tehát úgy látja, hogy bár a történettudomány létezése alapvetően új helyzetet jelent, Kant tudományfogalma ebben az új helyzetben sem tekinthető elavultnak: a kritikai filozófia tudományfogalma ugyanis bővíthető, és semmilyen elvi akadályja nincs annak, hogy bővítéssel az új helyzetre is alkalmazható legyen. Amikor azonban ténylegesen az új tudomány felől közelít, amikor megpróbálja beilleszteni azt a Kant kialakította tudásképebe, mégis feszültség keletkezik: „Az egyes eleven valósága ebbe az általános fogalomba nem fér bele.”⁶² A feszültség oka világos: az új tudománynak az „egyes eleven valóságára” kell vonatkoznia és ugyanakkor *kanti értelemben kell tudománynak lennie* — a követelmény tehát az, hogy realista tudományként (persze az általunk megadott értelemben „realista” tudományként; erről lásd a 32-es lábjegyzetet) működjék egy olyan fogalmi keretben értelmezve, melyben „tudomány” annyit jelent, hogy „fenomenalista tudomány”. Ez a feszültség — a követelmény mindkét oldalának fenntartása mellett — feloldhatatlan; s ha Windelband a maga problémáját mégis megoldani látszik, úgy csak arról van szó, hogy — a probléma voltaképpeni jellegének tudatosítása nélkül — egy *másik szinten* ad megoldást: „A ,történeti ész kritikája’ — mondja Windelband — tárgyilag szükségszerűen és magátólértetően átvezet az etika, az esztétika és a vallásfilozófia feladataihoz . . .”⁶³ Ezen a szinten valóban lehetséges megoldás a kantiánus fogalmi keret fenntartásával, csak hogy nem az itt fölvetett problémára; a megoldás a követelmény másik oldalának feladását jelenti: amihez itt „a történeti ész kritikája” vezet, az *nem tudomány*.

De vajon nem a tudományhoz vezetett-e a vállalkozás eredeti formájában, hiszen Dilthey éppen „*a szellemtudományok ismeretelméleti alapvetésének*” feladatát látta a történeti ész kritikájában — „azaz az ember azon képességeinek kritikájában, hogy önmagát és az általa teremtetett társadalmat és történelmet megismerje” — megoldhatónak.⁶⁴ E kérdésre — ha eddigi fejtegetéseink helytállóak — előlegezhetjük a nemleges választ, mivel megmutatható, hogy a történeti ész kritikáját Dilthey kanti értelemben vett ismeretkritikának szánta: „A tiszta ész kritikájá”-nak analógiájára itt a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételeit kutatta.

A feladat buktatóinak Dilthey tudatában van, de azt reméli, hogy ha a tiszta ész helyett a *történeti* ész kritikáját hajtjuk végre, akkor meghaladjuk

⁶¹ Uo. 155.

⁶² Uo. 156.

⁶³ Uo. 158.

⁶⁴ Dilthey: „Bevezetés”, 241.

„a teoretikus és praktikus tudományok hamis elválasztását, és megalapozható lesz a természettudományok valódi elkülönülése a szellemtudományoktól”.⁶⁵ Annak a filozófiatörténeti és tudománytörténeti helyzetnek az elemzéséből indul ki, melyben a kanti észkritika szükségképpen teoretikus és praktikus hamis dichotómiáján belül maradt. A XVII. és XVIII. század „természetes rendszereiről”⁶⁶ van szó, melyek szerint a tudomány a törvényszerűen determinált természeti összefüggés megalkotásával lehetőséget nyit arra, hogy a természet kauzalitását a külső tapasztalatról a belső tapasztalatra is átvigyük, ami annyit jelent, hogy az ember tevékenysége ugyanazon elméleti keretben magyarázható, melyben például a testek térbeli mozgása. A tudomány álláspontjáról tehát csak természeti folyamatok léteznek; innen tekintve azonban nemcsak a praktikus szféra válik teljesen relatívvá, hanem maga a tudomány is, hiszen egész megismerésünk — mint minden tevékenység — a természeti összefüggés függvénye: ismereteink alapján legföljebb annyit mondhatunk, hogy számunkra, akik így és így vagyunk fizikailag és biológiailag fölépítve, a világ ilyenek és ilyenek mutatkozik, ám nem tudhatjuk bizonyosan, hogy önmagában milyen a világ. Dilthey mármost a kanti megoldást úgy értelmezi, hogy mivel Kant egyfelől elfogadta a modern természettudományt, másfelől viszont ki akarta védeni annak szkeptikus relativisztikus következményeit, egyszerűen nem tehetett mást, mint hogy a filozófia álláspontját a jelenségek és a magukbanvaló dolgok megkülönböztetésének problematikusan bázisán elkülönítette a tudomány álláspontjától, azaz kiemelte az észet a természet összefüggéséből és feltétlen szabadságot biztosított a számára; ez azonban azzal a következménnyel járt, hogy a tudomány, bár feltétlen érvényű lett, csak a fenomenális szféra vonatkozásában lett azzá: a noumenonok világa a teoretikus ész számára mindvégig problematikus marad, az ész empirikus feltételektől mentes gyakorlati használata pedig nem a tudomány álláspontja. A tiszta ész számára tehát — mondja Dilthey — ebből a helyzetből végül is csak *teoretikus és praktikus szembeállításában* mutatkozott kiút.

A *történeti* ész azonban — és ettől reméli Dilthey a megoldást — tisztában van vele, hogy az ész szabadsága és autonómiája nem feltétlen, hanem társadalmi-történelmi feltételektől függ — azaz történelmileg relatív; nincs szükség tehát a noumenonok időtlen hátterére, helyébe a mindenkori *történeti élet realitása* lép. Ilyenformán pedig lehetővé válik, hogy „teoretikus és praktikus tudományok hamis elválasztásának” helyére „természettudományok és szellemtudományok valódi elkülönülése” lépjen, hiszen a történeti élet realitása Dilthey szerint — mint az előző pontban láttuk — számunkra a belső tapasztalatban adott, szemben a természettel, mely csak a külső tapasztalatban, csak jelenségként van adva.

Úgy tűnik tehát, hogy Diltheynek — a szellemtudományok történeti relativitásának árán — sikerült elkerülnie, hogy a kantianus fogalmi keret „elhatalmasodjék” kérdésfeltevése fölött: megmutatta, hogy a fenomena-noumena szembeállítás magánál Kantnál is csupán a probléma adott történeti meg-

⁶⁵ „Einleitung in die Geisteswissenschaften” (Zweites Buch. Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall.), lásd „Ges. Schr.” I, 225. (A „Bevezetés” második könyve az eddig hivatkozott magyar nyelvű Dilthey-válogatásban nem szerepel.)

⁶⁶ „E névvel a természetjogként, természetes teológiaként, természetes vallásként stb. jelentkező elméleteket jelöljük, melyek közös vonása az volt, hogy a társadalmi jelenségeket az emberben levő kauzális összefüggésből vezették le . . .” Uo. 379., lj.)

jelenésének abszolutizálásából eredt, és a tulajdonképpeni határvonal a mindenkori történeti realitás és a jelenségvilág között húzódik. Ezen az alapon pedig már valóban a társadalom és a történelem *tudományai* állhatnak szemben a természet tudományaival.

A feladat azonban nem ilyen egyszerű. Akár a tiszta észnek Kantnál, a történeti észnek sem csupán a szkepticizmussal kell megvívnia a maga harcát, hanem a dogmatizmussal is.⁶⁷ A dogmatizmussal szemben azt kell megmutatni, hogy a tapasztalat — Dilthey esetében a szellemtudományos tapasztalat — lehetőségének feltételei a szubjektumban vannak adva. A szellemtudományos tapasztalat sajátos feltételeit viszont ott kell keresni, ahol e tapasztalat eltér a Kant vizsgálta tapasztalattól, hogy tudniillik nem pusztá megjelenítés, hanem megjelenítés, akarás, érzés stb. eleven együttese. Az „... eddigi ismeretelmélet, mind az empirista, mind Kanté, valamely — a pusztá megjelenítéshez tartozó — tényállásból magyarázta a tapasztalatot és a megismerést. A Locke, Hume és Kant konstituálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a pusztá gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve. Én ezzel szemben . . . az egész emberrel foglalkoztam, s ez elvezetett oda, hogy őt erőinek sokféleségében, ezt az akaró, érző, megjelenítő lényt a megismerés és a megismerés fogalmainak . . . magyarázatában is alapul vegyem . . .”⁶⁸ A megismerési folyamat dogmatizálásának feloldása azonban a szellemtudományos megismerés esetében igen súlyos következményekhez vezet: a valóságos szubjektum, az az egész ember, akiben a szellemtudományos megismerés lehetőségének feltételei adva vannak, maga semmiféle tapasztalat számára nem lesz hozzáférhető. — Ezt a buktatót Dilthey már nem veszi észre, s ennek következtében — mint látni fogjuk — szellemtudománya igen lényeges pontokon morálfilozófiába csúszik át.

A tapasztalat lehetőségének feltételeit a szubjektumban keresni — ez ugyanis szigorúan Kant útja, aminek megvan a maga ára: a szubjektum, akiben e feltételek adva vannak, kanti értelemben már nem „a tudomány világának polgára”. És mivel Dilthey a *szellemtudományos* tapasztalat lehetőségének feltételeit keresi, számára nem lehet elfogadható Kant megoldása, miszerint „az ember két világ polgára”, hiszen ez annyit jelentene, hogy a pusztán megjelenítő szubjektummal szembeállított egész ember, akiben a

⁶⁷ Manfred Riedel „Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften” c. tanulmányában ebben a kanti sémában értelmezi Dilthey pozícióját. „Nem teljesen könnyű mármint olyan vezérfonalat találni, amelyik e kritika [mármint a történeti ész] kusza útján eligazít . . . De ha kiindulópontjára vonatkoztatjuk vissza, világosan szembetűnik az alaptudomány kritikai intenciója és a megismerés szokásos felfogásától való távolsága. Ha a szkepticizmus és dogmatizmus kanti sémájára támaszkodunk . . . az intenció mondjuk úgy ábrázolható, hogy az újkori ismeretelmélet szkepticizmusa fölött gyakorolt kritikának a (természeti) külvilág és az (emberi) világ [Míwelt] realitásának hamis problematizálását kell érintenie, míg a dogmatizmus fölött gyakorolt kritika a megismerési folyamat hamis dogmatizálását érinti . . .” („Hermeneutik und Dialektik”, Tübingen 1970 I. 239.)

⁶⁸ Dilthey: „Bevezetés”, 66. Az idézett hely másik lehetséges értelmezését, hogy ti. itt a megismerés fogalmainak genetikus vizsgálatáról, azaz „az emberi értelem fiziológiájának” prekritikai álláspontjáról volna szó, Dilthey maga zárja ki: „Minden tudomány tapasztalati tudomány, de minden tapasztalatnak tudatunk — melyen belül a tapasztalat fellép — feltételeiben, természetünk egészében van eredeti összefüggése és ennek következtében meghatározott érvényessége. Ezt az álláspontot, mely következetesen belátja annak lehetetlenségét, hogy e feltételek mögé visszamenjünk . . . ismeretelméletiként jelöljük meg; a modern tudomány nem ismerhet el más álláspontot.” (Uo. 65.)

szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételei adva vannak, nem abba a világba tartozik, amely e szubjektum belső tapasztalatában tényként föltárul, azaz ő maga a tudomány álláspontjáról nem megismerhető, nem a tudomány világának a polgára. És bár Dilthey megpróbálkozik azzal a megoldással, hogy e valóságos szubjektum számára a tapasztalat által föltárható tények birodalmában biztosítson realitást, a kanti fogalmi keret fenntartásának végül meg kell fizetni az árát: egy bizonyos ponton az az egész világ, melyet a belső tapasztalatban föltáruló „lelki”, illetve „szellemi” tények birodalmaként különített el a külső tapasztalat korrelátumaként föllépő „fizikai” tények birodalmától, a kanti értelemben vett praktikus szférába csúszik át.

Arról van szó, hogy Dilthey eleve olyasmit állított a külső tapasztalat korrelátumaként fellépő „fizikai” tények birodalmával szembe, ami a pusztá megjelenítés (észlelés, képzetalkotás, gondolkodás) számára soha nem lehet a maga egészében hozzáférhető; az *élet eleven gyakorlata* — mondotta — akarásokat, érzéseket stb. is tartalmaz, ezek pedig olyan „lelki”, illetve „szellemi” tények,⁶⁹ melyek csakis az egész ember (az akaró, érző stb. és megjelenítő lény) belső tapasztalatában tárulnak föl. Az élet eleven gyakorlatában ugyanakkor — véli Dilthey — magának a szubjektumnak (ennek az egész embernek, akiben a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételei adva vannak) is a tapasztalat világában van realitása, hiszen ő az az akaró, érző, cselekvő stb. lény, akinek akarásai, érzései, cselekvései stb. a belső tapasztalatban „lelki”, illetve „szellemi tényekként föltárulnak. — Csakhogy maga „az élet eleven gyakorlata” — és itt derül ki, hogy a kanti fogalmi keret fenntartásával kiküszöbölhetetlen az a probléma, hogy „az ember két világ polgára” — nem értelmezhető következetesen a tudomány számára fenntartott teoretikus szférában.

Amikor ugyanis Dilthey a pusztá megjelenítés anyagával az élet eleven gyakorlatát állítja szembe, akkor ezzel egyfelől Kantnál jóval radikálisabban viszi végig a teoretikus szféra fenomenalitását, eltüntetvén onnan a noumena problematikus világát, másfelől viszont lehetővé teszi, hogy a gyakorlati élet realitása behatoljon a teoretikus szférába. Világosan ebben az értelemben fogalmazza meg a szembeállítás a „Bevezetés a szellemtudományokba” kiadásra nem került, de lényegében kidolgozott második kötete, a „Grundlegung der Erkenntnistheorie”:⁷⁰ „Egy olyan ismeretelmélet, amelyik ezt az utat járja [ti. a megismerést az észlelésre, a képzetalkotásra és a gondolkodásra korlátozza], a teoretikus értelem olyan világát találja, amelyik a valósággal feloldhatat-

⁶⁹ Jóllehet a „lelki” tények mellett Dilthey kezdettől beszél „szellemi” tényekről is, szellemtudománya jó ideig a pszichologista interpretáció keretei között mozog, az „élet eleven gyakorlata” egészen a kilencszázas évek elejéig csupán pszichikai értelemben jelent realitást. (Dilthey későbbi, a pszichologizmus feladásához vezető fejlődését a disszertáció III. fejezete elemzi.)

⁷⁰ „Einleitung in die Geisteswissenschaften” Breslauer Ausarbeitung des 2. Bandes (Grundlegung der Erkenntnistheorie), 1880. Nachlass Konv. c. 34 II, Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. W. Dilthey 2. — A kéziratos hagyaték e részét most rendezik, és előreláthatólag a „Gesammelte Schriften” soron következő kötetei egyikében rövidesen megjelenik; ilyenformán azonban a szöveg számomra nem volt hozzáférhető. Az idézeteket Manfred Riedel korábban hivatkozott tanulmányából vettem át. Eljárásomat — hogy ti. a teljes szöveg ismerete nélkül felhasználok kiragadott idézeteket — talán elfogadhatóvá teszi az, hogy Riedel elsősorban a „Breslauer Ausarbeitung” szövegének elemzésére alapozza azon véleményét, miszerint „a praktikus filozófia mint az ember etikai-politikai cselekvésének tana képezi Dilthey szellemtudományos elméletének pendantját és vonatkoztatási pontját.” Riedel, i. m. 235.)

lan ellentétben áll"; az ezzel szembehelyezkedő, és a megismerést az akarás, érzés stb. folyamataira is kiterjesztő ismeretelmélet viszont realitást talál, de „az a tény, amelynek valóságát tulajdonítunk, cselekvő énünkkel van vonatkozásban”.⁷¹ És ugyanígy kerül bele a probléma a végső megfogalmazásba: „A pusztta megjelenítés számára a külvilág mindig csupán fenomén marad, egész akaró, érző, megjelenítő lényünkben ezzel szemben . . . énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; adott tehát mint élet . . .”⁷² Amikor tehát a pusztta megjelenítés anyagával az élet eleven gyakorlata áll szemben, akkor — mivel a teoretikus szféra fenomenalitása itt még problematikus értelemben sem kérdőjelezhető meg, hiszen nem áll mögötte semmilyen problematikus világ, a „cselekvő élet” maga is beletartozik a tudományos tapasztalat világába — Dilthey a valóságos élet valóságos összefüggéseinek feltárására törekvő szellemtudomány számára mutatóközpontú egyedüli lehetőséget választja: utat nyit a gyakorlati élet realitásának a teoretikus szférába, mondván, hogy a szellemtudományos tapasztalat világa mégis realitás, hiszen „cselekvő életünkkel van vonatkozásban”.

De vajon tartozhat-e még a teoretikus szférába az, ami „cselekvő életünkkel van vonatkozásban”? Vajon a gyakorlati élet realitása valóban a tudományos tapasztalat világa-e, vagy pedig Dilthey itt átcsúszik egy olyan szférába, amelynek föltárása már nem a teoretikus ész, hanem a — kanti értelemben vett gyakorlati ész feladata? — Nos, megmutatható, hogy innen már minden út a praktikus szférához vezet, mert — lévén a teoretikus szféra radikális fenomenalitása nem kedvez a szellemtudománynak — csak olyan feltételek mellett biztosítható egyáltalán a tudomány lehetősége, melyek következtében a szellemtudományos tapasztalat világa *közvetlenül* egybeesik egy kifejezetten kanti értelemben vett praktikus szférával: a tapasztalatának anyagát autonóm módon alkotó (morális) szubjektum világával.

A *tudomány* lehetősége ugyanis — amennyiben Dilthey kitart a szigorú kanti kérdésföltevés mellett — csakis akkor biztosított, ha a megismerő szubjektum képes autonóm módon elrendezni tapasztalatát, ha a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei eleve körülhatárolják a lehetséges tapasztalat körét.⁷³ Ez azonban elkerülhetetlenül azzal jár, hogy a tudományos ismeret közvetlenül nem a tapasztalat anyagára, hanem ezekre a feltételekre, a lehetséges tapasztalat körének korlátaira (Kantnál: lehetséges tapasztalatom általános feltételeire) vonatkozik. Ha mármost Dilthey ebben a fogalmi keretben azzal a követelménnyel áll elő, hogy a szellemtudományos ismeret mégis a valóságos életre vonatkozzék, akkor meg kell kísérelnie összeegyeztetni az összeegyeztethetlent: egyfelől el kell ismernie, hogy a megismerő szubjektum autonóm módon rendezi el tapasztalatának anyagát, a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei eleve körülhatárolják a lehetséges tapasztalat körét; másfelől ezzel együtt biztosítania kell, hogy a tudományos ismeret itt közvetlenül mégse csak ezekre a feltételekre, hanem *egyszersmind* a tapasztalat anyagára is vonatkozzék. Ez viszont csakis akkor lehetséges, ha a kettő — a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott

⁷¹ „Breslauer Ausarbeitung”, 223., 235.

⁷² „Bevezetés”, 67.

⁷³ Csak akkor jöhet létre általános és szükségszerű tudományos ismeret, ha a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei eleve korlátozzák a lehetséges tapasztalat körét, ha nem képezheti akármi tapasztalatom tárgyát, csak az, „amit az ész maga a saját tervei szerint teremt”. (TEK B XIII.)

feltételei és a tapasztalat anyaga — egybeesik.⁷⁴ De vajon biztosítható-e ez a teoretikus szféra megismerő szubjektumának vonatkozásában? Ha egyszer a szubjektum csupán autonóm *elrendezője* tapasztalatának, akkor mi biztosíthatja, hogy a tapasztalat anyaga ugyanaz, mint az autonóm módon elrendezett tapasztalat? Vajon megszabhatja-e a tapasztalat autonóm elrendezése, hogy mi lehet a tapasztalat anyaga? — Nos, csakis egy esetben szabhatja meg, nevezetesen akkor, ha a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei nem korlátozzák, nem csonkítják meg a tapasztalat anyagát, azaz, ha a tapasztalat autonóm elrendezése a szellemtudomány esetében úgy vonja meg a lehetséges tapasztalat körét, hogy az közvetlenül egybeesék az élet eleven valóságával, *maga az élet* legyen. De ha a lehetséges tapasztalat köre a szellemtudományban magával az étellel esik egybe, akkor a követelmény már nem a teoretikus szféra megismerő szubjektumának vonatkozásában biztosított: az életben a tapasztalat lehetőségének szubjektumban adott feltételei és a tapasztalat anyaga nyilvánvalóan egybeesik, hiszen az élet szubjektuma a tapasztalat anyagának autonóm *alkotója*. Ezzel elmosódik teoretikus és praktikus szféra Kantnál még nagyon is éles határvonala: a tapasztalatát autonóm módon elrendező megismerő szubjektumról kiderül, hogy a szellemtudomány vonatkozásában egyszersmind e tapasztalat anyagának autonóm alkotója — azaz a *tudomány* vonatkozásában is a *praktikus szféra* szubjektuma. Ha pedig ez így van, akkor a szellemtudományos tapasztalat világa voltaképpen a praktikus szféra szubjektumának világa, melynek föltárása már nem a teoretikus ész, hanem a — kanti értelemben vett — gyakorlati ész feladata.

Dilthey valóságos életre vonatkozó szellemtudományának tehát végső soron nem sikerült elkerülnie „teoretikus és praktikus tudományok hamis elválasztását”: a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételeit Dilthey — Kant útját követve — a szubjektumban kereste, s azt a puszta megjelenítő szubjektummal szembeállított egész emberben vélte fölfedezni. „Kant útja” azonban két értelemben is járhatatlannak bizonyult a szellemtudomány számára: ha a tapasztalat lehetőségének feltételei a szubjektumban vannak adva, akkor egyfelől a tudományos ismeret csupán a feltételekre vonatkozik, nem pedig a tapasztalat anyagára, másfelől viszont a szubjektum, akiben e feltételek adva vannak, maga már semmiféle tapasztalat számára nem hozzáférhető, nem „a tudomány világának polgára”. Márpedig ha a tudomány Kant útját járja, ez a két nehézség *együttesen* kiküszöbölhetetlen. Láttuk, hogy amikor Dilthey a valóságos szubjektum számára — akiben a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének feltételei adva vannak — a tapasztalat által föltárható tények birodalmában próbált realitást biztosítani, elkerülendő, hogy ez a szubjektum már nem „a tudomány világának polgára”, akkor a teoretikus szférán belül egyszerűen kiküszöbölhetetlenné vált az első probléma: a való-

⁷⁴ Konkrétan ez annyit jelent, hogy a megismerendő valóság és a megismerő szubjektum Dilthey számára egyaránt csupán elvonatkoztatásai egy eredeti egységnek, magának az életnek. Voltaképpen erre utalt az előző idézetben az a megfogalmazás, hogy „... a külső valóság... énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; adott tehát mint élet...” (Uo.) Az élet ezen eredeti egysége egy spontán aktusban, az élményben valósul meg; az élményben tehát ilymódon az élet és az élet tapasztalata egybeesik. Minthogy a szellemtudományos tapasztalat lehetőségének sajátos feltételei csak az ilymódon felfogott élményben adóttak, a szellemtudomány maga nem lesz más, mint az élet eredeti egységének, az élménynek a tudatosítása — ebben az értelemben mondja Dilthey, hogy a szellemtudomány magának az életnek az „önszmélése” (Selbstbesinnung).

ságos szubjektum számára ugyanis az élet eleven gyakorlatában talált realitást, amennyiben azonban „az élet eleven gyakorlata” teljes egészében bekerül a teoretikus szférába, ez olymértékben radikálissá teszi e szféra fenomenalizációját, hogy pusztán tapasztalata alapján a szubjektum most még problematikus értelemben sem következethet a tapasztalat anyagára — egyedül „cselekvő élete vonatkozásában” vonhat le ilyen következtetést. Ebben az esetben viszont legföljebb egy kanti értelemben vett praktikus szféra vonatkozásában válik megoldhatóvá az első probléma, azaz a szellemtudományos tapasztalat egész világa a praktikus szférába tolódik át. — De az sem vezetett több sikerre, amikor Dilthey — az első nehézséget elkerülendő — azt próbálta bizonyítani, hogy a szellemtudomány esetében a tudományos ismeret nem csupán a lehetséges tapasztalatnak az egész emberben adott feltételeire, hanem egyúttal a valóságos életre is vonatkozik. Ezt ugyanis csak akkor lehetett biztosítani, ha az élet lehetséges tapasztalata közvetlenül egybeesik magával az élettel, azaz ha ez a megjelenítő, akaró, érző stb. lény nemcsak tapasztalatának autonóm elrendezője, hanem egyszersmind a tapasztalat anyagának, magának az életnek autonóm alkotója. Ilyenformán viszont az első nehézség kiküszöbölése során visszajön a második probléma: a szubjektum mint az élet autonóm alkotója — Kant morális szubjektuma — mindenféle tapasztalaton kívül esik, s ennél fogva semmilyen tapasztalati tudomány tárgyát nem képezheti — nem „a tudomány világának polgára”.

A kanti fogalmi keret fenntartása tehát minden vonalon arra a következményre vezetett, hogy Dilthey végső soron kénytelen volt — mind a szubjektumnak, mind a szubjektum tapasztalati világának oldaláról — egy olyan szféra vonatkozásában megfogalmazni a szellemtudomány követelményét, melynek föltárása csakis a kanti értelemben vett gyakorlati ész feladata lehet — szigorúan kanti értelemben tehát föladta a *tudomány* követelményét. Ezt azonban soha nem tudatosította, s ebből adódott az a furcsa kettősség, amely valamennyi megoldását végigkísérte: az élet nála egyfelől valamiféle spontán — néhol irracionális — tapasztalat (élmény), másfelől az ember szabad és autonóm alkotása (történelem).⁷⁵ De ha az élet egyfelől valamiféle spontán tapasztalat, élmény, másfelől szabad és autonóm alkotás, akkor a „szellemtudomány” számára egyetlen út marad: minthogy az élményben a szabad és autonóm alkotás mozzanata nem adott, az élet élményben adott tapasztalatának realitását kénytelen arra a *feltételezésre* alapozni, hogy az élet mindig mint történelmi élet, azaz az ember autonóm alkotása van jelen. Ez viszont már nem az életproblémák tudományos tárgyalását lehetővé tevő szellemtudomány alternatívája: a kanti fogalmi keret végső soron mégis az eredeti problematika fölébe kerekedett, hiszen a szellemtudomány egyetlen „lehetséges” alternatívája itt nem a valóságos történelemhez, hanem a valóságos történelemmel szemben tételezett „Legyen” illuzórikus világához, a kanti morálfilozófiához vezet.

⁷⁵ Ez a kettősség mutatkozik meg abban is, hogy a természettudományok tárgyát alkotó „fizikai” és a szellemtudományok tárgyát alkotó „lelki”, illetve „szellemi” tények megkülönböztetésénél Dilthey soha nem elégszik meg a külső és a belső tapasztalathoz tartozó tények ontológiai státuszának (az előző pontban elemzett) különbségével, csakis akkor tartja a különbséget igazán megalapozottnak, „ha az öntudat tényeire és a tudatnak az öntudattal összefüggő egységére, a szabadságra és az erkölcsi életnek a szabadsággal összekapcsolt tényeire vonatkoztatva is felmutatjuk a szellemi élet összehasonlíthatatlanságát . . .” („Bevezetés”, 87.)

Világosan érvényre jut a kantianus fogalmi keret túlsúlya Simmel probléma-felvetésében is. Kiindulása az, hogy a történelem vonatkozásában is végre kell hajtani ugyanazt az ismeretkritikát, amelyet Kant végrehajtott a természet vonatkozásában, nevezetesen meg kell mutatni, „hogy a szellem a *szellemi létezés* képét is, amit történelemnek nevezünk, a csak neki, a megismerőnek saját kategóriáik révén szuverén módon formálja”.⁷⁶ Ez az ismeretkritika azonban rögtön abba a problémába ütközik, hogy az, amit itt a szellemnek „saját kategóriái révén szuverén módon formálnia” kell, nem valamiféle tárgy, hanem maga is szellem, ismeret⁷⁷ — már szuverén módon megformált valóság. A történelmi megismerés e sajátossága azonban — így véli Simmel — itt nemcsak lehetővé teszi a megismerést (abban az értelemben, ahogyan az *a priori* formák és kategóriák egyáltalában lehetővé tették a tapasztalatot Kantnál); hanem együttal azt is biztosítja, hogy az ismeret a valóságra vonatkozzék. Itt ugyanis azok az *a priori* formák és kategóriák, melyek révén a megismerő a történelmi valóságot „szuverén módon formálja”, egyszersmind magában a történelmi valóságban is adva vannak, hiszen ezek ugyanazok, melyek révén maga a valóság megformált. Hogy a történelmi valóság maga is a megismerés *a priori* formáinak és kategóriáinak megfelelően megformált, azt persze Simmelnél nem abban a hegeli értelemben kell fölfogni, hogy a valóság az ész törvényeihez igazodik, itt inkább arról van szó, hogy a történelem és a társadalom elemei maguk is megismerők,⁷⁸ és ilyenformán az *a priori* szintézis feltétele magukban az elemekben, nem csupán a külső szemléllőként tétélezett megismerőben, hanem a megismerés tárgyában is adva vannak: „Kant számára a természet a megismerés meghatározott módja, olyan kép, amely megismerésünk kategóriáin keresztül és azokban jön létre. Az a kérdés tehát, hogy hogyan lehetséges természet, vagyis milyen feltételek megléte esetén kapunk természetet, számára úgy oldódik meg, hogy felkutatja azokat a formákat, amelyek értelmünk lényegét alkotják, s ezáltal létrehozzák magát a természetet.” Nos — folytatja Simmel —, kézenfekvő volna, „ha ezzel analóg módon tárgyalnánk azokat az *a priori* feltételeket, melyek alapján lehetővé válik a társadalom léte. Itt is individuális elemekről van szó, amelyek bizonyos értelemben éppúgy külsődlegesek maradnak egymáshoz képest, mint az érzéki benyomások,⁷⁹ s egységes társadalommá csak tudati folyamaton keresztül szin-

⁷⁶ Simmel, i. m. VII.

⁷⁷ Diltheyhez hasonlóan Simmel sem csak a „megjelenítés” értelmében beszél ismeretről: a történelem feladata — mondja — nemcsak az, hogy megismerjük, amit megismertek, hanem az is, hogy akarjuk, amit akartak és átérezzük, amit éreztek. (Uo. 29.)

⁷⁸ A konkrét kifejtés során Simmelnél mindez erősen pszichológisztikus értelmezést nyer (lásd pl. uo. 31 — 35.); ebben az értelemben mondja, hogy a történettudomány ideálja az alkalmazott pszichológia. (Uo. 1.)

⁷⁹ Simmel itt látszólag igen távol kerül Dilthey megoldásától, akinél a társadalom elemei (a pszichofizikai életegységek) éppen hogy nem maradnak külsődlegesek egymáshoz képest, egyik a másik számára a belső tapasztalatban mint eleven összefüggés adott. A különbség azonban valójában nem a tartalmi megoldást érinti (mondhatni Simmel kissé túloz, amikor úgy fogalmaz, hogy „bizonyos értelemben éppúgy külsődlegesek maradnak”, ez ugyanis körülbelül annyit jelent, hogy „egyáltalán nem maradnak külsődlegesek”, hiszen Simmel nagyon is éles különbséget tesz aközött, ahogyan a külső dolgok, és aközött, ahogyan a társadalom elemei adottak számomra: „A másik lélek — mondja ugyanabban a tanulmányban; lásd a következő jegyzetet — számomra . . . ugyanolyan realitással bír, mint én magam, s e valóság jelentős mértékben különbözik az anyagi dolgokétól”); inkább Dilthey képlekeny, irracionalista színezetű megoldásai azok, amelyek Simmel számára elfogadhatatlanok (pl. a másik ember érzéseinek „utánérzése”, élményeinek „utánmegélése” stb.).

tetizálódnak, amely az egyes elemek egyéni létét meghatározott formákban és meghatározott szabályok szerint hozza egymással kapcsolatba. Döntő különbség van azonban a társadalom egysége és valamely természeti egység között: az utóbbi — az itt előfeltételezett kanti álláspontról — kizárólag a szemlélő szubjektumban jön létre, és az önmagukban egymással kapcsolatban nem álló érzéki benyomásokból keletkezik, a társadalmi egység viszont elemeiből — minthogy ezek tudatosak és szintetizálóan aktívak — minden további nélkül megvalósul, s ehhez nincs szükség valamely szemlélőre. A kanti tétel: a kapcsolat sohasem létezhet magukban a dolgokban, miután csak a szubjektum hozhatja létre, nem érvényes a társadalmi kapcsolatra, amely valójában közvetlenül a 'dolgokban' — amelyek ebben az esetben az egyéni lelkek — valósul meg.⁸⁰ Innen pedig már adódik a következtetés: „Ilyen körülmények között az említett kérdésnek — Hogyan lehetséges társadalom? — egészen más módszertani értelme van, mint ennek: Hogyan lehetséges természet? Az utóbbira ugyanis a megismerés formái adnak választ, amelyek révén a szubjektum adott elemeket 'természetté' szintetizál, az előbbire azonban magukban az elemekben rejlő a priori feltételek, amelyek révén ezek az elemek szintézisként 'társadalommá' kapcsolódnak össze.”⁸¹ — Márpedig ha ez így van, ha Simmelnek igaza van, akkor egész eddigi érvelésünk tévúton haladt és most be kell látnunk, hogy a kanti fogalmi séma fenntartása mégsem mond ellent a valóságra vonatkozó társadalomtudomány követelésének; ezek szerint a társadalomtudomány esetében a tudományra vonatkozó kanti kérdésfeltevés igenis vonatkozhat egy realista módon fölfogott tudományra.

Mi ugyanis úgy érveltünk, hogy *mivel* a tudománnyal kapcsolatban a *transzcendentális* kérdésfeltevés csak egy fenomenalista módon felfogott tudományra vonatkozhat, ezért a tudományra vonatkozó kanti kérdésfeltevés keretében — márpedig életfilozófia és neokantianizmus igazolhatóan megmaradt e keretben — kivihetetlen vállalkozás a realista társadalomtudomány. Eddig viszonylag könnyű dolgunk volt: Windelband és Dilthey esetében egyszerűen megmutattuk azokat a pontokat, ahol a kanti fogalmi keret fenntartása a társadalomtudományos problematika rovására megy; megmutattuk, hogy aminek a lehetősége ebben a fogalmi keretben megszületik, az már nem tudomány. Simmelnél azonban nem arról van szó, amit eddig láttunk: ő nem a kanti transzcendentális kérdésfeltevést viszi át a társadalomtudományra, hanem *azt állítja*, hogy a tudományra vonatkozó kanti kérdésfeltevés a társadalomtudomány esetében *nem transzcendentális* — szemben a természettel —, ugyanis a társadalmat és a történelmet nem csupán a megismerés adott módja teremti („a megismerés formái . . . révén a szubjektum adott elemeket 'természetté' szintetizál” és ami ezzel szemben áll: „az elemek szintézisként 'társadalommá' kapcsolódnak össze”), itt tehát a kanti „hogyan lehetséges tudomány?” kérdés nemcsak azt jelentheti, hogy milyennek kell lennie a *megismerésnek*, hogy lehetséges legyen általános és szükségszerű tudományos ismeret, a tudományos megismerés lehetőségének feltétele adva lehet magában a tárgyban is, ha az már önmagában egy alkotó szintézis eredménye. Ilyen körülmények között pedig — ha a társadalom és a történelem esetében a tudo-

⁸⁰ Simmel: A szociológia problémája; Georg Simmel: „Válogatott társadalomelméleti tanulmányok”, Budapest 1973, 212.

⁸¹ Uo. 214.

mányos megismerés lehetőségének feltétele adva lehet magában a tárgyban is — már nagyon is lehetséges, hogy a tudományos ismeret a valóságra vonatkozzék.

A megoldás azonban látszólagos: ha figyelmesebben megvizsgáljuk Simmel érvelését, mindjárt szembetűnik, hogy nem a tudományra vonatkozó kérdéssel operál, nem a „hogyan lehetséges társadalomtudomány?” kérdést szegezi a „hogyan lehetséges természettudomány?” kérdéssel szembe, hanem azt kérdezi, hogy „hogyan lehetséges társadalom?” És ez nem véletlen. Mert igaz ugyan, hogy a tudományra vonatkozó kanti kérdés egészen más értelmet nyer egy olyan összefüggésben (Simmel szerint a társadalom esetében), ahol a tudományos ismeret tárgyát képező valóság nem csupán a megismerés alkotó szintézisének terméke, a *tudomány* lehetőségének feltétele azonban egy ponton mégis szükségképpen a megismerő szubjektumhoz vezet, mert a sajátos kanti kérdésföltevés — ezt Dilthey jól látta — már következménye valaminek. Simmel társadalomtudományával szemben ugyanis — amennyiben azok az *a priori* formák és kategóriák, melyek révén az ember „szuverén” módon formálja a történelmi valóságot, magából e valóságból levezethetők — ugyanazok a szkeptikus, relativisztikus ellenérvek vethetők fel, melyeket Kantnak kellett kivédenie a természettudományokkal kapcsolatban. — Ebből a dilemmából — ezt Dilthey Kant kapcsán megmutatta — csak egy kivezető út van: a megismerőnek (akárcsak Diltheynél, ez Simmelnél is az egész embert jelenti), mint az általa megismert összefüggések szuverén alkotójának kiemelése ezen összefüggésekből. Simmel is ezt az utat követi, amikor előljáróban megfogalmazza a régi érvet, miszerint az ember „két világ polgára”: „Az embert, akit megismerünk, természet és történelem alkotja; de az ember, aki megismer, természetet és történelmet alkot.”⁸² A történelem vonatkozásában tehát a kanti ismeretkritika arra az eredményre vezet, hogy a megismerő (akaró, érző, cselekvő) szubjektum kívül áll a tudomány által tárgyalt világon. Csakhogy ez a megoldás egyúttal annyit jelent, hogy a megismerés (és ezen belül a tudomány) számára nem a valóságos szubjektum a hozzáférhető, hiszen mi az embert természeti és társadalmi összefüggések részeként ismerjük meg, és az teszi egyáltalában lehetővé e megismerést, hogy *valójában* az ember alkotja (megismerésében konstituálja) ezeket a természeti és (cselekvésében létrehozza) ezeket a társadalmi összefüggéseket. De hát hogyan lehetséges a valóságra vonatkozó társadalomtudomány (ahogyan Simmel eredetileg megfogalmazza a kérdést: „hogyan lehetséges a történelem?”), ha a valóságos szubjektum a tudományos ismeretben soha nem lehet jelen? És itt már a megoldás is a „két világ polgára” argumentum síkján mozog: a történelem kettős értelemben lehetséges, lehetséges egyfelől mint ismeret, „ha dologi tartalma szerint tekintjük, aszerint, *amit* megismerünk” és lehetséges másfelől mint „megismerés . . . mint a megjelenítő szubjektum funkciója”⁸³; azaz lehetséges egyfelől a teoretikus szférában, de ekkor csak az tartozik bele, *amit* megismerünk, s a valóságos szubjektum, *aki* megismer, nem lehet a tárgya, ám lehetséges másfelől a praktikus szférában, csakhogy ekkor az a szubjektum, *akinek* a megismerésében létrejön, már nem „a tudomány világának polgára”. Simmel mármost — amennyiben kitarart amellett, hogy a társadalomtudomány esetében az ismeret a valóságra vonatkozzék — abba a furcsa helyzetbe kerül, hogy a

⁸² Simmel: „Die Probleme der Geschichtsphilosophie” VII.

⁸³ Uo. 114.

tudomány lehetőségét kiváltképpen a praktikus szféra vonatkozásában kell biztosítani, hiszen az ismeret közvetlenül nem vonatkozik másra, mint a megismerés adott módjára, és csakis akkor vonatkozhat a valóságra, ha a valóság nem más, mint a megismerés adott módja — azaz a történelem a praktikus szférában. De ha valaki a tudomány lehetőségét a praktikus szféra vonatkozásában akarja biztosítani, ahhoz már kevés azt állítani, hogy szemben a természettel, a történelem nem csupán mint ismeret lehetséges, hiszen a történelem, amely nem ismeret, *nem is a tudomány tárgya*, hanem a tevékenységében (megismerésében) történelmet teremtő szubjektum világa, melyről legföljebb egy morálfilozófia adhat számot.

A kantianus kérdésfeltevés tehát itt is éppen a valóságos szubjektum tudományos tárgyalhatóságának vonatkozásában vezetett negatív eredményre. Simmel azt kérdezte, hogy „hogyan lesz a közvetlenül megélt valóság anyagából az a teoretikus képződmény, melyet történelemnek nevezünk”,⁸⁴ s miközben erről számot adott, éppen a valóság közvetlen megéléséről, sőt még teoretikus megjelenítésének folyamatairól is kiderült, hogy ezekről nem lehetséges „az a teoretikus képződmény”, az ismeretben a valóság közvetlen megélése soha nem lehet jelen; legföljebb annyit lehet tenni, hogy a közvetlenül megélt valóság anyagát magát, az egész „praktikus képződményt” történelemnek *nevezzük*.

*

Windelbandnál, Diltheynél és Simmelnél sikerült tehát megmutatnunk, hogy a szellemtudomány (történettudomány) lehetőségére vonatkozó kérdés nemcsak megfogalmazásában őriz kanti reminiscenciákat: mindhárman *a kanti tudományfelfogás* talaján álltak, és ebben a fogalmi keretben próbálták megfogalmazni a társadalomtudománnyal szembeni követelésüket. E fogalmi keret eredeti funkciójának vizsgálata azonban nyilvánvalóvá tette, hogy a kettő összeegyeztethetetlen: kantianus fogalmi keretben értelmezhetetlen az általuk követelt — realista — társadalomtudomány. Az így keletkező feszültséget úgy próbálták feloldani (ezt részletesen csak Diltheynél vizsgáltuk, de láthatólag ugyanide vezet Simmelnél a „két világ polgára” argumentum, Windelbandnál pedig a probléma átutalása az „etika, az esztétika és vallásfilozófia” szférájába), hogy végső soron — ezt persze soha nem tudatosították — teoretikus és praktikus szféra éles kanti szembeállítását tüntették föl a kétféle tudománnyal szemben fölvethető eltérő követelmények alapjának. Mivel a kanti tudományfelfogás keretén belül csakis egy fenomenalista módon föl fogott tudomány lehetséges, ők pedig pontosan ebben a fogalmi keretben álltak elő a realista társadalomtudomány követelésével, egyszerűen nem tehettek mást, mint hogy a társadalomtudomány esetében már nem annak a szférának a vonatkozásában próbálták megalapozni a tudomány lehetőségét, mely szférában az ismeret szükségképpen a jelenségvilág foglya marad. Csakhogy ami Kantnál a jelenségvilággal szembenáll, az nem a realitás birodalma, hanem a noumena világa; ily módon tehát, amikor a kanti fogalmi kereten belül a teoretikus szférában lehetséges fenomenalista természettudománnyal szemben a praktikus szféra vonatkozásában próbáltak lehetőséget biztosítani a társadalomtudomány számára, akkor valójában nem föloldották, hanem fokozták a feszültséget: a fenomenális — reális ellentétpár helyére így a noumena — nou-

⁸⁴ Uo. V.

mena szembeállítás került, a noumena világáról pedig a kantiánus filozófiák álláspontján *nem is lehetséges tudomány*.

Mielőtt továbbmennénk, szükséges még megjegyezni, hogy az eddigi gondolatmenet — ebben a szigorú formában — nem alkalmazható Rickert megoldására. Ő ugyanis egészen messzire ment azon az úton, hogy a kanti tudományfelfogás követelményeit a társadalomtudományokkal szemben is szigorúan érvényesítse. Azt is világosan látta, hogy e tudományfelfogás keretében csak egy fenomenalista módon felfogott társadalomtudománynak van létjogosultsága, azaz a tudomány itt soha nem a valóságra, hanem mindig csak a lehetséges tapasztalat általános feltételeire fog vonatkozni. Úgy látta azonban, hogy amennyiben a kultúrértékekben a kultúrtudományos tapasztalat és a kultúra közös feltételei adóttak, annyiban lehetséges, hogy a kultúrtudomány egyúttal a valóságra is vonatkozzék, azaz ennyiben a társadalomtudományokkal szembeni követelménye megfogalmazható a kanti tudományfelfogás fogalmi keretében. Valójában azonban nem ilyen egyszerű a dolog. Feltéve, hogy a kultúrértékek ténylegesen a tapasztalat és a kultúra közös feltételei, két eset lehetséges: vagy arról van szó, hogy e „közös feltételek” számomra csupán saját lehetséges tapasztalatom feltételeiként adóttak, amelyeket az értelem *a priori* megismerhet — ebben az esetben azonban a „kultúra” itt semmi mást nem fog jelenteni, mint a „természet” Kantnál: az értelem törvényeinek megfelelően elrendezett tapasztalatot.⁸⁵ Ebben az esetben lehetséges ugyan kultúrtudomány, csak éppen Rickert várakozásának nem fog eleget tenni, mert a tudományos ismeret és a valóság közötti viszony tekintetében egyáltalán nem fog különbözni a természettudománytól. Rickert éppen ezért a másik lehetőség felé hajlik: a kultúrértékeket végső soron a praktikus szféra értékeléseire vezeti vissza. Ebben az esetben viszont az sem jelent megoldást, ha a tapasztalat lehetőségének feltételei (a kultúrértékek) egyúttal magának a tapasztalatnak az anyagában is érvényesek, hiszen ezek a kultúrértékek maguk csupán a mindenféle tapasztalaton kívül eső praktikus szféra értékeléseiben vannak jelen. Erről az állásponttól legföljebb a kultúrtudományos megismerés „kategorikus imperatívuszát”⁸⁶ lehet megfogalmazni, *a tudomány lehetőségét* azonban — amennyiben Rickert kitart amellett, hogy a kultúrtudományos ismeret a valóságra vonatkozzék — *nem*.

Azt pedig világosan kell látnunk, hogy a múlt század második felében ez már nem alternatíva. Kant — minthogy számára a történetiség gondolatából adódó tudományos problematika még nem létezett — csupán a *morálfilozófia* szabad és autonóm individuumát tudta a természettudomány szigorúan determinált emberképével szembevetni. A „történeti ész kritikájának” vállalkozásában mármost paradox helyzet állt elő: ők már *tudományt* akartak a természettudománnyal szembevetni, megoldásaikra azonban mindvégig rá-

⁸⁵ Ha ezt az esetet vesszük, akkor a kultúrtudományok lehetősége a „Prolegomena” megfelelő helyének parafrázisaként írható le: csak akkor lehetséges kultúrtudomány, ha „a lehetséges tapasztalat alaptételei egyúttal mármost a kultúra általános törvényei, melyek *a priori* megismerhetők”. („Prol.” 23. §)

⁸⁶ A „gyakorlati értékeléstől” megkülönböztetett „elméleti értékvonatkoztatást” némi kanti reminiscenciával így is megfogalmazhatnánk: „Ismerj meg úgy, hogy a gyakorlati tevékenységben megnyilvánuló norma megismerésed általános szabályául szolgáljon”. — Az értékprobléma tömör és jó összefoglalását adja Rickert a „Kultúrtudomány és természettudomány” X., „A történelmi kultúrtudományok” c. fejezetében. (75–95.)

nyomja bélyegét, hogy nem elsősorban a tudomány problémája, hanem a saját helyzetükből fakadó életproblémák megoldásának igénye indította őket az önálló társadalomtudomány követelésére. A polgári fejlődés során ugyanis illúzióknak bizonyult e fejlődés azon perspektívája, melyen a kanti filozófia szabad és öntörvényű erkölcsi világa alapult, s ez tette számukra központi kérdéssé (ahogyan Dilthey mondotta: „a civilizáció életkérdésévé”) a társadalmi-történelmi problémák tudományos tárgyalásának lehetőségét. Mindezekelőtt ezzel az illúzióval kellett volna tehát leszámolniuk ahhoz, hogy mind a tudományos problematika, mind az emberi szabadság történetfilozófiai problémája (és a kettő összefüggése) világosan tárgyalható legyen. Minthogy azonban e leszámolás nem történt meg, természet- és társadalomtudományok szembeállításának mélyén voltaképpen az ember természeti szükségszerűséggel szembeni — és minden történelmi realitást nélkülöző — morális szabadságának gondolata őrződött meg.

Amikor tehát a következő pontban megmutatjuk, hogy a kanti értelemben vett praktikus szférában nem lehetséges tudomány — ez a láncszem hiányzott még okfejtésünkől —, akkor ezt abban az egészen erős formában kell megmutatnunk, hogy a teoretikus-praktikus szembeállítás *nem is szolgálhat természettudományok és társadalomtudományok szembeállításának alapjául*, mivel *tudományok* Kantnál — még egy feltételezett társadalom- és történettudomány esetén is — csak a természeti szükségszerűség birodalmába tartozhatnak, az erkölcsi szabadság birodalma semmiféle tudomány számára nem hozzáférhető. Csak ennek alapján válhat ugyanis világossá, hogy az „észkritika” álláspontjáról a realista társadalomtudomány lehetősége mindenképpen annak függvénye, hogy reális perspektíva-e a szabadság birodalma, azaz a tudomány problémája itt szükségképpen összefonódik a történetfilozófia problémájával, aminek következtében azután „a történeti ész kritikája” két értelemben is kivihetetlen vállalkozás: egyfelől a rátapadó történetfilozófiai illúziók miatt megoldatlanul marad a tudomány problémája, a természettudománnyal szemben önálló társadalomtudomány lehetősége végső soron nem nyer megalapozást, másfelől eleve olyan összefüggésben merül fel a probléma, melyben polgári állásponttól nem is lehetséges megoldás. Pótoljuk hát a hiányzó láncszemet.

4

Rickert jól látta, hogy a kanti dichotómiából nincs kibúvó, aki a tudományos megoldás útját választja, annak mindent a „kauzalitás kategóriája alá tartozóként kell elgondolnia”, s ha szabadságról beszél, akkor már a tudomány világán kívül van. „Ámde vegyük csak szemügyre közelebbről — mondja Rickert —, s azt találjuk, hogy jöllehet Kant azokat a formákat, melyek a világ *valamennyi* tudományos felfogása számára nélkülözhetetlenek, nem választotta el kifejezetten azoktól a formáktól, melyeket csak a valóságnak mint természetnek szemlélésénél alkalmazunk, a valóságot mégis, szerinte is, minden tetszés szerinti tudományos feldolgozás esetén a kauzalitás kategóriája alá tartozóként kell elgondolni. Hiszen a történelemnek mint az események egyszeri, individuális lefolyásának ábrázolása esetén az általános kauzális meghatározottságtól éppen Kant szerint nem lehet elvonatkoztatni, minthogy e lefolyásnak a történész számára mindenesetre 'objektív' időrendként kell jelentkeznie, e fogalom pedig Kant számára már előfeltételezi a kauzális meg-

határozottság fogalmát.⁸⁷ Kivihetetlen és mindenképpen történetietlen vállalkozás lenne mármost azzal próbálkozni, hogy rekonstruáljuk, melyek azok a sajátos formák, melyeket Kant a „valóságnak mint történelemnek szemlélésénél” alkalmazott volna; annak igazolásához azonban, amire itt vállalkoztunk — hogy tudniillik a természeti szükségszerűség—erkölcsi szabadság szembeállítás nem szolgálhat természettudományok és társadalomtudományok szembeállításának alapjául —, elegendő annyi, amennyit Rickert megmutatott: ha „a valóságot . . . minden tetszés szerinti tudományos feldolgozás esetén a kauzalitás kategóriája alá tartozóként kell elgondolni”, akkor a valóság minden tudomány számára — még egy feltételezett társadalom- és történettudomány számára is — a szükségszerűség birodalma. De Kantról lévén szó, vajon nem tartalmaz-e ellentmondást a szükségszerűség birodalmaként rekonstruálni azt a valóságot, melyre a társadalom- és történettudomány vonatkoznék, hiszen Kant voltaképpen filozófiai alapproblémája az emberi szabadság lehetőségének biztosítása volt.

Nos a helyzet a következő: az emberi szabadság lehetőségét Kant minden áron biztosítani akarta, és mert e lehetőség számára semmiféle *realitást* nem talált, kénytelen volt egy olyan világot tétélezni a természeti, társadalmi és történelmi realitással szemben, mely világban az emberi szabadság követelménye alapelvül szolgál.⁸⁸

Ha tehát még feltételeznők is, hogy Kant a tudomány lehetőségét nemcsak a valóságnak mint természetnek, hanem egyúttal a valóságnak mint társadalomnak és történelemnek a szemlélésével kapcsolatban is kutatta, a szabadság birodalma akkor is kívül esnék azon, ami akár mint társadalom és történelem szemlélhető: ami csak a valósággal mint természettel, társadalommal és történelemmel *szemben* tétélezhető, az nemcsak a valóságnak mint természetnek, hanem a valóságnak mint társadalomnak és történelemnek a szemlélése számára sem hozzáférhető. Nem véletlen, hogy a társadalom és a történelem vonatkozásában Kant valójában *nem is a tudományos megismerés igényével* állt elő: jóllehet a történelmi folyamatban is „egységes tervet”, „szabályszerű menetet” keresett, ám itt nem arról van szó, hogy az értelem — *a priori* megállapítván azokat az összefüggéseket, melyeken belül a tapasztalat föllép — biztosítja a tudományos megismerés lehetőségét, hanem a *gyakorlati ész* — *a priori* megalkotván a morális világ alapelvét — azon munkálkodik, hogy az erkölcsi alaptörvényt a történelemben érvényre juttassa.⁸⁹ Azt kell meglátunk itt, hogy Kantnak — hacsak nem mond le arról, hogy az erkölcsi világ és a valóság között legalább egy követelmény értelmében kapcsolat létesíthető — egyszerűen nem volt más választása: a történelmi folyamat feltárását nem tekinthette a tudományra váró feladatnak, mert ha a történelem is az

⁸⁷ „Grenzen” . . . , 369.

⁸⁸ Hogy Kant a „célok birodalmát” — azt a világot, melyben a „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki más személyében mindig célnak is, soha ne pusztán eszköznek tekintsd” morális követelmény alapelvként érvényesül — a természettel (a valóságnak mint természetnek szemlélésével) szemben tétélezte, az triviális. Nem triviális azonban, hogy a „célok birodalma” szembenállt „a valóságnak mint társadalomnak és történelemnek szemlélésével” is. Ez akkor válik világossá, ha megvizsgáljuk, hogyan nézne ki az a társadalom, melyben e morális alapelv valóban érvényesülne. Erre vonatkozóan lásd: Nyíri János Kristóf, „A kanti fordulat értelmezésének néhány kérdése” c. írását („Világosság”, Melléklet az 1972. májusi számhoz).

⁸⁹ „A morális világ uralkodó eszméje” — mondja Kant „A vallás a pusztta ész határain belül” c. írásában — „gyakorlati eszünkre rótt feladat.” Lásd: „A vallás a pusztta ész határain belül” (és más írások), Budapest 1974, 286. (ford.: Vidrányi Katalin).

értelem törvényei szerint föltáruló tapasztalat, akkor mint ilyet ezt is a kauzalitás kategóriája alá tartozóként, azaz teljes egészében a szükségszerűség birodalmába tartozóként kell elgondolnunk. De hogyan létesíthető a szabadság birodalma és a valóságos történelem között bármilyen értelemben is kapcsolat, ha egyszer a történelem nem is az erkölcsi törvény szerint föltáruló tapasztalat, hiszen „nem *tekinthetjük* empirikus beteljesedésként, hanem csupán *kitekint-hetünk* rá a földön lehetséges legfőbb Jó felé való folyamatos haladásban és közeledésben”⁹⁰ Nos, éppen a „kitekintés” értelmében, csakhogy a „történelmi folyamat” feltárása ebben az esetben nem a „természeti folyamat” feltárásával, hanem éppen a valóságnak, akár mint természetnek, akár mint társadalomnak és történelemnek a szemlélésével áll szemben.⁹¹

Látjuk tehát, hogy a társadalom és a történelem vonatkozásában Kant pontosan azért nem helyezkedett a tudomány álláspontjára, mert a tudomány álláspontjáról nem lehetne „kitekinteni” a szabadság birodalmára: innen tekintve az egész történelmi folyamat a nagy természeti összefüggés része volna, melyben a szükségszerűen érvényesülő természeti folyamatoktól megkülönböztethetetlen maradna az erkölcsi törvényeknek engedelmessé cselekvés. Ilyenformán ha *tudományról* beszélünk, nem akkor keveredünk ellentmondásba, ha a szükségszerűség birodalmaként rekonstruáljuk azt a valóságot, amelyre egy feltételezett kanti társadalom- és történettudomány vonatkoznék, hiszen pontosan ezt elkerülendő nem helyezkedett Kant a társadalom és a történelem vonatkozásában a tudomány álláspontjára; ellentmondás — éppen ellenkezőleg — akkor áll elő, ha természeti szükségszerűség — morális szabadság kanti szembeállítása szolgál természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésének alapjául, hiszen a társadalom és a történelem feltárása csak annyiban „tekinthet ki” a szabadság birodalmára, amennyiben *nem* tudomány. Márpedig ez az ellentmondás elejétől kezdve ott lappang a századforduló társadalomtudományos vállalkozásában: életfilozófia és neokantianizmus pontosan azért nem tudatosította, hogy milyen veszélyekkel jár a kanti fogalmi keret fenntartása a természettudománnyal szemben önálló társadalomtudomány lehetőségére nézve, mert természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésének mélyén itt voltaképpen az ember természeti szükségszerűséggel szembeni morális szabadságának gondolata őrződött meg.

Ezzel a fejezetben vállalt feladatot teljesítettük. Világosan kirajzolódik, hogy milyen filozófiai illúziók tapadnak a „történelmi ész kritikájának” vállalkozásában a természettudományokkal szembeni önálló társadalomtudomány követeléséhez, és világossá vált az is, hogy mi okozta e filozófiai illúziók továbbélését. Befejezésül szeretnénk a gondolatmenet eredményét kicsit általánosabban megfogalmazni, mert így talán tanulságos lehet annak számára, aki most már valóban a *tudományos* problematika megoldására vállalkozik. Arról van szó, hogy az „észkritika” álláspontja — még ha a történelmi ész kritikájáról van is szó — általában összeegyeztethetetlen a realista tudomány

⁹⁰ Uo. 282.

⁹¹ Dilthey egészen világosan látta, hogy mit jelentett Kant számára a „történelmi anyag felfogása”: „Az volt Kant problémája, hogy miként lehetne egységes összefüggést, 'szabályszerű menetet' fellelni a történelmi folyamatban. Nem ismeretelméleti szándékkal kérdez a meglévő tudományokban fennálló összefüggések feltételeire, hanem kérdése arra megy ki, hogy miként lehet az erkölcsi törvényből, melynek minden cselekvés alávetett, a priori levezetni elveket a történelmi anyag felfogása számára.” Lásd: Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften; „*Ges. Schr.*” VII, 109. (Az „Aufbau”-nak ez a része a magyar nyelvű Dilthey-válogatásban nem szerepel.)

álláspontjával, aki a kettőt összekapcsolja, az „bemegey Kant utcájába”. Kantnak ugyanis csak azon az áron sikerült megoldást találnia alapproblémájára — az emberi szabadság biztosításának az volt az ára —, hogy a realitás szférája eltűnt a kanti filozófiából. Miután kiderült, hogy a szabadság követelményének nincs történelmi realitása, Kant nem adta fel a követelményt, hanem a meglévő világ helyett egy olyan világot tételezett a jelenségvilág mögött állóként, melynek e követelmény az alapelve. A tudomány számára tehát nincs kiút a jelenségvilágból: a jelenségvilág mögött nem a realitás áll, hanem a magukban való dolgok világa, az „értelem transzcendentális használata” pedig, „amelyik a noumenonra mint tárgyra vonatkoznék”, nem lehetséges (A 257). *Kant tudományának fenomenalista jellege* így végső soron arra megy vissza, hogy a szubjektum autonómiája nem realitás — ebből azonban *nem következik*, hogy fenomenalista és realista tudomány különbsége általában visszavezethető volna a szubjektum autonómiájának problémájára. Más kérdés ugyanis az, hogy egy konkrét történelmi esetben — Kantnál — minek a következménye volt a tudománnyal kapcsolatos fenomenalista álláspont, és megint más kérdés az, hogy miben különbözik egy ilyen álláspont a realista tudományfelfogástól. Életfilozófia és neokantianizmus nem látta meg a szempontok összeegyeztethetetlen voltát. Önmagában abból a tényből, hogy az emberi szabadság lehetőségének egy adott történelmi pillanatban nincs reális biztosítéka, legföljebb a *szabadság problémájára* nézve következhet az észkritika álláspontja — tudniillik az individuum autonómiájának biztosítása a realitás szférájával szemben; a realista társadalomtudomány lehetősége éppen ellenkezőleg, a realitás szférájának elismerését követelné akkor is, ha néhány történetfilozófiai ideál az adott helyzetben csupán illúzióknak, nem pedig realitásnak bizonyul.⁹²

Annak, aki realista társadalomtudományt követel, így mindenképpen le kell mondania arról, hogy követelését az „észkritika” álláspontjáról fogalmazza meg,⁹³ sőt le kell számolnia a szubjektum autonómiájának „észkritikai” értelmezésével is, különben abba a zsákutcába kerül, ahol minden valóságos probléma megoldhatósága annak függvénye lesz, hogy reális perspektíva-e a szabadság birodalma. Ezt elkerülendő, mindenekelőtt azt kell tisztáznia, hogy van-e szerepe az emberi szabadság történetfilozófiai problémájának a társadalomtudományos problematika megoldhatósága szempontjából, és kínálkozik-e olyan megoldás a történetfilozófia problémájára, melyből kiindulva nem eleve reménytelen a társadalomtudomány problémájának megoldása.⁹⁴

⁹² Ez nem jelenti azt, hogy a tudománynak szükségképpen föl kellene adnia minden filozófiai ideált, csupán arról van szó, hogy *a tudomány lehetősége nem múlhat azon*, hogy van-e reális perspektíva történetfilozófiai eszményeink megvalósítására. A tudomány akkor is föltárhathja azt, ami *van*, ha a történelem nem az ember szabad tette, ha ebben az értelemben csak *lesz* történelem. Ezt a két dolgot Marx is világosan különválasztotta, amikor arról beszélt, hogy „Ricardo kíméletlensége” (az ti., hogy a társadalmi *realitásból* indul ki és ebből von le következtetéseket, még akkor is, ha e következtetések rácáfolnak arra a történetfilozófiai ideálra, hogy a társadalom az emberi nem képességeinek mind teljesebb kibontakozása felé halad) „*tudományosan becsületes volt...*” (Marx: „Értéktöbbség-elméletek”, Második rész, Budapest 1976. 101.)

⁹³ Ezt látta meg Dilthey, amikor élete végén megpróbálta retrospektíve tisztázni Kanthoz fűződő viszonyát: „Ha a szellemi világ realitását igazolni kellene, úgy ahhoz mindenekelőtt Kant tanításának kritikájára volna szükség...” (Vorrede; 1911; „Ges. Schr.” V, 5)

⁹⁴ Erre tesz kísérletet a disszertáció utolsó fejezete egy konkrét probléma, a megértés-probléma kapcsán.

AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL (A TÁRSADALMI EGYÜTTÉLÉS EGYIK SARKALATOS, DE ELLENTMONDÁSOS ÉRTÉKÉRŐL)

HANKISS ELEMÉR

Az értékek nélkülözhetetlenül fontos szerepet játszanak a társadalmi gyakorlatban. Célértékeként irányítják, vezérik az emberi-társadalmi törekvéseket, eszközértékeként lehetővé teszik e célok elérését, normákként szabályozzák az emberi-társadalmi együttélést. E fontos szerepüknek megfelelően a társadalmak komoly és állandó erőfeszítéseket tesznek értékrendszerük „karbantartására”, állandó fejlesztésére, működésének biztosítására. A köznevelésre, közművelődésre, a szépirodalmi és ismeretterjesztő könyvkiadásra, propagandára, sajtóra, reklámra, rádióra, tv-re és a társadalomtudományi kutatásokra fordított összegek jelentős hányadát minden bizonnyal itt, a társadalmi értékekkel kapcsolatos kiadások rovatában kellene elkönyvelnie minden társadalomnak.

E nagy erőfeszítések és költségek ellenére is igen gyakran zavarok támadnak egy-egy társadalom értékrendszerében, értékelő gyakorlatában. Igen gyakori jelenség az, hogy az értékrendszer egy-egy eleme, értéke, értékcsoportja, ahelyett hogy segítené, irányítaná, inkább zavarja, gátolja, megbénítja az emberi-társadalmi együttélést, emberi-társadalmi gyakorlatot. Nem arra gondolok itt, hogy például egy-egy társadalomban a különböző osztályok, rétegek, csoportok érdekei s értékei gyakran összeütköznek, mert az ilyen érdek-és értékkonfliktusok a fejlődés előfeltételei és motorjai. Hanem az olyan zavarokra, amelyek egy társadalmi osztályon, rétegen, csoporton vagy akár egyetlen ember tudatán belül keletkeznek, s amelyek nem előrelendítői, hanem kerékkötői az emberi-közösségi életnek. Az értékrendszer ilyen zavaraival nekünk is, a mi társadalmunkban is számolnunk kell, s el kell követnünk mindent, hogy e zavarok forrását idejekorán felismerjük és, amennyire lehet, kiküszöböljük. Az alábbiakban értékrendszerünk egy ilyen, a társadalmi-emberi együttélést zavaró ellentmondásának föltárására teszek kísérletet, egyetlen példán mutatva be, hogy milyen súlyos problémákról s milyen sürgős teendőkről van itt szó. Példának, elemezendő anyagnak az emberi közösségek egyik legősibb s máig legfontosabb értékét: az *igazságosságot* választottam.

1. AZ IGAZSÁGOSSÁG FOGALMA

Az igazságosság társadalmunk egyik sarkalatos értéke, nélkülözhetetlen szabályozó elve, de egyben az egyik legtöbbet vitatott s legellentmondásosabb fogalma is.¹ E vitáknak, s e fogalom ellentmondásos, illetve tisztázatlan voltá-

¹ Az igazságosság fogalmkörének igen nagy irodalma van. Felsorolok itt néhányat a legfontosabb XX. századi munkák közül. — O. A. Bird: „The Idea of Justice”, 1967.;

nak egyébként évezredes hagyománya van; másképp határozták meg az igazságosságot minden korban, minden társadalomban, minden társadalmi rétegben, olyannyira, hogy értelmezéseinek e sokféleségét és történeti változékony-ságát látva sokan hajlanak arra, hogy az „igazságosságnak” mint valamely többé-kevésbé meghatározható jelentést hordozó fogalomnak még a létét, létjogosultságát is kétségbe vonják. Véleményem szerint tévesen. Mert sokféleségük ellenére is van a történelem folyamán kialakult igazságosság-meghatározások túlnyomó többségének egy közös magja, közös logikai váza. Ha ugyanis alaposabban megvizsgáljuk a különböző korok és társadalmak igazságosság-értelmezéseit — s az alábbiakban kísérletet teszünk majd erre —, kiderül, hogy *egy-egy ilyen igazságosság-koncepció voltaképpen nem más*, mint az értékek cseréjének, illetve pontosabban, az emberek által egymásnak, illetve a közösségnek adott értékek („teljesítmények”) és az értük viszonzásul kapott értékek („jövendelmek”) cseréjének *az a sajátos arányrendszere*, amelyet az adott közösség természetesnek tart vagy legalábbis elfogad.²

A történelem folyamán kialakult igazságosság-fogalmak túlnyomó többségének ugyanaz tehát a logikai szerkezete, de ahány, annyiféle a konkrét tartalma. Mert ahány közösség, annyiféleképpen határozza meg a számításba veendő értékek együttesét és cseréjük elfogadható, természetes, majd később — az emberi-társadalmi tudat fejlődésének egy bizonyos fokán — már „igazságosságnak” nevezett és érzett arányát. Az egyik a fizikai, a másik a szellemi munkát helyezi magasabbra az értékek hierarchiájában. Az egyik kisebb, a másik nagyobb fontosságot tulajdonít a kifejezetten munkajellegű teljesítmények mellett az erkölcsi, magatartásbeli teljesítményeknek. Az egyik elsősorban a jelenbeli teljesítményeket veszi figyelembe, a másik a múltbeli teljesítmények, múltbeli érdemek jelenbeli érvényét is elismeri és jutalmazza, és így tovább.³

Arról, hogy a különböző társadalmakban hogyan alakult ki a közösség tagjai-csoportjai közt a különféle értékek, a különféle „teljesítmények” és

Bertrand De Jouvenal: „The Ethics of Redistribution”, 1951.; Carl J. Friedrich—John W. Chapman, eds.: „Justice”, 1963.; Georges Gurvitch: „L'idée du droit social”, 1932.; H. Kelsen: „Reine Rechtslehre”, 1960.; H. Marcus: „Metaphysik der Gerechtigkeit”, 1947.; Charles Perelman: „The Idea of Justice and the Problem of Argument”, 1963.; Peschka Vilmos: „A modern jogfilozófia alapproblémái”, 1972.; J. Pieper: „Über die Gerechtigkeit”, 1953.; G. Radbruch: „Rechtsphilosophie”, 1950.; John Rawls: „A Theory of Justice”, 1971.; Nicholas Rescher: „Distributive Justice”, 1966.; W. D. Ross: „Foundations of Ethics”, 1939.; W. G. Runciman: „Relative Deprivation and Social Justice”, 1966.; R. M. Titmuss: „Income Distribution and Social Change”, 1962. — Az első hat fejezetben a kölcsönösségen alapuló *teljesítményelvvel* foglalkozom; a hetedik fejezetben vonok be a vizsgálatba további két igazságosság-elvet.

² Ennek az „arányrendszernek” a meghatározása az igazságosság kérdéskörével foglalkozó szakirodalom egyik legfőbb gondja és feladata. Lásd ezzel kapcsolatban Nicholas Rescher idézett művét, illetve Karen S. Cook tanulmányát, amelyben számba vesz néhány fontos elméletet ezzel az arányrendszerrel kapcsolatban, pl. G. C. Homans, illetve J. S. Adams „justice rule” meghatározását, J. Berger, M. Zelditch és mások „referential structure” meghatározását és így tovább. (Karen S. Cook: Expectations, Evaluations and Equity; „American Sociological Review”, 1975/3, 372—388. Az idézett szerzők munkáinak bibliográfiai adatait lásd a 387., 388.)

³ A különböző társadalmak értékrendjének összehasonlító vizsgálatával évtizedek óta foglalkozik a kulturális antropológia, a legutóbbi egy-másfél évtizedben azonban már összehasonlító szociológiai felmérések is készültek. Lásd például a H. Cantril által szervezett nagy nemzetközi vizsgálatot (H. Cantril: „The Pattern of Human Concerns”, 1965), — vagy Erik Allardt híres „skandináv vizsgálatát”: „About Dimensions of Welfare. An Exploratory Analysis of a Comparative Scandinavian Survey”, 1973.

„jövendelmek” cserearánya, arról viszonylag keveset tudunk. Kérdés még az is, hogy vajon mikor jelent meg az emberi társadalmak fejlődése során a teljesítmények és jövendelmek szabályozásának ez az elve. Az antropológiai szakirodalom nem használja ezt a fogalmat; a hajdani, primitív közösségeken belül zajló értékcserevel kapcsolatban nem erről, hanem az úgynevezett „kölcönösség” vagy „reciprocitás” elvéről szól.⁴ A manapság legelterjedtebb s legjobban dokumentált hipotézis szerint, mint ismeretes, a kölcönösség elvének kialakulása az első s legegyszerűbb emberi társadalmak, a hordák létrejöttének egyik legfőbb előfeltétele, illetve legfőbb mozzanata volt. Az előember csordák életét ugyanis minden valószínűség szerint (az emberszabású majomcsordák életéből legalábbis erre lehet következtetni) az erőszak elve, a vezérhím despotizmusa, a csorda tagjainak alávetettsége, az állandó és kíméletlen versengés és rettegés jellemezte. A paleolit hajnalán azután, ma még csak részben tisztázott körülmények és okok következtében az előember arra kényszerült, s fokozatosan alkalmassá vált arra, hogy fölismerje: nem mások legyőzése, illetve elpusztítása, hanem a másokkal való együttműködés a léteérdeke, fennmaradásának egyetlen lehetősége. E kényszerhelyzetben, s e sok tízezer éves kiválasztódás-és felismerés-folyamatban alakultak ki, fokozatosan, azok az első emberi közösségek (ma hordáknak nevezzük őket), amelyekben már nem az erőszakelv, hanem a kölcönösség elve uralkodott; ahol a despotizmust és a kiszolgáltatottságot a horda tagjainak egyenlősége váltotta föl; ahol már nem az agresszív hatalmi, szexuális és táplálkozási ösztönök, hanem az ezeket az ösztönöket megfékező, a közösségi együttélést és munkát lehetővé tevő, a hordán belüli értékcsere, értékáramlás szabályozó kölcönösség elve volt a döntő tényező.⁵

A kölcönösségnek azonban már a legkorábbi formája, az úgynevezett „általánosított reciprocitás” elve sem jelentette, jelenthette azt, hogy a közösség minden egyes tagja mindig ugyanannyi értéket és ugyanazt az értéket adta másoknak, mint amennyi értéket és amilyen értéket kapott másoktól. Más jellegű és mennyiségű értéket adtak (vagyis más jellegű és mennyiségű „teljesítményt” nyújtottak) a férfiak és a nők, a fiatalok és az öregek, sőt, egy-egy ilyen csoporton belül is szükségszerűen eltérők voltak a teljesítmények; mert például a férfiak közt volt, aki testi erejével vagy ügyességével, s volt aki találékonyságával, tájékozódóképességével vagy akár vezetői képességeivel tűnt ki; vagyis, mondjuk, az egyik inkább fizikai, a másik inkább szellemi teljesítményt nyújtott a többieknek. Hogy e teljesítményeken belüli különbségeknek már a primitív hordák gyakorlatában is megfelelt-e a cserébe kapott értékek, vagyis „jövendelmek” különböző mértéke, arra vonatkozólag megoszlanak a tapasztalatok és a vélemények. Valószínűleg voltak olyan hordák, ahol a közösség kohézióját s következőképpen fennmaradását biztosító ajándékozási kényszer olyan erős volt, hogy végeredményben a közösség tagjai valóban egyenlő mértékben, vagyis teljesítményüktől függetlenül, részesültek

⁴ A kölcönösség elvéről és általában a primitív társadalmakban (hordákban és törzsekben) kialakult értékcsere szabályokról lásd elsősorban: Marshall D. Sahlins: *On the Sociology of Primitive Exchange*; M. Banton, ed.: „The Relevance of Models for Social Anthropology”, 1965, 139–236. A kölcönösség elvét egyébként, tudomásom szerint, elsőnek B. Malinowski írta le „*Crime and Custom in Savage Society*” (1926) c. művében.

⁵ E gondolatmenet részletes kifejtését lásd E. R. Service magyarul is megjelent kitűnő munkájában. Lásd E. R. Service – M. D. Sahlins – E. R. Wolf: „Vadászok, törzsek, parasztok”, Bp. 1973. (Különösen a 21–42.)

a rendelkezésre álló javakból. A teljesítménnyel arányos jövedelem elve azonban, ennek ellenére, csirájában már itt is megjelent. Egyrészt negatív; úgy, hogy mivel a közösség tagjaival szemben a legfőbb elvárás a közösségi szellem ápolása, a közösségi kötelek erősítése volt, azt, aki nem felelt meg ennek az elvárásnak, aki nem teljesítette ezt az alapvető köteletségét (pl. azzal, hogy nem tett eleget ajándékozási kötelezettségeinek), azt szankciókkal illették, nevetségessé tették vagy akár kitaszították a közösségből; vagyis megvonták tőle a közösség rendelkezésére álló javakat. A teljesítménnyel valamiféleképpen arányos jövedelem elve jelentkezett másrészt abban, hogy a nagyobb teljesítményért, például a nagyobb vadászszákmányért nem járt ugyan nagyobb rész a vadásznak a szákmányból (el kellett ajándékoznia a javát, s az antropológusok föltételezése szerint mindennapos gyakorlat volt, hogy a jó vadász „többet dolgozott kevesebb élelemért”⁶) de járt érte megbecsülés, presztízs, tekintély, sőt, esetleg vezetői szerep is; ezekkel a szociális és erkölcsi, vagyis a közösséget összetartó értékekkel jutalmazták e primitív közösségek a nagyobb teljesítményt.

Arra vonatkozólag sok adatunk van, hogy a teljesítmények és jövedelmek aránya eleinte nagyon esetleges és változékony volt, s csak fokozatosan, a fejlődés évezeire szilárdult meg.⁷ Még ma is megfigyelhető dél-amerikai, ausztráliai vagy polinéziai hordákban, hogy mennyire bizonytalan a hordafőnök hatalma, mennyire a pillanatnyi helyzettől, évszaktól, teendőktől, a horda pillanatnyi szükségleteitől, a főnök képességeitől, sikereitől és kudarcaitól függ az, hogy hogyan alakul a főnök és a horda tagjai közt az egymásnak nyújtott értékek aránya. Többé-kevésbé önkéntes „megegyezésről” volt szó, írja például Lévi-Strauss a nyambikvara indiánokról, amelyet mindkét fél fölmondhatott, s amely nem volt egyéb, mint „a főnök és társai közt levő ajándékozási viszony. . . A főnök hatalommal rendelkezik, de kötelező számára a bőkezűség. Kötelezések hárulnak rá, de több feleséget is tarthat. Ő és a csoport között olyan egyensúly létesül, amelyet ajándékok és kiváltságok, szolgálatok és kötelezettségek újítanak meg szüntelenül.”⁸ Itt még tehát kiforratlan, cseppfolyós, s csak ideig-óráig jön létre a „társadalmi szerződés” (a szakirodalomban manapság újra sokat emlegetett társadalmi szerződés, az egyik kurrens értelmezés szerint ugyanis nem más, mint az említett értékárányok fokozatos kialakulása és megszilárdulása),⁹ amely később, már a szeg

⁶ E. R. Service, i. m. 41.

⁷ Marx egy más kontextusban, ahol azt elemzi, hogyan alakulnak ki a cseréértékarányok a dolgok, illetve „használati értékek” állandósuló cseréjének során, a következőket írja: „A dolgok mennyiségű csereviszonya eleinte teljesen véletlenszerű . . . Közben az idegen használati tárgyak iránti szükséglet fokozatosan megszilárdul . . . A szokás megrögzíti őket mint értéknagyságokat.” (A tőke. I.; MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 89.)

⁸ Claude Lévi-Strauss: „Szomorú trópusok”, Budapest 1973, 358., lásd továbbá 345–360.

⁹ Az igazságosság-elméleteken belül külön iskolát képeznek azok, amelyek az igazságosság fogalmát egy így meghatározott hajdani, vagy elméletileg föltételezhető, társadalmi szerződés fogalmával kötik össze. A klasszikusok közül Kant igazságosság-elmélete a legfontosabb. Az újabb keletű munkák közül John Rawls-nak, a Harvard Egyetem filozófiaprofesszorának „A Theory of Justice” c. monográfiája a legmarkánsabb kifejtése e teóriának. — Van a szakirodalomban a társadalmi szerződésnek egy másik értelmezése is. E szerint az értelmezés szerint a társadalmi szerződés megkötése nem azt jelenti, hogy a közösség megállapodik a javak cseréjének egy bizonyos arányrendszerében,

mentáris törzseknél tovább fejlődött, majd még később kodifikálódott s akár évszázadokra vagy ezredekre megszilárdult. R. H. Tawney ír például az „Egyenlőség”-ről szóló könyvében azokról a bonyolult és minden részletükben kidolgozott „furcsa rítusokról . . . és ceremónikus megkülönböztetésekről”, amelyek számos megfigyelt törzsnél kiemelik a törzsfőnököt és családját a törzs többi, közönséges tagjai közül, s amely azt a természetfölötti, misztikus vagy mágikus hatalmat honorálja, amelynek a törzsfő a birtokosa s amely a törzs többi tagjának egyszerű vadász- vagy halászteljesítményénél sokszorta nagyobb értéket jelent a közösség számára.¹⁰ S innen már nincsenek túlságosan messze a rabszolgotartó, a feudális és kapitalista társadalmak sem, amelyek a rendelkezésükre álló anyagi, szociális, morális, érzelmi s más értékek cseréjét már jogilag kodifikált, bonyolult szabályozórendszerekkel rögzítették.

Egy fontos tényezőt azonban az eddigiek során — bár többször felbukkant már — nem vettünk kellőképpen figyelembe s így túlságosan is közel kerültünk a felvilágosodás korának azokhoz a rokonszenves, de meglehetősen naiv elméleteihez (Grotius és Leibniz fejtegetései a legkézenfekvőbb példák), amelyek egy-egy közösség igazságosság-elvének kialakulását kizárólag spontán közösségi, összközösségi folyamatnak tekintik. Valójában, tudjuk, ennél jóval bonyolultabb a helyzet, mert az esetek többségében a munkamegosztás már igen korai szakaszában kialakult egy uralkodó réteg, majd uralkodó osztály, amely előbb-utóbb kizárólag a saját érdekeinek megfelelő elosztásrendet, értékelszámolási rendet kényszerít rá az egész közösségre, az egész társadalomra. Az „előbb-utóbb”-on azt értem, egyfelől, hogy a nagy gazdasági és társadalmi átalakulásokkor, az átalakulásban vezető szerepet játszó réteg átmenetileg nem föltétlen s nem minden esetben csak a saját, hanem más társadalmi rétegek tényleges teljesítményének is a korábbinál megfelelőbb, s következésképpen igazságosabbnak érzett elosztásrend érvényrejutását segíti elő; s azt értem rajta másfelől, hogy új termelőerők mozgásba hozásával ez a réteg, átmenetileg, össztársadalmi szempontból is igen nagy hasznot hozó teljesítményt fejt, fejthet ki, s ezért, a teljesítménnyel arányos jövedelem elve alapján bizonyos jövedelemtöbblet jár neki. Az így kialakuló vezető réteg azonban, a termelési eszközök és a hatalmi pozíciók kisajátításával és örökletessé tételével csakhamar uralkodó réteggé, uralkodó osztállyá válik, s jogrendszerbe kodifikálva akkor is megőrzi és az egész társadalomra rákényszeríti a maga számára kedvező és egyre kedvezőbbé alakított, a többi társadalmi réteget-osztályt viszont egyre inkább megkárosító, kizsákmányoló elosztásrendet, amikor a tényleges teljesítményeknek a „jövedelmek” már teljesen más jellegű és arányú elosztásrendje felelne meg.

A teljesítmények és jövedelmek arányrendszerének erre az eltorzulására, válaszképpen, a társadalom különböző rétegeinek-osztályainak tudatában,

hanem azt, hogy az arányrendszer meghatározásának vagy legalábbis érvényesítésének jogát és feladatát átruházza egy bizonyos emberre, embercsoportra vagy intézményre. Jó összefoglalását adja ezeknek az elméleteknek a következő munka: J. W. Gough: „The Social Contract”, II. kiad. 1957. Lásd tovább a következő magyar nyelvű munkákat: Pikler Gyula: „A jog keletkezéséről és fejlődéséről”, 1911.; Kulcsár Kálmán: „A jogszociológia problémái”, 1960.; Peschka Vilmos: „A modern jogszociológia alapproblémái”, 1972.

¹⁰ R. H. Tawney: „Equality”, 1931, Fourth, rev. ed. 1952, 21—22.

igényként, az értékek cseréjének egy új elszámolásrendje, vagyis, más szóval: egy új igazságosság-elv fogalmazódik, fogalmazódott meg. Minden olyan közösségben tehát, amelyben kialakult egy uralkodó réteg, két vagy több igazságosság-elvevel kell számolnunk. Egyfelől az uralkodó réteg jogrendszerbe foglalt „jogi igazságosságával”, másfelől a többi társadalmi réteg egymástól is különböző, jogilag nem kodifikált sőt, gyakran tudatosan még meg sem fogalmazott igazságosság-elveivel. Nálunk, Magyarországon Peschka Vilmos elemezte részletesen az igazságosság-elveknek ezt a „pluralitását”.¹¹

Tovább bonyolítja a helyzetet az, hogy az esetek többségében (a nyílt társadalmi összeütközések korszakaitól eltekintve) nem egyszerű és határozott szembenállásról van szó az uralkodó réteg vagy osztály jogi igazságosság-elve és a többi társadalmi réteg vagy osztály megannyi igazságosság-elve között, hanem többnyire a kiismerhetetlenségig bonyolult átfedésekről és egybemosódásokról. Annál is inkább, mert évtizedekig, vagy akár évszázadokig tarthat, amíg egy-egy társadalmi rétegben tudatosodik és megfogalmazódik a hivatalos jogi igazságossággal szembenálló, a szóban forgó réteg vagy osztály meggyőződése szerint a tényleges teljesítményeknek megfelelő új igazságosság-elv.

Lassú és nehéz folyamat ez; mert egyfelől az adott társadalmi viszonyok és a hagyományok szentesítette világnézeti beidegződések, a kialakult gondolkodási és viselkedési szokások már önmagukban is konzerválják a hagyományos igazságosság-elveket s megnehezítik, gyakran lehetetlenné, vagy legalábbis elképzelhetetlenné teszik a mindennapi ember számára megkérdőjelezését, vele szemben új igazságosság-elv állítását. Lassú és nehéz folyamat ez másfelől azért, mert az uralkodó rétegek a maguk kiváltságos helyzetét általában „teljesítményként” élik meg és teljesítményként igyekeznek elfogadtatni a társadalom egészével; azt gondolva és hirdetve például, hogy az istenek leszármazottaiként már pusztán létükkel, jelenlétükkel fölbecsülhetetlen értékeket nyújtanak a társadalomnak (biztonságot, jólétet, harmóniát és más egyebet), vagy hogy ősökük hajdani roppant teljesítménye tette lehetővé a közösség létét és jólétét („a mi honfoglaló ősökünk szereztek meg nektek ezt a tejjel-mézszel folyó kánaánt”), vagy abban a meggyőződésben élve s azt hirdetve, hogy nélkülözhetetlen fenntartói s irányítói ők a nemzetnek, a nemzeti kultúrának, s itt az államférfiúi s földesúri tevékenység éppúgy társadalmi fontosságú teljesítménynek számít, mint a képtárak gyűjtése vagy a kávészedőcsés tartása. Minde teljesítmények alapján természetesnek és méltányosnak tartják, hogy ők a társadalmi javakból nagyobb mértékben részesüljenek, mint a többiek. Különös, fordított logika érvényesül itt („a köznépi nem képes ilyen politikai, kulturális, viselkedései stb. teljesítményekre, tehát kevesebb jár neki a társadalmi javakból”, holott valójában ennek fordítottja az ok—okozati sorrend: a „köznépi” nem részesül kellő mértékben a társadalmi javakból: az anyagi javakból, a szabadságból, a tanulási és más lehetőségekből, s ezért nem képes és ezért nincs lehetősége e teljesítményekre), de tudjuk, évszázadokon át, ha nem is mindig és nem is teljesen, de többé-kevésbé meggyőzte ez a fordított logika még azokat is, akiknek a kárára gyakorolták. A szociológia

¹¹ Peschka Vilmos, i. m. Elsősorban a IV. fejj. (210—254.)

és a szociálpszichológia státusz-konzisztencia kutatásai egyébként részletesen elemezték s elemzik ezt a mechanizmust.¹²

Lassú és nehéz folyamat az értékelosztás adott és igazságosság-elvként jogilag kodifikált rendjének megkérdőjelezése azért is, mert a hivatalos igazságosság-elvek általában a tényleges értékelési-értékelési arányokat s következésképpen a társadalmi összérdekeknek megfelelő értékcsere arányokat is rögzítene (például a magánjogi szerződésekkel kapcsolatos jogszabályok, ahol is az egyszerű kölcsönösség, vagy ahogy Arisztotelész nevezte, az aritmetikai egyenlőség érvényesül), s ezek az osztályok által jogosnak ítélt elszámolás-elvek a hivatalos igazságosság-elv egészét hitelesítik. Lassú és nehéz folyamat ez végezetül azért is, mert az uralkodó osztály általában mindent elkövet annak érdekében, hogy ne alakuljon ki a társadalomban egy, az általa képviselt hivatalos igazságosság-elvvel szembenálló, annak érvényét előbb-utóbb kétségbe vonó igazságosság-elv. Ha szükségesnek ítéli, erőszakkal elfojtja az új igazságosság-elv kialakítását célzó törekvéseket; ha teheti, beépíti saját, hivatalos igazságosság-elvébe a társadalomban megfogalmazódó új igazságosság-mozzanatokat; s legfőképpen: az egész rendelkezésére álló befolyásoló, nevelő, indoktrináló apparátussal igyekszik saját igazságosság-elvét az egész társadalommal mint egyetlen lehetőség és méltányos — mint a *tényleges emberi teljesítményeken alapuló*, illetve, mint majd tüstént látjuk, *a dolgok természetéből vagy akár a világegyetem felépítéséből fakadó* — igazságosság-elvet elfogadtatni.

A hivatalos igazságosság-elv alátámasztásának e kettős érvrendszere egybeesik azzal, amit korábban az igazságosság-elvek közös logikai vázáról, de a történeti-társadalmi helyzetétől függően eltérő konkrét tartalmáról mondtunk. Mert mint láttuk, minden igazságosság-elv, még a hatalmi eszközökkel körülbástyázott igazságosság-elv is a „teljesítmények” és „jövendelmek” *egyen-súlyára hivatkozik*, szükségszerűen, mert az emberek elsősorban ezt az egyensúlyt nevezik és érzik igazságosságnak, — de a „dolgok természetére”, a „világegyetem fölépítésére” s *más tényezőkre hivatkozva* úgy határozza meg a különféle teljesítmények és jövendelmek értékét, értékhierarchiáját, hogy az ezeket az értékviszonyokat kodifikáló jogrendszer, jogi igazságosság végül is az uralkodó osztály előjogait, s egyben a társadalmi igazságtalanságot szentesítse.

2. AZ IGAZSÁGOSSÁG FOGALMÁNAK TÖRTÉNETI JELENTÉSVÁLTOZÁSAI

A teljesítménnyel arányos jövendelmek elvének ez az állandó jelenléte s újra meg újra „igazságtalanság-elvvé” torzulása — Kolosi Tamás találóan az egyenlőség eszményének „sajátos történeti kényszerpályájáról” beszél ezzel kapcsolatban¹³ — jól nyomon követhető az európai kultúra nagy korszakainak s

¹² Lásd ezzel kapcsolatban: Keith Hope: Models of Status Inconsistency and Social Mobility Effects; „American Sociological Review”, 1975/3, 322–343.; Karen S. Cook, i. m., különösen 386–387.

¹³ Kolosi Tamás: Egyenlőség eszmény és társadalmi realitás; „Társadalmi Szemle”, 1975/7, 37.

egymást követő társadalmi rendszereinek történetében. Megfigyelhető például már Platón államelméletében; szerinte, mint ismeretes, az igazságosság egyfelől a legfőbb erény, másfelől viszont az állam harmóniája, vagyis egyszerre foglalja magában a morális kötelességet („teljesítményt”) és az állampolgári érdeket (hasznot, „jövedelmet”). Platón ehhez még hozzáfűzi azt, hogy kötelességét mindenki csak a társadalmi hierarchiában meghatározott helyén teljesítheti, mert csak így járulhat hozzá az állam harmóniájához, s csak így származhat e harmóniából a társadalom minden tagjának — neki is — haszna, a maga pozíciójának s e pozíción belüli teljesítményének megfelelő arányban. Ezt a hierarchikus teljesítmény- és keresetelosztást fogalmazza meg Arisztotelész is, midőn a „geometrikus egyenlőségről”, illetve „disztributív igazságosságról” szólna kifejtji, hogy a társadalomban az emberek különböző funkciókat töltenek be, s e funkciókban szerzett „érdemeik” (teljesítményeik) arányában részesülnek a társadalmi javakból. Nyilvánvaló, hogy a bonyolódó munkamegosztás és a bonyolódó társadalomszerkezet elkerülhetetlenné tette a társadalmi fejlődés egy bizonyos fokán a különféle funkciók és teljesítmények kategorizálását, s a különböző teljesítmények közötti *hierarchikus értékelosztás* szabályrendszerének kialakítását, s ennyiben e teóriák össztársadalmi érdekeket fejeznek ki. Akkor azonban, amikor Platón és Arisztotelész egybehangzóan kijelenti, hogy vannak, akik eleve rabszolgának s vannak, akik eleve szabadnak és úrnak születnek, ekkor már nyilvánvalóan nem az egész görög társadalom, hanem csak a szabad görög polgár érdekeit fogalmazzák meg — s így a sztoikusokra, majd a korai kereszténységre vár egy ennél átfogóbb, a szélesebb társadalmi rétegek érdekeinek, illetve igazságérzetének megfelelő igazságosság-elv, új értékelosztási elv kidolgozása.

A sztoikusok alaptétele szerint, mint ismeretes, minden ember egyenlő, minthogy minden emberben eleve és természeténél fogva benne lakozik a gondolkodó lélek, s bár a társadalmi valóságban ez az egyenlőség nem jut érvényre, az igaz ember ennek a virtuális egyenlőségnek a szellemében él s ennek szellemében bánik embertársaival. A korai keresztények a sztoikusoknak ezt az alapelvét vették át s kapcsolták egybe a késői judaizmusnak azzal az igazság-elvevel, amely szerint végső fokon Isten bünteti és jutalmazza meg az embereket, így tehát a társadalmi lét keretein belül nem föltétlenül kell érvényesülnie az igazságosságnak, a „jótett helyébe jót várj”, illetve a „szemet szemért, fogat fogért” elvének. Az Isten előtti egyenlőség elve a korai keresztény közösségekben ugyan gyakran tényleges gazdasági, szociális, kommunisztikus egyenlőséggel párosult, de az egyházatyáknál, mindenekelőtt Szent Ágostonnál az *evilági, társadalmi* igazságosság igényét már végképp kiszorította az *evilág — és — a — túlvilág közötti eszkatologikus értékelés számolás elve*. Ebben az elszámolási rendszerben a földi élet egyenlőtlenségei, igazságtalanságai, nem-hogy akadályozták a végső, igazságos elszámolást, hanem épp ellenkezőleg: fontos alkotóelemeivé, előfeltételeivé váltak, mert ebben a rendszerben az evilági szenvedés az egyik legfontosabb emberi „teljesítménnyé”, jutalmát majdan feltétlen elnyerő teljesítménnyé lényegült át. Később a feudalizmus korában, ez az elszámolási rendszer részletesen kidolgozott társadalmi és metafizikai hierarchiával ötvöződött egybe (Aquinói Tamás megfogalmazása a legismertebb), s bár ez az új igazságosság elv az emberek Isten előtti egyenlőségének tételét fenntartotta, a társadalmi gyakorlatban az emberek gyökeres egyenlőtlenségét szentesítette a „teljesítmények” és „jövedelmek” arányának azzal a mereven hierarchikus megfogalmazásával, amely szerint az ember akkor válik

méltóvá erre az Isten előtti egyenlőségre (és végső fokon a pozitív egyenlegű isteni elszámolásra), ha az öröktől fogva vagy legalábbis a bűnbeesés óta fennálló társadalmi hierarchiában a neki kijelölt helyen becsületesen teljesíti kötelességét. Ha ez a kötelesség pusztán önmaga, családja, s részben a földesúr és az egyház fizikai létének fenntartásában áll (jobbágyok, szolgálók), akkor természetesen épp a teljesítménnyel arányos jövedelem elvének jegyében (helyesebb volna persze ebben az összefüggésben ilyen terminusokat használnunk, hogy „munkálkodás”, „fáradságos munka”, „orcád veritékével végzett munka”, illetve „munkád bére, gyümölcse”) viszonylag kevés javadalom is jár neki; ha viszont kötelessége száz meg ezer ember életének, nyugalmanak, s mindenekelőtt lelki üdvének biztosítása, s már ősei is nagy érdemeket szereztek e téren (földesurak, katonák, papok), akkor természetes, hogy a javak jóval nagyobb hányadára tarthat igényt, mert e tevékenységek társadalmi hasznosága sokszorosán nagyobb a jobbágy munkájáénál.

Az induló kapitalizmus újrafogalmazta az értékek elosztásának, cseréjének alapelveit. A teljesítményt kifejezetten a gazdasági termelőmunkával, a „jövedelmet” pedig mindenekelőtt az anyagi javakkal azonosította (nem az ideológia, hanem a társadalmi gyakorlat szintjén): minthogy azonban a legfőbb „termelőerőnek” *nem a tényleges emberi tevékenységet, hanem a tőkét tartotta*, a teljesítménnyel arányos jövedelem elve itt is eltorzult, s a polgári alkotmányokban lefektetett formális szabadságjogok és egyenlőség-garanciák ellenére is évszázadokon át újra csak a társadalmi egyenlőtlenséget szentesítette. Úgy is mondhatnánk, hogy a kapitalizmus valójában kétféle értékmérővel, két alapvető teljesítménytípussal dolgozott. A legfőbb, a társadalmilag leghasznosabb „teljesítménynek” a termelési eszközök *tulajdonjogát* tartotta, s minden más teljesítménynél aránytalanul magasabban honorálta; a másik fő teljesítménytípust, a bérért végzett fizikai vagy szellemi munkát, ezzel szemben, összehasonlíthatatlanul kisebb mértékben honorálta. Az kétségtelen, hogy bizonyos fokig mindkét körön belül, külön-külön, érvényesült a teljesítménnyel arányos kereset elve, mert a nagyobb tőkével rendelkező s rátermettebb, rámenősebb tőkés statisztikai átlagban nagyobb haszonhoz jutott, mint a többiek, illetve a szakképzettebb, ügyesebb, erősebb munkás, szűk határok között ugyan, de általában többet keresett, mint előnytelenebb helyzetben levő társai; ámde e két különálló elszámolási rend *között* már nem alakult ki, nem alakulhatott ki meghatározott arányrendszer (s különösen nem a munkásmozgalmak, szakszervezeti mozgalmak XX. századi nagy sikerei előtti időszakban), mert semmi sem szabályozta azt, hogy egy tőkés tízszer, százszor vagy ezerszer annyit keres-e, mint egyik vagy másik alkalmazottja. (Az értéktörvény ugyan is csak a profitráta nagyságát szabta meg; az viszont, hogy a tőkés hány munkást dolgoztatott s így abszolút számokban mérve milyen értéktöbblet-tömeghez jutott, gyakorlatilag csak a piaci kereslet—kínálattól függött s így igen széles határok között mozgott.) A társadalmat, a társadalom értékcsererendszerét így kettészelő szakadékot az uralkodó rétegek természetesen igyekeztek a lehetőségekhez képest elleplezni, úgy-ahogy, például jótékonysággal áthidalni, vagy méltányossá és elfogadhatóvá átideologizálni; például azzal a már említett, struktúrájában évezredes, megfogalmazásában újabb keletű érveléssel, hogy a tőkés társadalmi hasznosága nagyobb, mint a kétkezi munkásé, hiszen ő ad munkát nem egy, hanem sok embernek, ő virágoztatja föl az ipart, a kereskedelmet, a nemzetgazdaságot, és így tovább. (Azt természetesen mondanom sem kell, hogy a polgári önapologetika tárgya elsősorban a magántulaj-

don volt, s a tőkés profit tényleges nagyságát többnyire inkább elleplezni, mintsem indokolni igyekezett.) Tudjuk, milyen óriási erőfeszítésekbe s milyen hosszú időbe tellett, míg azok az osztályok, amelyeket ennek az „igazságosság-elnék” a jegyében zsákmányoltak ki, le tudták rázni magukról ennek a társadalmi egyenlőtlenséget szentesítő logikának a béklyóit, s képesek voltak szembeszegezni vele egy új, a társadalom széles rétegeit mozgósító igazságosság-elveket.

A szocialista mozgalmak ugyan egy a polgárinál igazságosabb, a formális jogok helyett tényleges jogokat és lehetőségeket biztosító társadalom fölépítését tűzték ki maguk elé célul, de az ehhez a célhoz vezető út megtalálása s az ennek a célnak az eléréséhez szükséges stratégiák kidolgozása hosszú évtizedek munkájába került, és nem volt, s még ma sem mentes a belső vitáktól, ellentmondásoktól. Voltak olyan elképzelések, a marxizmuson kívül s belül egyaránt, amelyek szerint a forradalom után azonnal, minden átmenet nélkül megvalósul majd a „teljes emberi egyenlőség”. Mások hosszabb s nehezebb folyamatra tartották a kommunista társadalom megvalósítását. Marx, mint ismeretes, „realista felfogásra” intette elvbarátait és a „szocialista szektáriu-sok” egyenlőség-utópiáival, illetve a „francia szocialisták” egalitáriánus „bádarságaival” szemben kifejtette, hogy a „kommunizmus korai szakaszában”, vagyis a szocializmus építésének idején a forradalom nem teremti, nem teremtheti meg egy csapásra a teljes és igazi egyenlőség gazdasági-társadalmi-emberi feltételeit. De azzal, hogy a termelési eszközöket társadalmi tulajdonba veszi, az egyenlőtlenség legfőbb forrását számolja föl és lehetővé teszi, hogy a teljesítménnyel arányos jövedelem elve maradéktalanul érvényesüljön.¹⁴ Az új társadalomban a termelési eszközök minden dolgozó ember teljesítményének részévé, eszközévé válnak és elvileg, jogilag (a jövedelemelosztás szempontjából) minden dolgozó ember teljesítményét, s következőképpen jövedelmét egyenlő mértékben növelik.

Ebben a szellemben és ezzel a célkitűzéssel indult a szocialista társadalom építése nálunk, Magyarországon is. Az elért eredményeket fölösleges volna itt most méltatnunk. Fontosabb, időszerűbb számba vennünk az elmúlt évtizedek tapasztalatait, s rámutatnunk azokra a problémákra, azokra a teljesítménnyel arányos jövedelem elvével kapcsolatban fölbukkant ellentmondásokra, amelyek ma még egyfelől súlyos feladatok elé állítják gazdaság- és társadalompolitikai gyakorlatunkat, másfelől még sértik egyik vagy másik társadalmi csoport, réteg vagy osztály igazságérzetét. Annál is inkább fontos elkezdenünk ezt az elemző, tisztázó munkát, mert az igazságosság, mint gondolatmenetünk elején már hangsúlyoztuk, eszmerendszerünk és társadalmi gyakorlatunk alapvető, sarkalatos értéke, s következőképpen minden vele kapcsolatos bizonytalanság vagy ellentmondásosság társadalmi tudatunk egészét besugározza és zavarja.

3. A „TELJESÍTMÉNY” FOGALMÁNAK TISZTÁZATLANSÁGA

A teljesítménnyel arányos jövedelem elvével kapcsolatos bizonytalanságok* ellentmondások, sérelmek egyik fontos, bár korántsem egyetlen forrása és oka az, hogy ennek a társadalmi együttélésben oly fontos szerepet játszó elvnek

¹⁴ Marx: A gothai program kritikája; MEM 19, Kossuth, Budapest 1969, 20–22.

egyik alapvető tényezője sincs világosan meghatározva. Sem a „teljesítmény”, sem a „jövedelem” fogalma, s következőképpen nem határozható meg adott, illetve kívánatos „arányuk” sem. E fogalmak elméleti meghatározása is csak részben megoldott feladat ma még, a mindennapi tudatban pedig többé-kevésbé teljesnek mondható a körülöttük levő bizonytalanság és zűrzavar.

Kezdjük a *teljesítmény* meghatározhatóságának, illetve mérhetőségének kérdésével. Ha ugyanis a teljesítmény szabja meg a jövedelmet, akkor alapvetően fontos annak tisztázása, hogy hogyan mérhető és hogyan hasonlítható össze a különböző típusú teljesítmények nagysága, vagy eddigi szóhasználatunkkal élve, értéke. A mindennapi gyakorlatban természetesen viszonylag ritkán lehet szó tényleges és pontos „mérésről”, inkább csak felbecsülni lehet önmagunk és mások teljesítményét. Még két egymás mellett, azonos gépen dolgozó és azonos terméket készítő esztergályos teljesítményének is csak számszerűségét mérhetik pontosan a munkában résztvevők vagy a körülállók, minőségét, minőségi különbségeit viszont már csak hozzávetőlegesen megbecsülhetik; különböző típusú munkáknál többnyire már a számszerű mérésre sincs lehetősége s képessége a mindennapi emberi tudatnak. S következőképpen: a teljesítmények e mérlegelésénél, hozzávetőleges megítélésénél igen gyakran meghasonlik, önmagával ellentmondásba keveredik, bizonytalankodik az emberi-társadalmi igazságérzet.

Meghasonlik elsősorban azért, mert a mindennapi tudatban, a mindennapi igazságérzetben a teljesítmény mérésének két, egymással csak lazán összefüggő, sőt, gyakran egymásnak ellentmondó normája van. Az egyik arra ösztönzi az embert, hogy

a) a beléftetett fizikai-szellemi-erkölcsi „erőfeszítés” nagysága, mennyisége szerint mérjen, — a másik viszont arra, hogy

b) közösségi-társadalmi „hasznosságának” mértéke szerint mérjen minden emberi teljesítményt.¹⁵ Mindkét norma mélyen benne gyökeredzik az emberek, legalábbis az újkori európai kultúrában nevelkedett emberek tudatában, érzelmvilágában, igazságérzetében; egymást gyakran keresztezve mindkettő újra és újra érvényre jut, s a helyzetet még tovább bonyolítja az, hogy mindkettő önmagában is ellentmondásokkal, illetve tisztázatlan relációkkal terhes. Lássuk az elsőt.

Széles körben elterjedt meggyőződés vagy beidegződés az, hogy az ember kizárólag vagy legalábbis elsősorban *szándékaiért s e szándékait megvalósító erőfeszítéseirel felelős*, s következőképpen, ebből a szempontból, akár a legügyetlenebb, de szívvel-lélekkel dolgozó, a munkába minden erejét beleadó s önfeláldozó ember „teljesítménye” nem kisebb, mint az ugyancsak szívvel-lélekkel dolgozó, de kimagaslóan tehetséges társáé, és feltétlenül több,

¹⁵ Nicholas Rescher, i. m. 73–85., a disztributív igazságosság hét „kánonját”, kritériumát sorolja fel. A következőket: 1. A javakat egyenlően kell elosztani, 2. a javakat a szükségletek szerint kell elosztani, 3. a javakat az emberek képessége, érdeme és teljesítménye szerint kell elosztani, 4. a javakat az emberek erőfeszítése és áldozatvállalása szerint kell elosztani, 5. a javakat az emberek tényleges termelői hozzájárulása szerint kell elosztani, 6. a javakat a közjó kívánalmái szerint kell elosztani, vagyis úgy, hogy minél többen minél jobban járjanak (utilitáriánus alapelv), 7. a javakat aszerint kell elosztani, hogy az emberek társadalmilag hasznos szolgálatai mennyire ritkák a kereslet-kínálat viszonylatában. — A mi a) kategóriánk nagyjából megfelel Rescher 4-es kategóriájának, b) kategóriánk pedig átfedi az ő 3, 5, 6 és 7-es kategóriáját. Az 1-es és 2-es kategóriáról dolgozatunk utolsó fejezetében szólunk.

mint egy a munkáját félkézzel és hanyagul végzőé. Arról az ember nem tehet, hogy kevésbé tehetséges, vagy hogy olyan pozícióban van, amelyben munkája nem lehet társadalmilag olyan hasznos, mint másoké, s következőképpen igazságtalanság volna ezért őt kisebb „keresettel” büntetni. A teljesítmény fogalmának ez az értelmezése vezet azokhoz az állandó töprengésekhez és vitákhoz, amelyek akörül forognak, hogy vajon a fizikai vagy a szellemi munka-e a „nehezebb”. E viták azonban konklúzióikban ritkán mennek túl az efféle, hol keserű, hol jókedélyű felhanggal megfogalmazott kijelentéseken, hogy: „Igen, a szellemi munka is nehéz, bár a gondolkodásba még senki nem rokkant bele . . .”¹⁶

Nincs közmegegyezés arra vonatkozólag sem, hogy mindig csak a jelenben épp kifejtett erőfeszítést kell-e figyelembe venni a teljesítmény értékelésénél, avagy a korábbi erőfeszítések valamiféle „kamatát” is; hogy például annak, aki többet s kitartóbban tanult, mint mások, annak vajon élete végéig több kereset jár-e, mint másoknak, akkor is, ha a jelenben már kisebb erőfeszítéssel, lazábban dolgozik, mint a többiek; s ugyanez a helyzet minden más „múltbeli érdemmel” is. Látjuk, messzire kanyarodik ez az érvelés mindenféle közgazdasági rációtól és realitástól (bár sokszoros áttételeken keresztül és torzan tükröződik benne a „társadalmilag szükséges munka” mennyiségén alapuló csereérték fogalomköre), ám ennek ellenére is számolnunk kell a teljesítményt az emberi erőfeszítéssel mérő igazság-elvvel, mert egyrészt, mint mondtuk, mélyen benne gyökeredzik az emberi-közösségi tudatban, s mert másrészt már ma is szerepet játszik a teljesítmény-kereset arányok kialakításában, s mert harmadrészt a szocialista fejlődés során előreláthatólag fokozódni fog e tényező szerepe.

Ma még azonban, fejlődésünk jelenlegi szakaszában, az emberi teljesítmények értékelésében az említett másik mozzanat játssza a döntő szerepet. E másik mozzanatot, a teljesítmények „társadalmi hasznosságának” mértékét, vagy más szóval az általuk létrehozott használati-érték tömeg mennyiségét legalább olyan nehéz meghatározni, mint a velük kapcsolatban kifejtett emberi erőfeszítések nagyságát. Ki és mi dönti, döntheti ugyanis el azt, hogy a szakmunkás vagy a művezető, a szakmunkás vagy a technikus, az üzemmérnök, a tervezőmérnök, a festőművész, a függetlenített párttitkár vagy a tanár munkája a társadalmilag „hasznosabb”, s következőképpen, hogy melyiküknek jár több „jövedelem”? Egy 1973–74-ben elvégzett értékszociológiai kutatás eredményei¹⁷ és sok más adat is arra enged következtetni, hogy nem-hogy közmegegyezés nincs a különböző társadalmi rétegek, foglalkozási ágak társadalmi hasznosságának mértékét illetően, de még egy s ugyanannak az embernek, illetve embercsoportnak az igazságérzete is állandóan bizonytalanokodik e téren. Csaknem valamennyi interjúból idézhetnénk ugyanis ilyen feszültségeket leplező, önmagának ellentmondó vagy bizonytalanokodó kijelentéseket, hogy: „A munkásosztály a legfontosabb [vagyis a társadalmilag leghasznosabb], mert az összes élet abból indul ki. Azt nem lehet mondani, hogy kit tartok a legkevesebbre [vagyis, hogy társadalmilag melyik réteg a legkevesbé hasznos], mert az értelmiségnek hozzávág a munkásréteghez a dolga.

¹⁶ Az idézet egy interjúból való, amely egy 1973–74-ben lefolytatott értékszociológiai vizsgálat során készült. Lásd „Értékszociológiai kísérlet”. (Megjelenés alatt.)

¹⁷ Ld. az előbbi jegyzetet.

Úgyhogy ezt nem lehet mondani, hogy egyik fontosabb, mint a másik; *egyformán fontos mind a kettő.*"

Áttekinthetőbb volt a helyzet a kapitalista társadalmakban. A kapitalizmus társadalmi és gazdasági rendje ugyanis szükségszerűen és alapjaiban sértette a munkásosztály érdekeit és igazságérzetét, mert egyfelől — mint mondtuk — ebben a rendszerben a tényleges termelőmunkánál sokszorta nagyobb teljesítménynek számított a termelési eszközök pusztja tulajdonjoga, s mert másfelől az áruba bocsátott munkaerő árát nem az általa végzett konkrét munka, illetve az általa termelt javak használati értéke szabta meg, vagyis nem az imént említett igazságosság-elv, hanem a munkaerő újratermeléséhez szükséges absztrakt munka mennyisége, vagyis a csereérték s az ezzel kapcsolatos értéktöbblet-képzés törvénye; tehát „*nem egy igazságosság-elv*” hanem egy a társadalom széles rétegeinek kizsákmányolására épülő *gazdasági elv*. Ehhez az alapvető igazságtalansághoz képest eltörpült a munkásosztály különböző rétegeinek keresete közti különbségekből fakadó sérelmek jelentősége, ámbar tudjuk, e részleges sérelmek is elmérgesedtek időnként és gátolták az alapvető sérelem: a kizsákmányolás elleni küzdelem kibontakozását.

A szocializmusban a munkaerőnek, amennyiben már nem válik áruvá, annyiban nincs is csereértéke; az emberek keresetét már nem határozza meg automatikusan (és eleve igazságtalanul) az értéktörvény. A társadalomnak lehetősége van arra, hogy maga ossza el a dolgozók között a nemzeti jövedelemnek erre a célra fordítható hányadát, s mint láttuk, a társadalom igazságérzete azt kívánja, hogy ennek az elosztásnak fő szabályozóelve vagy legalábbis egyik legfőbb szabályozóelve a különböző emberek, embercsoportok, rétegek munkájának „társadalmi hasznossága” legyen. Marx ennek az új elosztásrendnek a megszervezését viszonylag egyszerű feladatnak tartotta, illetve a forradalom utáni korszak problémájával tudomásom szerint nem foglalkozott részletesebben. „A gothai program kritikájá”-ban ír arról, hogy a magántulajdon felszámolása után „senki a munkáján kívül egyebet nem adhat” majd a közösségnek; ki kell tehát dolgozni a munka „terjedelem vagy intenzitás szerinti” mértékegységét, meg kell mérni, hogy ki mennyi munkát végzett, és a „fogyasztási cikkek társadalmi készletéből” annyit kell a rendelkezésre bocsátani, „amennyi ugyanennyi munkába került. Amennyi munkát adott a társadalomnak valamely formában, annyit kap vissza más formában”.¹⁸ Ez itt még voltaképpen az értéktörvény átfogalmazása a szocializmus körülményeire: a javak újratermeléséhez társadalmilag szükséges munkaidő a mértéke a teljesítmények és jövedelmek „cseréjének”. Minthogy azonban, Marx elképzelése szerint, az új társadalomban a tényleges „társadalmi szükséglet, azaz a társadalmi hatványon levő használati érték jelenik meg úgy, mint ami meghatározza a társadalmi össz munkaidőnek a különböző különös termelési szférákra jutó hányadát”,¹⁹ vagyis más szóval: minthogy az új társadalomban minden elvégzett munka a lehető legnagyobb használati érték-mennyiséget termeli meg, a munkaidőben mért munkamennyiség egyúttal a termelt használati érték-mennyiséget is méri, s így az új körülmények között

¹⁸ Marx: „A gothai program kritikája”, 20—21.

¹⁹ Marx: A tőke. III.; MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 604.

már alkalmas arra, hogy érvényre juttassa a teljesítménnyel arányos jövedelem elvét és kielégítse a társadalom igazságérzetét.²⁰

Azóta, s kiváltképpen a szocialista államok gyakorlatában kiderült, hogy milyen rendkívül nehéz a különböző jellegű és szintű „összetett munkákat” visszavezetni a pusztán az időtartammal mérhető „egyszerű munkára”; milyen nehéz és mennyire megoldatlan feladat még, a gondos tervezés ellenére is, a társadalmi munkaerő optimális felhasználása, s következésképpen: milyen rendkívül nehéz akár csak megközelítőleg is meghatározni a fent említett módszerrel a teljesítmények „társadalmi hasznosságát”. Sok mindent megoldott már e téren a társadalmi gyakorlat, de számos más problémával ma még a szaktudományok sem bíróztak meg teljesen, Legjobb tudomásom szerint például — s gondolatmenetünk szempontjából most ez a legfontosabb — a különféle emberi tevékenységek társadalmi hasznosságának, illetve pontosabban az általuk termelt használatiérték-tömegnek a mérése ma még megoldatlan feladat, bár igen fontos kezdeményezések történtek már e téren, többek között éppen nálunk, Magyarországon.

Gondolok itt egyrészt arra az érdekes vitára, amely a „Közgazdasági Szemle” és a „Kereskedelmi Szemle” 1963-as és 1964-es évfolyamában zajlott le Pirityi Ottó, Drechsel László, Hoch Róbert és Bóc Imre között,²¹ s gondolok itt másrészt Simon György és Kondor György 1965-ben megjelent „Gazdasági hatékonyság, árnyékárak” című könyvére, illetve Pirityi Ottó „Használati érték és érték” című, 1969-ben kiadott munkájára. Az előbbi két szerző szerint számítógépek segítségével kidolgozható egy olyan célfüggvény, amely figyelembe vesz minden változót (a rendelkezésre álló erőforrásokat, a szükségletek változó szerkezetét, a gazdasági arányosság törvényszerűségeit, a termelési tevékenységek helyettesíthetőségét, a szükséges ráfordítások mértékét stb.), és az össztársadalmi érdek szempontjából optimalizálja a gazdasági döntéseket s ezeken keresztül a népgazdaság fejlődésének és a társadalmi szükségletek kielégítésének bonyolult összefüggésrendszerét. Egy-egy tevékenységnek, illetve terméknek a társadalmi összérdek szempontjából így optimalizált hasznosságát, használati értékét azután az úgynevezett „árnyékárak” számszerűen is meghatározzák. Pirityi Ottó igen fontosnak ítéli e szerzők, s mások, például Martos Béla és Kornai János ez irányú matematikai kísérleteit, de véleménye szerint a társadalmi szükségletek optimális kielégítésének végcélja valójában heterogén célhalmaz, amelynek rendezése, illetve számszerű hierarchizálása egyelőre még megoldatlan, s lehet, hogy elméletileg megoldhatatlan feladat; s következésképpen ez a végcél „alkalmatlan arra, hogy a közbenső célokat — termékeket és tevékenységeket — mint eszközöket minősítse”,²² vagyis hogy használati értékük számszerű mérését, illetve számszerű összehasonlítását lehetővé tegye. Ezt az összehasonlítást legfeljebb egy olyan „abszolút világpiac”, illetve olyan világszerte árrendszer tenné lehetővé, „amely egyaránt képes volna tükrözni a termékekben világátlagban tárgyiasult munkamennyiséget, valamint e munkamennyiség szükségletkielégítés szempontjából vett megítélését (fel- vagy leértékelését)”.²³ Mások, például Hoch

²⁰ Természetesen csak a teljesítményvel alapuló igazságérzetet. A további igazságosság-elvekről a 7. fejezetben szólunk.

²¹ A fontosabb tanulmányok bibliográfiai adatait lásd Pirityi Ottó „Használati érték és érték” (1969) c. könyvének 52–53. old. 1. jegyz.-ben.

²² I. m. 14.

²³ I. m. 23.

Róbert ennél még kétségesebbnek tartják és szűkebb térre korlátozzák, illetve mint például a magyarul 1955-ben megjelent szovjet „Politikai gazdaságtan tankönyv” szerzői, teljesen kizárják a használati érték mérhetőségének lehetőségét. Újabban viszont, mint ahogy ezt Pirityi Ottó kifejti, a Szovjetunióban is folynak már kísérletek arra, hogy kidolgozzák bizonyos termékek „társadalmi hasznosságának paramétereit”.²⁴ Az angolszász világban, ahol az utilitáriánus és neo-utilitáriánus iskola több mint egy évszázadon át fáradozott azon, hogy kidolgozza a társadalom által termelt „utilitás”, vagyis hasznosság, illetve más szóval „boldogság” interperszonális, globális mennyiségének mérésére alkalmas módszert, a harmincas, negyvenes és ötvenes években megfogalmazódó éles kritikák hatására népszerűtlenné váltak az ilyen irányú kutatások, s a használati értéket mint a társadalomtudományban és gazdaságtudományban egyaránt alapvető kategóriát csak a legutóbbi évtizedben rehabilitálta a társadalmi tervezés és a társadalmi indikátorképzés világszerte kibontakozó mozgalma.²⁵

Tegyük ehhez még hozzá azt, hogy amint a köznapi tudat nem tudja összeegyeztetni a teljesítmény mérésének két mértékét, a teljesítménybe befektetett „erőfeszítést”, illetve a teljesítmény „társadalmi hasznosságát”, úgy a közgazdasági elmélet sem tisztázta még eddig egyértelműen a termékek csereértékének (a bennük objektívalódott társadalmilag szükséges munka mennyiségének) és használati értékének (a társadalmi összérdek szempontjából meghatározott „hasznosságuknak”) összefüggését.²⁶ Drechsler László szerint például „a használati érték és érték, pontosabban a használatiérték-arányok és értékarányok között elég szoros a kapcsolat: aminek nagyobb a használati értéke, annak általában nagyobb az értéke is. . .”²⁷ Hoch Róbert a maga részéről kétségbe vonja, illetve igen szűkre szabja e tétel érvényességét.²⁸ Pirityi Ottó szerint áru- és pénzviszonyok között a használati érték és az érték, sokszoros áttétellel ugyan, s csak bizonyos fokig, de egybekapcsolódik a piacon: „a két oldalról, a ráfordítás és az eredmény oldaláról való értékelések itt ütköznek és egyezkednek”²⁹. Simon György és Kondor György viszont az említett „árnyékárakat” tekinti ilyen kapcsolódási pontnak. Látjuk, megoldatlan problémákkal és ellentmondásokkal küszködik ezen a téren még a közgazdasági elmélet is, nemhogy a mindennapi tudat.

S ez még korántsem minden. Nem tudja meghatározni egy-egy ember vagy embercsoport teljesítményének használati értékét a köznapi tudat azért sem — a közgazdaságtan is küszködik e feladattal —, mert a gyakorlatban egyáltalában nem, elméletben pedig csak igen nehezen választható le egy-egy ember vagy embercsoport tényleges teljesítményéről mindaz a teljesítmény, mindaz a munka, amely az általa használt termelési eszközökben, illetve az általa el-

²⁴ I. m. 175.

²⁵ Lásd ezzel kapcsolatban Nicholas Rescher idézett könyvét, s különösen a 2. fejezetet (25–46.). Lásd továbbá a határhaszonelmélet súlyos problémáit és ellentmondásait, többek között éppen a kommunális javak elosztásával kapcsolatban. (J. Quirk – R. Saposnik: Introduction to General Equilibrium Theory and Welfare Economics”, 1968.

²⁶ Marx nézeteit elemzi ezzel kapcsolatban Papp Zsolt két, egymással összefüggő tanulmányban: Érdek és struktúra; „Társadalomtudományi Közlemények”, 1972/1; Magánérdek, osztályérdek és közvetítő mechanizmusaik; „Szociológia”, 1974/4.

²⁷ Idézi Pirityi Ottó, i. m. 129.

²⁸ Hoch Róbert: „Fogyasztás és ár”, 1972, 343–347., 382–386.

²⁹ I. m. 46.

foglalt pozícióban testesül meg,³⁰ s amiért következőképpen, nem jár neki „jövedelem”. A nagy termelékenyséű termelési eszközt (mondjuk egy félautómata vagy automata gépet) teljesen, a nagy termelékenyséű összetett munkára alkalmassá tevő speciális képzést, mondjuk mérnöki vagy orvosi képzést, javarészt a társadalom bocsátja az ember rendelkezésére, s így az általa végzett munkában mások munkája is „kamatozik”, amiért neki, a teljesítménnyel arányos kereset elvére épülő igazságosság-elv alapján természetesen nem jár kereset. Tovább bonyolítja a helyzetet az, hogy a „társadalmi reprodukció” francia és amerikai szociológusok által leírt törvénye,³¹ bár sokszorta kisebb mértékben, de nálunk is érvényesül.³² Bizonyos nagy társadalmi hasznosságú s következőképpen viszonylag magasan honorált foglalkozások és társadalmi pozíciók ugyanis, ha nem is személy szerint, de réteg szerint nálunk is átörökíthetnek, s ez akadályozhatja azt, hogy a teljesítmény-elv már abban is érvényesüljön, hogy a ténylegesen legtöbbet teljesítők kerüljenek olyan posztokra, ahol az átlagosnál nagyobb társadalmi hasznosságú munkát végezhetnek. Igazságérzetünk ma már nemcsak azt kívánja meg, hogy mindenkinek azonos *joga* legyen a nagy társadalmi hasznosságú munkalehetőségekre, hanem azt is, hogy mindenkinek azonos esélye is legyen e munkalehetőségek betöltésére, s ezt a „társadalmi reprodukció” minden formája gátolja.

Az elmondottak alapján úgy hiszem minden további nélkül megállapítható, hogy a „teljesítmény” fogalma nincs világosan meghatározva sem a szaktudományban, sem a társadalmi gyakorlatban, és joggal feltételezhető, hogy e tisztázatlanság az egyik oka annak, hogy a teljesítménnyel arányos jövedelem elve, s a ráépülő igazságosság-elv csak részben és ellentmondásosan érvényesül a mindennapi emberi-társadalmi gyakorlatban.

4. A „JÖVEDELEM” FOGALMÁNAK TISZTÁZATLANSÁGA

Nem jobb a helyzet a teljesítménnyel arányos jövedelem elvének másik alapvető tényezőjével, a „jövedelem” fogalmával kapcsolatban sem. Nem világos itt még az sem, hogy mi tekintendő jövedelemnek, vagyis pontosabban: hogy milyen javak tekintendők a jövedelem alkotóelemeinek. Az *anyagi javakon* belül csak a közvetlen bér formájában és a szociális juttatások formájában a munkavállalók rendelkezésére bocsátott összegek? Vagy a kommunális beruházások útján és az ipari beruházások úgynevezett külsődleges hatásainak útján közvetve az emberek rendelkezésére bocsátott anyagi javak is (s itt már negatív hatások, „negatív javak” is számításba veendőek, például az, ha egy nagy ipari beruházás fölviszi a környéken az élelmiszerek, zöldségek,

³⁰ Az utóbbi években a Szovjetunióban is folynak kísérletek olyan mutatók kidolgozására, amelyek csak az újonnan előállított értéket, a „normatív tiszta terméket” mérné. (G. Pravotorovnak az „Ekonomiczeszkaja gazeta” 1974/19. számában megjelent cikkét ismerteti a „Valóság” 1974/9. számának folyóiratszempléje, 115–117.)

³¹ P. Bourdieu—J. C. Passeron: „Les héritiers, les étudiants et la culture” (1964), Nouv. éd. augm. 1966.; U. ök.: „La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement”, 1970.; E. D. Simon: „The Inheritance of Riches”, 1925.; H. D. Henderson: „Inheritance and Inequality”, 1926.; S. M. Miller—Pamela A. Roby: „The Future of Inequality”, 1970. (12. fejj.) S. M. Miller—Frank Riessman, eds.: „Social Class and Social Policy”, 1968.

³² Ferge Zsuzsa: „Társadalmunk rétegződése”, 1969.

gyümölcsök piaci árát és így tovább)?³³ Vagy a jövedelem részeinek tekintendők-e esetleg, az anyagi javakon kívül, az emberek rendelkezésére bocsátott, illetve az ő érdekükben megvédett *ökológiai javak* is? Sőt, esetleg az úgynevezett erkölcsi és érzelmi javak is? Például a megbecsülés, a jó előmeneteli lehetőség, az üzem vagy a tanácsi ügyintézés demokratikus légköre?³⁴ Ez utóbbi javak sincsenek ugyanis egyszerűen csak úgy „készen” a természetben és az emberek természetében, ezeket is meg kell termelnie a társadalomnak, kitartó és komoly munkával, nagy anyagi alapokat felemésztő nevelő- és szervezőtevékenységgel. S ha ezeket az erkölcsi és érzelmi javakat a közgazdasági számítások még általában nem veszik is figyelembe, az emberek általában „javakként”, jövedelmük részeként élik meg őket, illetve pontosabban: ellentmondásos a viszonyuk hozzájuk, mert egyfelől berzenkednek az ellen, ha e javakra való hivatkozással hárítják el illetékesek a borítékban kapott bér összegére tett megjegyzéseiket, másfelől viszont igenyt tartanak e javakra, ami kitűnik például abból, hogy a munkahelyekről való kilépések nem elhanyagolható hányada ezeknek az erkölcsi és érzelmi javaknak a hiányából következik be („nem tudtam kijönni a főnökkel”, „nem vették ott emberszámba az embert”), s így e javak hiánya, akár akarjuk, akár nem, mégis csak közgazdasági realitássá is válik.

Mindent egybevetve megállapíthatjuk tehát, hogy még azt sem döntötte el egyértelműen a szaktudomány, s különösen nem a társadalmi köztudat, hogy mit tekint jövedelemnek: szűken értelmezve csak az anyagi keresetet, vagy tágabban értelmezve a társadalomtól kapott javak többé-kevésbé szélesebb skáláját. Ám ha megegyeznénk is a jövedelem fogalmának pontosabb meghatározásában, a teljesítménnyel arányos jövedelem elve még akkor sem működne zavartalanul, mert igen nehéz — a mindennapi tudat számára pedig többnyire lehetetlen — megállapítani egyfelől azt, hogy a társadalom különböző rétegei és csoportjai *milyen mértékben* részesülnek az így vagy úgy meghatározott jövedelmet alkotó javak összességéből, s nehéz megállapítani másfelől azt, hogy a különböző társadalmi rétegek és csoportok *milyen mértékben és milyen arányban tartanak igényt* a különféle jószágcsoportokba tartozó javakra. Lássuk előbb az első problémát.

Nincs könnyű dolga a közgazdászoknak már akkor sem, ha kizárólag az *anyagi javak* társadalmi eloszlását akarják nyomon követni, illetve irányítani. A bérek és közvetlen szociális juttatások eloszlása ugyanis még meglehetősen pontosan nyomon követhető, de az, hogy a kommunális és más beruházásokból s általában a gazdasági-társadalmi döntésekből milyen haszna, illetve kára van a népesség különböző rétegeinek és csoportjainak, vagyis másszóval, hogy a társadalom rendelkezésére álló anyagi javak *vertikálisan* (a társadalom különböző rétegei között) és *horizontálisan* (az ország különböző földrajzi és társadalmi részterületei, régiói között) hogyan oszlanak el, annak megállapítása

³³ David Harvey: „Social Justice and the City”, 1973, 2., 3. fejl., különösen 57–60. o.; Karen S. Cook, i. m. 374., hivatkozik S. Bobrow disszertációjára, amelyben a szerző kifejti, hogy nemcsak a javak, hanem a „büntetések” társadalmi eloszlását is vizsgálni kellene, nem utolsósorban a társadalmi igazságosság szempontjából.

³⁴ Az anyagi javakon túl az erkölcsi-politikai-érzelmi-presztízs és más javak alapvető fontosságát egész sor kitűnő könyv hangsúlyozta már. Pl.: Richard M. Titmuss, i. m.; T. H. Marshall: „Class, Citizenship and Social Development”, 1962.; S. M. Miller—Pamela A. Roby, i. m. — A legutóbbi években kibontakozott törekvések a társadalmi tervezésre és társadalmi indikátorképzésre már ennek a felismerésnek a nyomán igyekeznek átalakítani a társadalomirányítás gyakorlatát.

és átgondolt — a gazdasági hatékonyság és a társadalmi igazságosság elve alapján történő — megszervezése egyike azoknak a feladatoknak, amelyekkel világszerte küszködnek s amelyekkel ez idáig csak részeredményeket értek el a szakemberek.³⁵

Ha azután a társadalmi elosztásba a nem-anyagi javakat is bevonjuk — s mint láttuk, a mindennapi emberi-társadalmi tudat szükségszerűen bevonja őket, mert nemcsak az anyagi javak hiánya, hanem az ihatatlan víz vagy az embertelen bánásmód is zavarja s végső fokon lehetetlenné teszi az emberi életet —, akkor a javak elosztásának megszervezése még sokszorta bonyolultabb feladattá válik. Mert hiába látnánk el valakit például az anyagi javak teljes bőségével, ha cserébe megfosztanánk mondjuk az emberi társaság vagy a létbiztonság ugyancsak nélkülözhetetlenül fontos értékeitől és teljes magányosságra vagy állandó létbizonytalanságra, rettegésre kárhoztatnánk.³⁶ De vajon milyen arányban van szüksége az embernek a különböző értéktípusokra? Vagy hogy egy kézenfekvőbb példát említsék: hiába tudja valaki kielégíteni akár teljes mértékben táplálkozási és ruházkodási szükségleteit, ha közben életét elviselhetetlenné tevő lakáshellyel küszködik: minden bizonyjal kedvezőbb volna számára jövedelmének olyan tagolása, amelyen belül csökkenne a táplálkozási és öltözködési javak, és növekednék a lakáshellyel kapcsolatos pozitív javak aránya. De vajon meghatározható-e e különféle javak optimális aránya?

Általánosságban, minden emberre, illetve társadalomra vonatkozólag semmiképpen sem. Mert minden társadalmi csoportnak, rétegnek és minden társadalomnak más és más, s önmagán belül is változó a szükséglet-hierarchiája. S az, hogy mekkora a globális jövedelme, az nemcsak a jövedelem abszolút számokban kifejezhető nagyságától függ, hanem attól is, hogy az adott időpontban és helyzetben *a jövedelem struktúrája mennyire felel meg, illetve nem felel meg a szóban forgó társadalmi réteg vagy társadalom szükségletstruktúrájának.* Ez az említett másik nehéz probléma. A jövedelem ugyanis objektív de egyúttal relatív fogalom: a jövedelmet alkotó használati értékek az őket létrehívó emberi-társadalmi szükséglet függvényei, s következésképpen: ha a szükségletek változnak, tőlük függően objektíve változik a javak használati értéke és hierarchiája is. S a helyzetet még tovább bonyolítja az, hogy a szükségletstruktúra maga is egy bonyolult összefüggésrendszer része: függ a szóban forgó réteg vagy társadalom jövedelemszintjétől, életkörülményeitől, hagyományaitól, kulturáltsági fokától, perspektíváitól, függ a többi réteg és más társadalmak hasonló paramétereitől, függ a termelési viszonyoktól, a kínálati struktúrától és így tovább. A jövedelmek értékének ez a relativitása és állandó változása rendkívül nehéz feladatok elé állítja a javak elosztásáért felelős gazda-

³⁵ A javak horizontális és vertikális elosztásával óriási irodalom foglalkozik. Csak a töredékét ismerem. Néhány a fontosabb munkák közül: P. Bourdieu — A. Darbel, eds.: „Le partage des bénéfices: expansion et inégalité en France”, 1966.⁹ J. M. Buchanan: „The Demand and Supply of Public Goods”, 1968.; R. Davies: „Social Needs and Resources in Local Services”, 1968.; David Harvey, i. m.; H. Lefebvre: „La révolution urbaine”, 1970.; S. M. Miller — Pamela A. Roby, i. m.; I. D. Sherrard, ed.: „Social Welfare and Urban Problems”, 1968.

³⁶ Távoli, de szemléletes példái ennek René Spitz és K. M. Wolf kísérletei, amelyek kimutatták, hogy az anya nélkül (tehát igazi emberi közösség nélkül), de kifejezetten jó-módban felnövekvő lelencházi csecsemők egész életükre megsérülnek, és rosszabbul fejlődnek, mint az igen szűkös körülmények között, de anyjuk gondozásában felnövekvő gyerekek (például börtönbüntetésüket töltő prostituáltak gyermekei).

sági-társadalmi irányítást. E feladatokkal azonban részletesen foglalkozik a hazai szakirodalom; Hoch Róbert 1972-ben megjelent könyve különösen jó és részletes képet ad róluk,³⁷ így itt főlegesen volna részletekbe mennünk.

Inkább egy további bonyodalomra utalok. Arra, hogy bár egy-egy társadalmi réteg létéhez és fejlődéséhez az adott történeti-társadalmi helyzetben objektíve szükséges javak halmaza elvileg meghatározható, e meghatározásnak a gyakorlatban még számos akadályja van, s következésképpen igen gyakori eset az, hogy a különböző társadalmi rétegek nem ismerik föl és szubjektíve tévesen ítélik meg saját tényleges szükségleteiket. A szükségletek e szubjektív félreismeréséről s a jövedelmek ettől függően téves szubjektív értékeléséről még kevesebbet tudunk, mint a szükségletek és jövedelemértékek objektív változásáról. Mert igaz ugyan, hogy az utóbbi években világszerte megindultak s nagy lendülettel folynak azok a pszichológiai, szociálpszichológiai és közgazdaságtani kutatások, amelyek egyfelől a különböző társadalmi rétegek szükségletrendszerét vizsgálják, másfelől olyan társadalmi indikátorok kidolgozásán fáradoznak, amelyek mérhetővé és számszerűen összehasonlíthatóvá teszik a különböző társadalmi csoportok és rétegek „életminőségét”, a *különféle* társadalmi javakban való ellátottságának szintjét.³⁸ E kutatások azonban egyelőre még csak a kezdeti eredményeknél, illetve a problémák felvetésénél tartanak, s így a gazdasági-társadalmi irányítás ma még csak meglehetősen szűk keretek közt építhet rájuk. Arról nem is beszélve, hogy a különböző társadalmi rétegek a mindennapi emberi gyakorlatban teljességgel képtelenek s nem is lehetnek képesek más rétegeknek sem objektív, s különösen nem szubjektíve megélt jövedelemszintjét megítélni — az előítéletekkel terhelt tévhiteknek, gyakran agresszív tévhiteknek itt évszázados múltja és állandó táptalaja van — s e tévhitiek és téves ítéletek állandó forrásai az emberi-társadalmi igazságérzet sérelmeinek.

Utalni szokás e kérdéskörrel kapcsolatban — megnyugtatóképpen — a társadalmi gyakorlat úgynevezett „ön szabályozó képességére”, arra ugyanis, hogy (amint az árutermelő társadalmakban az értéktörvény automatikusan szabályozza a termelést, a termelés struktúráját, úgy a társadalmi gyakorlatban „a jövedelem optimalizálásának” törvénye, anélkül hogy a kérdés elméletileg meg volna oldva, automatikusan szabályozza a különböző emberek és embercsoportok jövedelmének, illetve fogyasztásának belső strukturálódását. Az embereknek ugyanis általában, vagy legalábbis igen gyakran van bizonyos választási lehetőségük: ők döntenek el, hogy a rendelkezésükre álló eszközökből milyen mértékben, milyen sorrendben és milyen arányban elégítik ki szükségleteiket, s minthogy feltehetőleg arra törekszenek, hogy az így s ilyen arányban beszerzett javak értéke együttvéve a legnagyobb mértékben és a

³⁷ Hoch Róbert, i. m., különösen 343–351, 382–386.

³⁸ A szükségletkutatásokkal kapcsolatban lásd például: P. H. Chombart de Lauwe: „Pour une sociologie des aspirations”, 1969.; Abraham Maslow: „Motivation and Personality”, 1954. — A társadalmi indikátorok képzésével és az életminőség-vizsgálatokkal kapcsolatban lásd: N. N. Bradburn: „The Structure of Psychological Well-Being”, 1969.; A. Campbell–P. Converse: „The Human Meaning of Social Change”, 1972.; Manchin Róbert: Az életmód szociológiai problémái. (Megjelenik „A szociológia ágazatai” c. kötetben. Kossuth, Bp., 1975.); N. S. Mansurov: The Way of Life of a Personality: An Experience in Building a System of Indicators. 1974. (A torontói Szociológiai Világkongresszus pre-publikációja.); Burkhard Strumpel ed.: Subjective Elements of Well-Being. 1974.; U. S. Department of Health, Education and Welfare: Toward a Social Report. 1969.; Leslie D. Wilcox, etc. eds.: Social Indicators and Societal Monitoring. 1972.

legmegfelelőbb arányban elegendő ki szükségleteiket, joggal feltételezhető az is, hogy a beszerzett javak struktúrája egyben szükségleteik struktúráját, hierarchiáját is tükrözi.³⁹ Két ellenvetés is tehető azonban e megnyugtatósnak szánt állásponttal szemben. Egyfelől az, hogy — mint láttuk — az emberek csak az életükhöz feltétlen szükséges javak egy részét szerzik be, vásárolják meg a piacon, más részük viszont egyszerűen adva van a számukra abban a társadalomban, abban a közösségben, az országnak azon a társadalmi és földrajzi pontján, ahol élnek (ökológiai javak, munkalehetőségek, közbiztonság, közművesítés, egészségügyi ellátás, üzlethálózat, emberi közösség stb.), s így e javak elosztását már nem szabályozza a „jövedelmek optimalizálásának” automatizmusa. Ellene vehető másfelől e valóban működő automatizmus fontosságát túlhangsúlyozó álláspontnak az, hogy a társadalmak túlnyomó többségében az adott lehetőségek korlátozottabbak, mint az emberi igények; a beszerzett javak halmazának struktúrája kényszerhelyzetben alakul ki, s csak e kényszerhelyzeten belül, eltorzulva tükrözi az érintett emberek, embercsoportok tényleges igényrendszerét. (Az alacsonyabb keresetű rétegek például világszerte arra kényszerülnek, hogy keresetük aránytalanul nagy hányadát költsék élelmiszerekre, és korlátozzák, visszaszorítsák vagy akár kifejlődni se engedjék másjellegű igényeiket.⁴⁰ Ha tehát az ezeket a kényszerhelyzetben kialakult jövedelemstruktúrákat, vagyis más szóval a „fizetőképes keresletstruktúrákat” tekintjük mérvadónak és ezek figyelembevételével határozzuk meg a jövedelemelosztás alapjául szolgáló szükségletstruktúrákat s próbáljuk kiépíteni a „piaci egyensúlyt”, akkor lehet, hogy egy szűkebb gazdaságpolitikai szempontból indokolhatóan járunk el, de menthetlenül megsértjük a különböző társadalmi rétegek igazságérzetét. Mert az emberek általában nem lehetőségeiket, illetve korlátaikat, hanem igényeiket érzik jogosnak (általában már eleve csak azok a szükségleteink fogalmazódnak meg „igényként”, amelyeket valamiféle, többnyire nem egészen tisztázott alapon, jogosnak érzünk), s igényeik kielégítetlenül maradását sérelemként, igazságtalanságként élik meg. Ez azután — akármennyire is tiltakoznánk, közgazdasági szempontból, a nem-gazdasági tényezők figyelembevétele ellen — végül is sokszoros erővel visszahat az adott társadalmi réteg termelési kapacitására s végső fokon az egész társadalom gazdasági hatékonyságára.

Összegezve az elmondottakat a következőket állapíthatjuk tehát meg. Nincs egyértelmű és kiforrott álláspontunk, és nincs társadalmi konszenzus arra vonatkozólag, hogy össztársadalmi szempontból mi tekintendő „jövedelemnek”. Nincs megbízható képünk másrészt arról, hogy a társadalom különböző rétegei és régiói abszolút számokban kifejezve milyen mértékben részesülnek a társadalom rendelkezésére álló javakból. Nem tudjuk nyomonkövetni, harmadrészt, a különböző társadalmi rétegek szükségletstruktúrájának sokféleségét és állandó változását, s következőképpen nem tudjuk kellő pontossággal meghatározni a különböző rétegek jövedelmének objektív, illetve szubjektív értékcsíkjét.

S ha mindezt egybevetjük az előző fejezetben mondottakkal, akkor úgy hiszem minden további nélkül bizonyítotttnak vehető az a dolgozatunk elején

³⁹ A szükségletstruktúrák és jövedelemstruktúrák összefüggéseiről lásd pl.: K. Arrow: „Social Choice and Individual Values”, 1963.; J. M. Buchanan, i. m.; Hoch Róbert, i. m. 354—361.

⁴⁰ Hoch Róbert, i. m. 262—265.; Losonezi Ágnes: „Az életmódról”, 1973. Különösen a II. fej. 69—226.; W. G. Runciman: „Relative Deprivation and Social Justice”, 1966.

megfogalmazott megállapítás, hogy a teljesítménnyel arányos jövedelem elvének egyik alapvető tényezője sincs világosan meghatározva sem a köztudatban, sem a szaktudományban. Nincs egyértelműen meghatározva sem a teljesítmény, sem a jövedelem fogalma, s következésképpen nincs és nem lehet egyértelműen meghatározva a jogosnak, igazságosnak tekinthető, tekintendő *arányuk* sem. Olyannyira nagy a bizonytalanság e téren, hogy a kérdéskör egyik legkiválóbb közgazdász szakértője fölveti a kérdést: a gazdaságtudomány és a gazdasági irányítás egyáltalában dolgozhat-e ezzel az elvvel. Válaszát érdemes részletesen idéznünk: „Mindenekelőtt arra kell a figyelmet felhívunk, hogy a munka szerinti elosztás a szocializmus egyik legkevésbé tisztázott elve. És az elmúlt időben csak nőtt a bizonytalanság ezzel kapcsolatban. Világos, hogy a jövedelemelosztást a szocializmusban nem a származás és nem a vagyoni helyzet határozza meg (ha van is még szerepük), hogy a szocializmus a dolgozók társadalma. Az is világos továbbá, hogy a dolgozók tevékenységét anyagilag ösztönözni kell, s ezért a jövedelem alakulásának jelentős részben kapcsolódnia kell a legszélesebb értelemben vett termelőtevékenységhez. . . Ám az, ami ezeken az egyszerű, de fontos igazságokon (néha bibliai megállapításon: aki nem dolgozik, ne is egyék) túl van, az már mind vitatható és vitatott is. . . Annyi mindenesetre biztos, hogy a munka szerinti elosztás elve semmit sem árul el arról, hogy a konkrét szocialista országokban, az ország konkrét fejlettségi fokán, konkrét munkaerőhelyzetben milyen jövedelemarányok és milyen kereseti arányok optimálisak. De az elvre hivatkozva igazolni is és bírálni is lehet bármely létező vagy elgondolható bérrendszert, sőt bármely jövedelemelosztási rendszert.”⁴¹ Lehet, hogy morális normaként fontos szerepet játszhat a társadalmi együttélésben — írja végezetül —, de ökonómiai szabályozóelvként, jelenlegi tisztázatlan formájában, következetesen és eredményesen még nem alkalmazható.

Tisztázatlansága s ellentmondásossága miatt ez az elv az emberi-társadalmi gyakorlatban nem működik jól, sőt, sok zavar, félreértés, sérelem forrása. *Az emberi-társadalmi gyakorlat azonban nem mondhat le, még átmenetileg sem, erről az elvről*, ennek az elvnek az érvényesítésére irányuló szüntelen és megújuló kísérleteiről. Mert mint már részletesen kifejtettük, mélyen gyökeredik ez az elv az emberek és közösségek tudatában: igazságérzetük egyik legfőbb tengelye, s minden másnál inkább épp ennek az elvnek a megcsorbítását érzik igazságtalannak, érvényrejtését igazságosnak.

Hogyan oldható meg ez a dilemma? Honnan várható megoldás?

5. MEGOLDÁSKÍSÉRLETEK AZ EGYÉNI ÉLET SZINTJÉN

Az emberek tartósan nem tudják elviselni a teljesítménnyel arányos jövedelem elvére épülő igazságérzetük állandó megsérülését, nem-érvényesülését, s következésképpen mindent elkövetnek, hogy — ha a gazdasági-társadalmi gyakorlatban nem vagy nem következetesen érvényesül ez az elv — legalább a maguk életében érvényt szerezzenek neki, vagy legalábbis elhárítsák az elv nem-érvényesülésének rájuk nézve negatív hatását. Ezek a különmegoldások, amelyekkel kisebb-nagyobb mértékben valamennyien kísérletezünk, ideig-óráig feloldhatják a feszültséget, kielégíthetik igazságérzetünket, de a tényleges megoldást, az igazságosság-elvnek az egész közösségre vonatkozó kidol-

⁴¹ Hoch Róbert, i. m. 280—281.

gozását és érvényesítését nem segítik elő, sőt gyakran hátráltatják. Nagy horderejű, a társadalmi tudat és a társadalmi gyakorlat fejlődése szempontjából alapvető kérdéstről van itt szó, érdemes néhány példa erejéig alaposabban szemügyre vennünk. Példáimat a már említett értékszociológiai vizsgálat anyagából, s ezen belül a szakmunkásokkal készített mélyinterjúkból veszem. Azért választom épp őket, mert a vizsgálat tanúsága szerint a szakmunkások életében és tudatában más társadalmi rétegekéhez viszonyítva kiváltképpen nagy szerepet játszik a teljesítményelv érvényesülésének, illetve nem-érvényesülésének problémája. Számos oka lehet ennek; néhányat megpróbálok felsorakoztatni közülük.

a) A szakmunkásrétegeknek vannak a legnagyobb múltra visszatekintő s legerősebb munkásmozgalmi hagyományai, s e mozgalmak, tudjuk, a társadalmi és az emberi élet egészére érvényesítendő teljesítményelvet, a teljesítménnyel, munkával, tényleges társadalmi hasznossággal arányban álló kereset, illetve anyagi-erkölcsi-szellemi „jövedelem” elvét tűzték zászlajukra.

b) Ez a réteg igen nagy szerepet játszott a felszabadulás után egy olyan szocialista társadalom alapjainak lerakásában, amely nem utolsósorban épp a teljesítményelvre épül föl, s következésképpen: az a tény, hogy egy csapásra nem lehetett s nem lehet maradéktalanul érvényre juttatni ezt az elvet, mert nincsenek meg a gazdasági-társadalmi-tudati feltételei, ezt a réteget feltevés szerint erősebben sértette és sérti, mint a társadalom más rétegeit.

c) Az ipari fejlődés első évszázadaiban, egészen a félautomata és automata gépsorok tömeges elterjedéséig, a jól képzett szakmunkásréteg a termelés kulcspozíciójában volt, a kis-, közép- és nagyiparban egyaránt, s nagy szakértelmet követelő munkájának fontossága kifejlesztette benne azoknak az embereknek határozott és autonóm öntudatát, akik elvégzett munkájukért megkövetelik és megkövetelhetik az érte járó anyagi és szociális javakat (bért, elismerést, megbecsülést, társadalmi presztízst stb.).

d) Az ötvenes évek bér- és munkaerőpolitikája, a bérek nivellálásával és a betanított munkások széles tömegeinek szakmásosításával, mint ismeretes, súlyos csapásokat mért erre az öntudatra, s e csapásokat, megítélésem szerint, máig sem heverte ki ez a réteg.

e) Nem heverte ki, mert bár a hatvanas években, s különösen az utóbbi 8–10 évben sok minden történt e réteg helyzetének és presztízisének javítása érdekében, de mindez nem oldotta meg azt az alapvető dilemmát, hogy a gazdasági-technikai fejlődés jelenlegi szakaszában csökken a nagy mesterségbeli hagyományokra épülő szakmunka iránti társadalmi igény, vagy legalábbis nem nő olyan mértékben, mint ahogy nő a technikus, mérnöki, gépkezelői munkára való igény. Más szóval: a szakmunkásréteg társadalmi hasznossága relatíve, más rétegekhez viszonyítva csökken egy olyan korszakban, amelyben a szakmunkásréteg önnön társadalmi hasznosságának az eddiginél nagyobb elismerését igényelné.

Ezek az ellentmondások különösen érzékennyé teszik e réteget a teljesítményelv mindenféle sérelmével szemben (s tudjuk, ezt az elvet nemcsak a gazdasági és társadalmi szükségszerűségek, hanem hibás döntések, tévedések és részérdekek is gyakran megsértik ma még), és minden más rétegnél erősebben ösztönzi őket arra, hogy ennek az elvnek a maguk módján, s a rendelkezésükre álló eszközökkel, mindenáron érvényt szerezzenek. Az alábbiakban néhány jellemző vagy legalábbis tanulságos példáját mutatom be e törekvéseknek, négy szakmunkás-interjú alapján.

B. K., 47 éves szakmunkás azok közé az emberek közé tartozik, akikben rendkívül erős a létkiteljesítő, önmagát megvalósítani, önnön képességeit kibontakoztatni akaró szándék, s aki nem mond le szándéka, vágya megvalósításáról akkor sem, amikor jönnek az élet „realitásai” és „nehézségei” (pedig tudjuk, vizsgálatunk is ezt mutatta, hogy milyen gyakori az ifjonti létkiteljesítő programok föladata és a szürkébb, pragmatikusabb létfenntartó életprogramokra való átváltás valamikor a húszas és a harmincas életévek között). Szerette és „alkotásnak” érezte gyári munkáját („Csodálatos dolog volt például egy számkó, amit annak hívunk, egy sebváltónál. . .”), de emellett ifjúkorában még élsportoló is lett, majd NB I-es ökölvívó-edző, aki lelkesen beszél még ma is Pap László edzői, emberformáló munkájáról. („. . . Én nagy tisztelettel vagyok iránta, mert úgy éreztem, hogy ő arra törekszik, hogy a versenyzőnek az egyéniségét fejlessze, s láttam azt, hogy sokat gyötördik azon, hogy mit lehet csinálni ezzel az emberrel, mi az a cél, mi az a stílus, ami rá jellemző. . .”) Majd amikor az edzőséget már nem győzte, kertészkedni kezdett, s ma már mintakertészetébe fél vármegyéből járnak tanulni a szakemberek; lelkes és önzetlen elnöke a környékbeli Kertbarátok Körének, de lelkes veradó is, és évek óta munkája iránt érdeklődő, odafigyelő népi ülnök; fiában is ébresztgeti az alkotó ösztönöket. („A fiam már négyéves korában alkotni akart, rájött ez az irány, kért egy mosógépet az anyunak, hát most még mosógépet nem, de rádiót már csinált, úgy hogy még harmadik osztályos volt. Ez nagyon komoly.”) Egyszóval életének ebben az alkotó, létkiteljesítő felében szépen működik a teljesítményelv: munkáját, teljesítményét szép sikerek, elismerések, eredmények koronázzák.

Életének másik felében viszont akadozik a gépezet. Keresete viszonylag alacsony (3000 Ft), és családjában az egy főre eső jövedelem is alacsonyabb a szakmunkás-átlagnál (1250 Ft, szemben az alább leírt szakmunkások 1920, 3200 és 2700 forintjával). S sérelmezi is azt, hogy munkahelyén nem becsülik meg igazán a lelkiismeretes és jó munkát, sokkal többet lehet elérni „vándormadárkodással”, ügyeskedéssel vagy nem munkával szerzett érdemekkel, mint az üzemhez való hűséggel és kitartó munkával. Azok a kísérletei pedig, hogy létkiteljesítő-alkotó tevékenységét egyúttal létfenntartó tevékenységgé is tegye, sorra kudarcot vallanak. S e kísérletei során egyúttal ellentmondásokba is keveredik. Mert egyfelől hangsúlyozza, hogy amit az ember örömmel és alkotókedvvel csinál, azért nem vár pénzt, másfelől viszont gyakran kesereg azon, hogy az ilyen tevékenységért nem kap erkölcsi és anyagi támogatást. Például így: „Ma is az edzők nagyon nagy része nem azért dolgozik, mert fizetést kap. Szeretik csinálni. . . Fizetéses edző nagyon kevés van. Szeretetből meg nem lehet megélni”. Vagy, miután kifejti, hogy milyen örömmel vezeti a Kertészbarátok Körét, megjegyzi: „Szerettem is és szeretem is. Rengeteg idő. És lássa, hogy egy büdös fillérrel nem honorálnak, semmivel az ég világon” — és így tovább.

B) A TELJESÍTMÉNYELV MINDEN ÁRON VALÓ ÉRVÉNYESÍTÉSE

Ez az interjú egy rendkívül erős személyiségű, magas dinamikájú és teljesítménymotivációjú, akaratát tűzön-vízen át érvényesítő, kitűnő szakember hírében álló szakmunkással készült (F. B., 47 éves), aki minden rendelkezésére

álló eszközzel meg akarja, s életének bizonyos vonatkozásaiban maradéktalanul meg is valósítja a teljesítményelvét. Eszközei, stratégiái a következők:

a) Egy idézettel kezdem: „Nem kell sokat várni, de úgy kell élni az embernek, hogy ami jár, azt követelje. Én eljutottam odáig, hogy az én munkámról ott a gyáron belül szükség van. Tehát nem én kérek, hanem ők kérnek. Én úgy a javához tartozom, már így munkásszinten, úgy név szerint is, szóval ha munkát el kell végezni, velem nincs különösebb problémájuk. De én nem várok jutalmat, mert azért az embernek meg kell hajolnia. Az én vállamat ne veregessék 300 forintért. Ezt már megengedhetem magamnak. A döntő hibát ott látom, hogy a mai fiatalok ezt nem hajlandók tudomásul venni. Nem hajlandó azt megteremtteni magának, hogy övele probléma ne legyen; a másik, hogy nem tudja azt megcsinálni, hogy ő tudjon nem-tapsolni annak, hogy na hát ő kapott [mármint jutalmat].” Amint ebből az idézetből is látható, kiváló s kitartó munkával sikerült olyan pozíciót kivívnia magának az üzeneten belül, amelyben már megkövetelheti, hogy a teljesítménnyel arányos jövedelmet megadják neki (s az elv érvényesítését még azzal is megkönnyíti, hogy a teljesítmény és a jövedelem arányát józanul, a társadalmilag adott lehetőségek szerint szabja meg: „Nem kell sokat várni. . .”). Sőt, továbbmenve, még azzal is biztosítja ezt a jogát, s a teljesítményelv feltétlen érvényesülését, hogy nem fogadja el ennek az elvnek még az ő javára való megsértését sem („. . . én nem várok jutalmat. . .”), s így semmiféle hála vagy elkötelezettség sem akadályozza abban, hogy mindenkor ragaszkodjék a teljesítményelv maradéktalan érvényesítéséhez, legalábbis ami személté szerint őt illeti.

b) Családi életében, jutalmak és büntetések kiosztásával, zsarnoki szigorral próbálja érvényesíteni a teljesítményelvét („futballbírónak” titulálja magát, akinek joga van lefűjni minden vitát), de ezen a téren már korántsem olyan sikeres, mert gyerekei nem képesek vagy nem akarják átvenni az ő szívós és vaskövetkezetességű teljesítményre-irányultságát, s így attól fél, hogy képtelenek lesznek a maguk életében a teljesítményelv érvényesülését kiküzdödni.

c) Mivel arról győződött meg, hogy az emberi kapcsolatok terén nem működik a teljesítményelv, mert az emberek hálátlanok, kiszámíthatatlanok és így tovább, erőnek erejével kiirtott magából minden érzelmet, és szinte programszerűen cinikussá, sivárrá vált: „Ma már nem tudom, hogy mi a szerelem. . . Olyan nincs, hogy örök szerelem. Ne is keresse. Akármikor érheti az embert, öttől hetven évesig, hogy elüti a gyászkocsi, de elmúlik. Örök szerelem csak a mesében van. . . Én azért nem váltam el, mert nőért nőt lehetett volna cserélni.” „Nem volt nosztalgiam. . .” A lányairól: „Szép srácok voltak. Ma már nem.” A barátairól: „Mindenkivel azzal barátkozik, aki előnyt tud biztosítani” — és így tovább.

d) Mivel saját, a teljesítményelvre fölépített világát zavarhatná az a tény, hogy a társadalmi gyakorlatban nem mindenhol érvényesül ez az elv, nem hajlandó tudomást venni a világról. „A munkámmal meg vagyok elégedve, a munkahelyemmel kevésbé, az elosztás meg ilyesmi, én azon már túl vagyok. Engem nem érint.” Illetve nem kényszerűen, hanem önként fogadja el azt, hogy az életben nem mindenhol érvényesül a teljesítményelv, s ezzel megőrzi autonómiáját, a világgal szembeni fölényét: „Az iskolában a tanárnő is hát szívesebben elfogadta azt a másik réteget [az értelmiségieket] kebelbelinek, mint engem. Logikus. Én nem is botránkoztam meg ezen. Ez az, ahol tőrési határai vannak az embernek.” „Az ember annyi elgondolással találkozik, és ma

is annyira megvan az a rangsor, hogy ezt tudomásul kell venni, és ahol én honvéd vagyok, ott az őrzető nagyobb úr, mint én.”

c) A meglevő társadalmi különbségeket egyébként azért is elfogadja, mert az embert csak az ösztönözheti igazi erőfeszítésekre, hogy ő vagy a gyerekei följebb juthatnak a társadalmi hierarchiában. „Ha társadalmilag nézzük, ha ezt húzóerőnek lehet tartani, akkor szükség van ezekre a különbségekre. . . Olyan társadalmi elosztás a világon nincsen, ahol mindenki egységesen jól vagy rosszul él. Ebbe beletartozik a szegénység és a gazdagság is. Ebből nem tudok problémát csinálni.” Ezen a ponton azonban gyakran önellentmondásba keveredik, mert egy-egy pillanatra megfedlekzik szigorú fegyvelméről és háborog a társadalmi különbségeken, amelyek lehetetlenné teszik, hogy az ő lánya egy főorvos lányával azonos esélyekkel induljon, majd pedig elvrendszerebe visszaváltva, visszazökkenve azt bizonygatja újra, hogy „persze a gyereken múlik szerintem. Ha az nem hagyja magát elnyomni, ha az hajlandó küzdeni, saját magának kell megteremtene, szerintem.”

C) KÍSÉRLET A TELJESÍTMÉNYELV KIKÜSZÖBÖLÉSÉRE

B. T., 46 éves szakmunkás zaklatottabb, ellentmondásosabb, feszültebb életű és értékrendű ember, mint az előbbieik. Eredetileg nagyigényű, *létkitjesítő* programmal indult, azzal a meggyőződéssel, hogy a teljesítményelv az élet minden területén maradéktalanul megvalósítható és megvalósítandó. Kivételesen magas etikai érzékenysége és igazságérzete (a vizsgálat során használt ötfokos skálán szintjük 5,0 és 4,0, szemben az előző két ember 2,0 és 5,0, illetve 3,0 és 2,0 szintjével) arra készítette, hogy mindenhol és mindenkor kiálljon, ha őt magát vagy bárki más méltánytalanság érte. Ez a magatartása állandó összeütközésekbe, konfliktusokba sodorta és életpályáját végül már komoly válsággal fenyegette. Mindenképpen kiutat kellett találnia ebből a helyzetből. Rendkívül erős morális érzéke és igazságérzete megakadályozta abban, hogy a maga számára *külön* megoldást keressen, mint az előbbi két kollégája, akik saját maguk zárt világában megvalósították a teljesítményelvet, pedig erre a lehetősége neki is megvolt, mert a szakma egyik legkiválóbb, megbecsült dolgozója. Olyan új életprogramot kellett kidolgoznia, amely *mindenkire, a társadalom egészére egyaránt vonatkozik*. Ehhez az új életprogramhoz — hosszú évek gondolati-akarati erőfeszítése árán — eredeti programjának sajátos visszajára fordításával jutott el. Az új program értelmében az ember igazi lehetősége nem az emberi-társadalmi egyenlőtlenségek elleni küzdelemben, hanem az egyenlőtlenségek tényének bátor, fegyvelmezett és következetes elfogadásában rejlik. Ennek az új programnak a nevében

a) igyekszik elhatárolni magát régi „elégedetlenkedő” önmagától: „Ezeket az elégedetlenkedőket én nem szeretem. . .”

b) igyekszik meggyőzni magát arról, hogy a teljesítményelv illúzió, s hogy az emberek közti egyenlőtlenségek nem esetleges és kiküszöbölhető hibák, hanem a társadalmi együttélés szükségszerű, mindenkor és mindenhol jelenlévő velejárói: „Hogy mi a helyes” iskolai felvételi rendszer, azt nem tudja megmondani, „mert eddig még nem sikerült *sehoh* a világon kialakítani azt a helyes elméletet, amit mindenki helyesnek tart. De én azt hiszem, hogy ez *nem is lesz soha*. Ez éppen olyan, mint ahogy a világmindenségben hiába keresnek egy fix pontot, nincs, mert mozog minden és fejlődik. Amit most csinálunk, azt ötszáz év múlva úgyis *kinevetik*, de amit ezelőtt csináltak, azt meg *mi nevetjük*

ki. . .” Vagyis itt nem egyszerűen csak térben és időben egyetemes törvényre emeli azt, amit korábban igazságtalannak és kiküszöbölendőnek érzett („sehol a világon”, „soha”), hanem már-már hamleti öniróniával nevetségessé bagatellizálja önmagának azt a korábbi hitét és életprogramját, hogy a társadalmi igazságtalanságokat föl lehet és föl kell számolni.

c) Mivel a teljesítményelvhez való ragaszkodás állandó sérülésekhez és kudarcokhoz vezet, igyekszik kiirtani magából ezt az elvet, s meggyőzni magát arról, hogy ő nem is akarja, még ha lehetne se akarná, hogy ez az elv érvényre jusson: „Elképzelhetetlen az, hogy ez a lépcsőzetes ranglétra teljesen igazságos legyen. Ne legyen igazságos!” És sokszorosan leszögezi, hogy ő nem azon háborog, hogy a teljesítményelv nem érvényesül a társadalomban, hanem azon, hogy az emberek nem hajlandók bevallani és tudomásul venni ezt a tényt: „Én nem azt mondom, hogy ez nem helyes!! Hogy abszolút helytelen! Szerintem abszolút helytelen az, hogy mást mondanak, mint ami van. . .”

d) Bármennyire is igyekszik azonban, képtelen legyőzni erős igazságérzetét, képtelen teljesen érvényre juttatni második, pragmatikus, a világot adottnak elfogadó programját. Állandóan csapong eredeti meggyőződése s újabb keletű elhatározása között, s míg az egyik pillanatban háborog az igazságtalanságok tényén, a másik pillanatban kimutatja és elfogadja létük szükségszerűségét. Egy jellemző példa: „. . . Akadékoskodás. . . Nem, ez nem jó tulajdonság. De [akadékoskodónak nevezem magamat, mert] a főnököm azt mondja, hogy te mindenbe beleakadsz, mindenben tudsz valami hibát keresni. . . Nem szeretik, hogy ha beavatkozok az ember más hatáskörébe, még akkor sem, ha ésszerű. Nem szeretik. Hát igen, butaság, de azért ha mindenkit végighallgatnának . . . hogy ki hogy gondolja, meg ki hogy szereti, akkor jól néznének ki. Hát bizonyos dolgokat hatalmi szóval kell eldönteni. Én vagyok a főnök, nekem ez a véleményem és kész; el van intézve, ne akadékoskodjak.” Érdemes ezt a néhány mondatot alaposabban szemügyre venni.

— Látjuk, itt előbb elítéli régi, „elégedetlenkedő” önmagát, akadékoskodónak titulálja régi, meggyőződéséért következetesen kiálló magatartását.

— Majd ellenkezőleg, elítéli azokat, akik „nem szeretik”, nem tűrik azt, ha valaki a közösséget érintő kérdésekbe beleszól, még akkor se, ha a beavatkozás „ésszerű”.

— De máris visszavált az ellenkező pólusra, és kifejti, hogy nem is szerethetik, mert képtelenség volna az, hogy mindenki beleszóljon mindenbe, s hogy helyes az, ha a főnök hatalmi szóval inti le az okvetetlenkedőket, vagyis többek között őt magát is.

— Ebbe az állandó ide-oda csapongásba, belső dialógusba végül már annyira belebonyolódik, hogy az utolsó mondatban, egy képtelen nyelvi fordulat segítségével, egyszerre azonosul mindkét meggyőződésével, mindkét énjével: főnökként, a főnökkel azonosulva, a pragmatikus életprogramot képviselve leinti önmagát, önmaga „akadékoskodó”, vagyis igazságkereső, közösségi énjét: „Én vagyok a főnök, nekem ez a véleményem és kész; el van intézve, ne akadékoskodjak.”

D) A TELJESÍTMÉNYELVET ZAVARÓ MOZZANATOK KIKÜSZÖBÖLÉSE

T. J., 34 éves; magas szakképzettségű, sikeres, külföldre járó, nagy mobilitású, felfelé ívelő életpályájú, igen magas teljesítménymotivációjú, munkáját szerető s önmagát biztonságban érző brigádvezetőről van itt szó. Büszke sike-

reire („mert én szinte a nullából indultam”), s teljesen elégedett jelenlegi pozíciójával és lehetőségeivel. „Átlagos középhelyzetben vagyok, nem szeretnék azokba a körökbe tartozni, akik állandóan a fénypontban vannak, reflektorfényben, de nem szeretnék túlságosan lejjeb se kerülni. Elértem ezt a szintet, ezen a helyen érzem magam jól, ezen a helyen.” Vagyis: az ő életében maradéktalanul érvényesül a teljesítményelv. Azt azonban látja, hogy vannak emberek, akiknek az életében nem, vagy csak részben érvényesül ez az elv, s ezt nem az érintett emberek számlájára írja, mint teszik ezt sokan, hanem újra és újra a társadalom és mindnyájunk felelősségét hangoztatja a még meglévő társadalmi különbségekért, egyenlőtlenségekért. Egyesek kedvezőbb, s mások kedvezőtlenebb helyzetének kontrasztjából eredő feszültséggel azonban nem tud mit kezdeni, nem tud vagy nem akar vele nyíltan szembenézni, s ezért akaratlanul is minduntalan arra kényszerül, hogy nemlétezővé, illetve jelentéktelenné gondolja, fogalmazza e különbségeket, egyenlőtlenségeket. Egyrészt azzal, hogy kijelentéseit „talán”-okkal, „lehet”-ekkel és „mondjuk”-okkal tartalmatlanná puhítja: „A vezetők és a munkások érdekei részben azonosak, de ezt csak a középszintű vezetőkre vonatkoztatva merem mondani, mert lehet, hogy mondjuk a magasabb vezetőknek a fizetések is talán mondjuk olyanok, hogy talán elegendők ahhoz, hogy azokat a körülményeket tudják maguknak biztosítani, amilyen körülményekben ők élnek. . .” Másrészt azzal, hogy ténymegállapító kijelentőmód helyett újra és újra átcsúszik a valójában óhajtó módot leplező jövő időbe: „Szerintem fog változni . . . előbb-utóbb az ilyen emberek [a törtető] társadalmilag ki lesznek szűrve, nem lesz rá szükség, hogy ilyen emberek legyenek, akik, szóval ezek az emberek olyan törtető típusok, és erre előbb-utóbb a vezetők is, az emberek is rá fognak jönni, hogy lényegében kik ők, és az ilyen embereknek le fog áldozni, már most is kevesebb van, mint régebben, mondjuk tíz-tizenöt évvel ezelőtt. . .”

Folytathatnánk az esetek felsorolását (felsorakoztathatnánk például a státusz-konzisztencia ismert, s manapság sokat elemzett törvényszerűségei alapján kialakult magatartástípusokat, például azok magatartását, akik elfogadják a társadalmi gyakorlat tényeit, és jövedelmük alapján ítélik meg önmaguk teljesítményét és „értékét”, a magas jövedelmet minden további nélkül saját érdemeiknek, illetve az alacsony jövedelmet saját értéktelenségüknek tudva be, és így tovább), de úgy vélem, már az eddigi néhány példa alapján is megállapítható, hogy ezek a különmegoldások még az egyén életén belül sem igazi megoldások; feloldanak bizonyos feszültségeket, de legalább ilyen vagy akár nagyobb mértékben forrásai is új feszültségeknek és konfliktusoknak.

Még kevésbé jelentenek igazi megoldást ezek a kísérletek a közösség szempontjából, még akkor is, ha igazán értékes emberi erők és szándékok mozgatják őket; mint amilyen első beszélgetőpartnerünk kiapadhatatlan alkotókedve, a második átlagon felüli teljesítményre irányultsága, a harmadik erkölcsi érzékenysége. Nem jelentenek megoldást, mert az első kettő, láttuk, a közösségtől függetlenül vagy akár a közösség ellenére akar mindenáron érvényt szerezni, legalább a maga életében, a teljesítményelvnek. A harmadik végül is az adott, rossz gyakorlat sztoikus és keserű elfogadásában próbál megnyugvást találni. A negyedik struccpolitikát folytat: örül annak, hogy az ő életében maradéktalanul érvényesül a teljesítményelv, s az elől a tény elől, hogy a közösség életében számos mozzanat sérti ezt az elvet, a „talán”-ok, a „lehet”-ek és a kegyes óhajtó módok homokjába dugja a fejét. A közösség szempontjából mindezek nem igazi, de nem is lehetnek igazi megoldások. Mert nem

az egyén, hanem kizárólag a közösség, a társadalom lehetősége és feladata az, hogy megfogalmazza és érvényre juttassa az értékek valóban igazságos elosztását szabályozó teljesítményelvet.

Csakhogy: a társadalomelmélet és az állam- és jogelmélet alapvető problémába ütközünk bele akkor, ha felvetjük azt a kérdést, hogy vajon egyáltalában létrejöhet-e ma még, megköthető-e ma még, a mai bonyolult társadalmakban is az a bizonyos, az emberi-társadalmi együttélést részleteiben is szabályozó „társadalmi szerződés”? Abban az értelemben, ahogy a hajdani, egyszerűbb szerkezetű társadalmakban, közösségekben létrejöhetett, megköttetett. Hogy vajon kialakulhat-e, s ha igen, hogyan alakulhat ki társadalmi konszenzus a közösségen belüli értékcserét vezérlő szabályrendszerre vonatkozólag?

Sem helyem, sem kompetenciám nincs e kérdéskör átfogó tárgyalására; a továbbiakban mindössze két olyan mozzanat elemzésére szorítkozom, amely közvetlenül kapcsolódik az eddigi gondolatmenethez.

6. MEGKÖTHETŐ-E A „TÁRSADALMI SZERZŐDÉS”?

Az említett társadalmi konszenzus kialakulása egyfelől egyszerűbb, másfelől bonyolultabb és rejtett veszélyekkel terhesebb folyamat, mint ahogy általában gondolni szokás.⁴²

Egyszerűbb, mert az emberek által igazságosnak érzett értékcseré-arányokat rögzítő és szabályozó teljesítményelv kedvező körülmények között szinte automatikusan működik, nem kíván különösebb erőfeszítéseket az emberektől, a közösség tagjaitól. Nem valamiféle nemes erkölcsi-etikai szándék, s nem valamiféle magas szintű emberi-társadalmi tudatosság hozta létre hajdani, kezdetleges formáit — mint ahogy a XVIII. századi gondolkodók közül sokan képzelték —, hanem a társuló emberek létérdeke, akik egymáshoz való, korábban anarchikus, rendezetlen viszonyukat az értékek cseréjének valamiféle összehangolásával próbálták meg rendezni. Az így megfogalmazódó, a teljesítményértékek és jövedelemértékek cseréjét szabályozó elvet — mondtuk már — mindössze egyetlen lépés, ámbár világtörténelmi jelentőségű lépés választotta el a dzsungelben mindaddig egyeduralkodó erőszakelvtől. A teljesítményelv ugyanis még csak *minimális*, bár ennek ellenére *mindmáig a legfontosabb közösségképző, a leghatékonyabb közösségfenntartó, közösségszabályozó elv* (ellentétben az erőszakkal, amely közösségromboló, illetve a közösségek létrejöttét gátló elv). Minimális közösségképző elv, olyannyira az, hogy még érvényesül benne, ha nem is az erőszak, de az „erősebb” elve, még dominál benne az erősebb érdeke, de helyet kapnak már benne — ha kisebb mértékben is — a gyengébbek, a „kisebb teljesítményűek” érdekei is. Az emberek közötti interakció szabályozottá válik, szemben a korábbi állapottal, amelyben az erőszak önkénye uralkodott.

Másfelől azonban — láttuk — az említett társadalmi konszenzus kialakulása *nehesebb*, bonyolultabb folyamat, mint első pillanatban gondolnánk. Nehesebb,

⁴² Lásd ezzel kapcsolatban a következő munkákat. Pierre Bourdieu: *L'opinion publique n'existe pas*. *Norait*, 155 et 156, 1971, 1–18.; J. M. Buchanan — G. Tullock: „The Calculus of Consent”, 1965.; Jürgen Habermas: „A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása”, 1971.; Kulcsár Kálmán: A közvélemény mint szociológiai jelenség; „Társadalom, politika, jog”, 1974.; M. Olson: „The Logic of Collective Action”, 1965.; M. Löffler, ed.: „Die öffentliche Meinung”, 1962.

mert a konszenzus kialakulásának nincsenek erős, gazdag, kiforrott történelmi-társadalmi hagyományai. Nem is lehetnek, mert az osztálytársadalmakban a társadalom egészétől elidegenedett államhatalom eleve kisajátítja az értékesere arányok szabályozásának jogát, s következésképpen társadalmi konszenzusról legfeljebb abban az értelemben lehet szó, hogy az államhatalom a szabályrendszer kialakításánál kisebb vagy nagyobb mértékben figyelembe veszi a különböző társadalmi rétegek igényeit, történetileg kialakult jogait és elvárásait, s ettől függően a társadalom egésze kisebb vagy nagyobb mértékben elfogadja az így kialakított szabályrendszert.

De nemcsak az államhatalom *elidegenedése*, hanem a történelmi fejlődés során szükségszerűen kibontakozó *objektívációs folyamat* is megnehezítette, s még ma is gátolja az említett társadalmi konszenzus kialakulását. Dolgozatunk eddigi fejezeteiben épp azt elemeztük, hogy a munkamegosztás bővülésével és általában a gazdasági-társadalmi viszonylatrendszer bonyolódásával a teljesítményértékek és jövedelemértékek cseréjének kezdetben egyszerű mechanizmusa a mindennapi emberi tudat és gyakorlat számára fokozatosan áttekinthetatlenné, kezelhetetlenné bonyolódott, s következésképpen az emberi közösségek, társadalmak már évszázadok vagy akár ezredek óta arra kényszerülnek (s arra kényszerültek volna az államhatalom elidegenedése nélkül is), hogy átruházzák az emberek közötti értékcsere szabályrendszerének kidolgozását, működésének ellenőrzését, illetve érvényre juttatását egy vagy több, az utóbbi évszázadokban már általában három, egymástól elválasztott intézményre: a törvényhozásra, az igazságszolgáltatásra és a végrehajtó hatalomra. *Szükségszerű lépés volt ez*, de szükségszerűen voltak és vannak negatív következményei, veszélyei is, nem utolsósorban épp az ebben a dolgozatban elemzett emberi-társadalmi igazságérzet szempontjából.

Nem arra utalok itt — mert ez a fent mondottakból már következik —, hogy ezek az intézmények végső fokon nem a társadalom egészének, hanem elsősorban vezető rétegeinek szempontjából igyekeztek s igyekeznek optimalizálni az értékek cseréjének szabályrendszerét. És nem is arra, hogy ezek az intézmények esetleg visszaélnek jogaikkal — mint ahogy erre a történelem folyamán számtalan példa volt és van —, és nem megbízóik érdekeit, hanem saját intézményes érdekeiket érvényesítik. Hanem arra, hogy az intézmények által megfogalmazott, ellenőrzött és érvényesített szabályrendszert az ember és a közösség *nem érzi igazán a sajátjának*, még akkor sem, ha történetesen elfogadja, mint olyat, amely megfelel érdekeinek, elvárásainak, „igazságérzetének”. Esetleg élvezi a szabályrendszer meglétéből és működéséből származó hasznot, de nem érzi magát, személy szerint felelősnek a szabályrendszer mibenléteért és működésért. Vagyis más szóval: a szabályrendszer, s vele együtt az igazságosság iránti érzékenység, az igazi igazságérzet is elszakad tőle, mint ahogy Marx szerint a közérdek, a közösségi érdek is elszakad s „független alakzatként” van és lehet csak jelen az osztálytársadalmak gyakorlatában.⁴³

Egy egyszerű példán jól megvilágíthatók ennek az objektívációs folyamatnak a negatív következményei. A futballjátéknak — tudjuk — részletesen kidolgozott, egyértelmű, világos szabályrendszere van, amelyet, minthogy

⁴³ Lásd elsősorban: J. Habermas, i. m. különösen a 17. alfej.; R. D. Pritchard: *Equity Theory: A Review and Critique*. („Organizational Behavior and Human Performance”, 1969. 4. 176–211.) — A magyar szakirodalomban lásd: Huszár Tibor: *Gazdaság, érdek, erkölcs; „Történelem és önismeret”*, 1968, 358–359.

azonos teljesítményekért pontosan ugyanannyi „jövedelmet” (esélyt, sikert) biztosít mindkét csapatnak, a játékosok és a nézők *igazságos szabályrendszernek* tartanak és elfogadnak. Ennek ellenére, „igazságtalannak” érezzük-e azokat a játékosokat, akik megsértik ezt a szabályrendszert? Nem, legfeljebb „szabálytalannak”; azt mondjuk rájuk, hogy szabálytalankodnak, megsértik a szabályt, vagy legfeljebb azt, hogy csalnak. Mert elfogadták ugyan a szabályrendszert, de eszébe se jut senkinek, hogy az ő dolguk vagy kötelességük volna, hogy a szabályok betartásán őrkdjenek vagy a szabályoknak mindenáron érvényt szerezzenek. Sőt, a bíró ki is állítja azt a játékos, aki „reklamál”, aki a szabályrendszer érvényesítését követeli, mert ez utóbbi feladatra eleve külön embert, külön „intézményt” jelöltek ki, a bírót; ő a szabályrendszer megtestesülése, objektivációja, ő a teljesítmények egyedüli jogos megítélője és a javak egyedüli jogos odaítélője. S következőképpen csak őt, a bírót érezzük és nevezzük igazságtalannak, ha az egyik vagy a másik csapat javára megsérti, engedi megsérteni a szabályrendszert.⁴⁴ És legfeljebb évente egyszer jutalmazzuk egy-egy szerény kis „fair-play” díjjal, a „sportszerű játék” díjával azt az egy-két játékos, akik önmaguk érdekeivel szemben is érvényre juttaták a szabályrendszert, s ha lehetőségük volt rá (például téves bírói ítélet következtében), akkor se éltek a mindannyiunk által elfogadott szabályrendszert sértő, vagyis igazságtalan előnnyel.

Nagyjában és egészében ugyanez a helyzet a társadalmi gyakorlatban is. Aki megszegi a társadalmi törvényeket és szabályokat, aki sikkaszt, csal, stréberkedik, azt nem nevezzük igazságtalannak, mert elsősorban nem az ő dolga, hogy érvényt szerezzen a szabályrendszernek. És néha, úgy látszik, elsősorban nem is a mi dolgunk; mert többnyire csak akkor kiáltunk „igazságért”, ha a szabályok megsértése minket károsít, ha minket csapnak be, ha minket semmiznek ki, ha minket szorítanak a háttérbe. S ez még bizonyos fokig rendjén is volna így. Ha ugyanis jól működik egy társadalomban az igazságszolgáltatás, akkor nincs szükség minden pillanatban a mi „igazságérzetünkre”. Az azonban már biztos tünete az igazságosság-elv „elidegenedésének”, igazságérzetünk benuhátságának, hogy az emberi-társadalmi együttélésnek abban az igen széles mezőjében, amelyet nem szabályoznak jogilag szankcionált előírások, ott – tisztelet a sok-sok kivételnek – nagyon is gyakran megsértjük az együttélés íratlan szabályait. Például azzal, hogy nem teljesítményünk, hanem pozíciónk vagy összeköttetéseink arányában jutunk, igyekszünk hozzájutni javakhoz, azzal mentegtetve magunkat – nem is teljesen indokolatlanul –, hogy miért éppen mi tartanánk be e szabályokat, amikor „mindenki” megsérti őket, még azok is megsértik őket, akiknek őrkdniök kellene felettük, s különben is, voltaképpen nincsenek is e téren szabályok, nem is tudja az ember, hogy mihez tartsa magát, hogy hogyan kellene viselkednie.

⁴⁴ Pontosabban fogalmazva: a bíró valójában nem sértheti meg a szabályokat, mert ő nem vesz részt a játékban, rá nem vonatkoznak a játékszabályok (ő nem szaladhat lesre, ha az ő kezébe ér a labda, az nem kezezés, ha ő feltart valakit, az nem feltartás stb.). Rá egy másik szabályrendszer, mondjuk így: meta-szabályrendszer vonatkozik, amely abból az egyetlen szabályból áll, hogy a játék szabályrendszerét mindkét csapattal maradéktalanul be kell tartatnia. (Hogy valójában ennél bonyolultabb a két szabályrendszer viszonya, illetve a bíró szerepe, arról lásd Jirí Černý rendkívül érdekes fejtegetését „A futballról komolyan” (1971) c. munkájában, 41–45.)

Van egy ennek látszólag, de csak látszólag ellentmondó jelenség, illetve emberi magatartása is: az ítélkezésre, az igazságtevésre való túlzott hajlandóság. Igen gyakran fordul elő mindannyiunkkal, vagy legalábbis legtöbbszörünkkel, hogy túlságosan is gyorsan és határozottan, ellentmondást nem ismerő határozottsággal, a megfelelő információk, a kellőképpen tisztázott szabályrendszer és az igazságos ítélkezéshöz nélkülözhetetlen tárgyilagosság nélkül ítélkezünk minden és mindenki felett, ami és aki a mindennapi gyakorlatban utunkba kerül, s különösen ha keresztjei útjainkat. Ez az ingerült és hebehurgya ítélkezgetés éppúgy szétzilálja a közösséget, éppúgy hátráltatja az emberi kötelességek és jogok, teljesítményértékek és jövedelemértékek józan és igazságos arányának fokozatos kialakulását, ama bizonyos társadalmi szerződés megkötését, mint ahogy mindezt hátráltatja s végső fokon lehetetlenné teszi az igazságosság elv elszakadása a mindennapi emberi-közösségi gyakorlattól.

Mi itt a megoldás? Hogyan lehet föloldani azt az ellentétet, hogy a mai bonyolult szerkezetű társadalmakban az igazságosság-elv átruházása valamely erre a célra létrehozott intézményre szükségszerű, de egyben olyan lépés, amely hosszú távon súlyosan megkárosíthatja a társadalmi tudatot, megbéníthatja a közösségi-társadalmi igazságérzetet. Hogyan ruházhatja át s tarthatja egyben meg a közösség az igazságosság-elv fölötti szuverenitást? A társadalom és a társadalmi intézmények viszonyának bonyolult, számomra áttekinthetetlen, s tudomásom szerint a jog- és államelmélet szakértői által is mindmáig csak részben tisztázott problémakörbe ütköztünk itt, s e dolgozaton belül nem is tehetek mást, mint hogy felhívom a figyelmet e problémakör fontosságára és megoldatlanságára.

Tegyük föl mindezek után azt a kérdést — részben már ismételve, illetve összefoglalva a korábban mondottakat —, hogy vajon itt, mi, Magyarországon, a nagy történelmi forduló után, *megkötöttük-e a magunk társadalmi szerződését?* Meggyőződésem szerint megkötöttük, de: nem teljes mértékben, nem minden területen és nem teljes érvényvel.

A népköztársaság alkotmánya lefektette a szerződés vezérelveit, meghatározta az állampolgári kötelességek és jogok, „teljesítmények” és „jövödelmek” viszonyának legfőbb szabályozóelveit. Ezeket az alapvető szabályozóelveket, a kötelességeknek és jogoknak, „teljesítményeknek” és „jövödelmeknek” ezt az alkotmányban rögzített viszonylatrendszerét a társadalom túlnyomó többsége elfogadta és magáévá tette; széles körű társadalmi konszenzus alakult ki vele kapcsolatban. Vagyis: ezen a szinten megkötöttnek tekinthető a társadalmi szerződés. Az alkotmány törvénybeiktatása óta eltelt két és fél évtized során jogrendszerünk és gazdasági, illetve más jellegű szabályozórendszereink összessége rögzítette és a változó körülményekhez fokozatosan hozzáidomítja a társadalmi szerződés számos részletét is. Itt azonban, ezen a szinten, még alapvető kérdések is tisztázásra, megoldásra várnak. Láttuk — dolgozatunk eddigi fejezeteiben elsősorban ennek bemutatása volt a célunk —, hogy bár a társadalmi együttélés alapvető rendező elvének tekintjük, maga a teljesítményelv sincs elméletileg kellőképpen tisztázva; a gyakorlatban pedig, láttuk, csak következtetetlenül, ellentmondásosan, az emberek számára áttekinthetetlenül érvényesül, s így állandó forrásává válik, nap mint nap, az emberi-társadalmi igazságérzet komoly sérüléseinek. Ezen a szinten nincs társadalmi konszenzus, legfeljebb csak egymástól eltérő s egymást gyakran keresztező csoport- és rétegekonszenzusok vannak.

S ez nemcsak az anyagi javak elosztásrendjére vonatkozik, hanem számos

más területre: az eszmei, erkölcsi, érzelmi javak és teljesítmények cseréjére is. Nem tudjuk pontosan, hogy milyen munkateljesítményért vagy más jellegű emberi teljesítményért: emberségért, helytállásért, szeretetért, segítőkészségért, tisztességért milyen anyagi és más javak: elismerés, megbecsülés, öröm, szeretet, biztonságérzet, lehetőség, perspektíva jár az embernek. Nem tudjuk, hogy ezeken a területeken milyen értékarányok érvényesülnek, érvényesítendőek, nem tudjuk, hogy ezeken a területeken milyen szabályozóelvekhez kell tartanunk magunkat. Vagyis: a mindennapi emberi együttélés szintjén, a nemzedékek közötti kapcsolatok szintjén, a férfiak és nők közötti kapcsolatok szintjén, a termelők és fogyasztók kapcsolatának szintjén, — vagy, hogy néhány triviálisabb s mégis alapvető fontosságú területre utaljak: a hivatalban levők és az ügyfelek, az elárúsítók és a vásárlók, a lakók és szomszédok, a közlekedésben keréken vagy kerék nélkül résztvevők kapcsolatainak szintjén még nem kötöttük meg a társadalmi szerződést. S következésképpen, mindezekben a szinteken, mindezekben a viszonylatokban újra és újra felüti a fejét a közösségromboló, az emberi-társadalmi együttélést szétziláló dzsungel, erőszak, vagy egyszerűen csak a viselkedések összehangoltságának hiányából fakadó esetlegesség és anarchia. S jelen van a vállvonagató, az igazság érvényesüléséért, érvényesítéséért felelősséget nem vállaló közöny is.

Nincsenek kész megoldások, nincsenek biztos sikert ígérő megoldási javaslataink. E tanulmány eddigi fejezeteinek csak az volt a célja, hogy felhívják a figyelmet a probléma súlyosságára és arra, hogy:

a) a teljesítménnyel arányos jövedelem elve, amely az igazságosnak érzett társadalmi gyakorlat legfőbb szabályozóelve, nincs világosan meghatározva sem a szaktudományokban, sem a mindennapi emberi-társadalmi tudatban;

b) a szaktudományok megoldási kísérletei egyelőre még csak részlegesek, az egyéni megoldáskísérletek pedig szükségszerűen kudarcha fulladnak s gyakran még fokozzák az igazságérzet sérüléseit;

c) a bonyolult szerkezetű modern társadalmakban rendkívül nehéz, de feltétlenül megoldandó feladat a teljesítményérték és jövedelemérték cseréjét szabályozó, az élet minden területén, jogilag nem kodifikált területein is szabályozó „társadalmi szerződés” megkötése;

d) az igazságosság-elv kidolgozásának és ellenőrzésének teljes és végleges átruházása az erre a célra létrehozott intézményekre az emberi-közösségi igazságérzet eltompulásához, megbénulásához, a szubjektív és ad hoc emberi ítélezésekre való ráhagyása pedig végső fokon mindenki igazságérzetét sértő anarchiához, a közösség szétzilálódásához vezet.

A teendők igen nagyok.

7. KORLÁTOZÓ ÉS KIEGÉSZÍTŐ ELVEK

És most ellene kell mondanom magamnak. Mind ez ideig azt fejtegettem ugyanis, hogy a teljesítménnyel arányos jövedelem elvének világos megfogalmazása, társadalmi szerződésbe foglalása és következetes érvényesítése elengedhetetlen előfeltétele, záloga a közösség által igazságosként elfogadott társadalmi gyakorlat kialakulásának és zavartalan működésének. Egy fontos fenntartással kell azonban élnem most, mielőtt lezárnám e dolgozat gondolatmenetét. Annak leszögezésével és hangsúlyozásával, hogy a teljesítményelv érvényesülése önmagában még nem elegendő feltétele az igazságos társadalmi

gyakorlatnak, sőt végtelenen következetes, minden más szempontra tekintet nélkül levő érvényesítése végső fokon ugyanolyan igazságtalanná és a közösség szempontjából ugyanolyan rombolóvá válna, mint amilyen igazságtalan és káros a teljesítményelv tisztázatlansága, nem-érvényesülése vagy csak esetleges és ellentmondásos érvényesülése. A „summa iuria” ugyanolyan injustitia, mint a „nulla iuria”.

A teljesítményelv ugyanis *csak az egyik, nélkülözhetetlenül fontos, de önmagában még elégtelen igazságosság-elv*, amely ha egyedül hatna és száz százalékgig érvényre jutna, akkor egy merev és kíméletlen meritokráciát szentesítő igazságtalanság-elvvé,⁴⁵ sőt, végső fokon az emberi-társadalmi együttélést gátló vagy akár lehetetlenné tévő szabályozóelvvé torzulna. Ha ugyanis egy társadalom a teljesítményelvet, mint az emberek közötti értécsere egyetlen szabályozóelvét kíméletlen szigorúsággal érvényre juttatná, akkor a közösségi együttélés gépezete előbb-utóbb csikorogva leállna. Mert a közösségi élet mindennapi gyakorlatában nem lehet mindig minden teljesítményért jövedelmet követelni. S ezt a „nem lehet”-et nem moralizáló hangsúllyal, nem a „nem illik”, „nem erkölcsös” jelentésben, hanem eredeti értelmében használom. Ahhoz ugyanis, hogy a teljesítményelv egy társadalmon belül jól és hatékonyan működjék, ahhoz a szigorú értelemben vett teljesítményelven kívül szükség van még valamire, szükség van a közösségi kohézióknak, közösségi szellemnek egy sajátos típusára. Mi értendő ezen? Az, hogy az emberek bíznak a közösségben, bíznak abban, hogy a közösségen belül, amelynek tagjai, végső fokon érvényre jut az értékek általuk igazságosnak érzett cseréje, s következőképpen: hajlandók *hitelezni* a közösségnek, illetve egymásnak. (Az antropológusok ezt nevezik „általánosított reciprocitásnak”, szemben a modern társadalmakban uralkodó „kiegyensúlyozott” és „negatív reciprocitással”.) Minden egyes „teljesítményükért”, mondjuk segítő készségükért, vagy emberséges gesztusukért nem kérik azonnal számon az ellenszolgáltatást, a hasznot, a jövedelmet, mert biztosak lehetnek abban, hogy előbb-utóbb megtérül a fáradságuk; nem méricskélnek minden pillanatban a dolgok nehezebb végének a súlyát, ha történetesen s pillanatnyilag épp az ő vállukat nyomja, mert tudják, hogy máskor meg mások vállalják helyettük a nehezebb munkát. Ha nincs meg a közösségnek ez az erkölcsi tőkéje, a teljesítményértékeknek és jövedelemértékeknek ez a *közös bankja*, közös értéktartaléka, amelynek bárki szívesen hitelez, mert bármikor kaphat is belőle hitelt, ha nincs meg az értékáramlásnak ez a kiegyenlítő tartálya, akkor a teljesítménnyel arányos jövedelem elve a valamit-csak-valamiért jegyében fogant kíméletlen versenyszellem, a hoci-nesze kalmárszellem, a kölcsönös és általános bizalmatlanság és agresszivitás vezérelvévé torzul.

Gondolatmenetünk itt, ezen a ponton, látszólag tautologikussá, körkörösé hurkolódott. Az eddigiek során azt igyekeztünk bebizonyítani, hogy a *teljesítményelv* világos megfogalmazása és érvényre juttatása az egyik legfontosabb előfeltétele az igazi és igazságos közösségi életnek; most viszont azt állítjuk, hogy *igazi közösség*, igazi közösségi szellem nélkül nem működhet hatékonyan és igazságosan a teljesítményelv. Valójában azonban nem gondolatmenetünk vált körkörösé, hanem a vizsgált jelenségek egy olyan szintjére érkezünk el, ahol az egyes tényezők, illetve elvek külön-külön már nem, csak

⁴⁵ Michael Young: „The Rise of Meritocracy”, 1958.

egymással való kölcsönhatásukban, értelmezhetőek. Nem egyszerűen az értendő ezen, hogy a teljesítményelv érvényesülése és a közösségi értéktartalékok megéléte kölcsönösen feltételezi egymást — bár ez is igaz —, hanem elsősorban az, hogy a teljesítményelv csak néhány más alapelvvel együtt, egymást kölcsönösen korlátozva és kiegészítve válik az igazságos társadalmi gyakorlatot létrehozó szabályozóelvvé, és egyben közösségképző elvvé.

Mik ezek, melyek ezek a teljesítményelvet korlátozó és kiegészítő további szabályozóelvek? Eddig nem szóltunk róluk s az alábbiakban épp csak arra van helyünk, hogy utaljunk közülük a két legfontosabbra.

Az egyik a *szükségletek szerinti elosztás elve*, amely számos, egymástól lényegesen eltérő formában fogalmazódott meg a történelem folyamán.⁴⁶ Abszolútizált elvként, bár sok mozgalom zászlójára tűzte már az elmúlt évszázadokban, mind ez ideig illúzió maradt; de a teljesítményelv korrekciós és kiegészítő elveként mindig nagy szerepet játszott, s a mai modern társadalmakban különösen nagy szerepet játszik. A mai fejlett társadalmakban ugyanis a javak jelentős hányadát, például az egészségügyi ellátás, az oktatás, a szociális juttatások és kommunális beruházások útján a lakosság rendelkezésére bocsátott javakat nem vagy legalábbis nem elsősorban a teljesítményelv, hanem a szükségletelv alapján osztják el és bizonyított tény, hogy a szükségletelv háttérbe szorulása vagy osztály-, réteg-, illetve csoportérdekek szerinti eltorzulása ma már a társadalmak többségében legalább olyan mértékben forrása és reprodukálója a társadalmi egyenlőtlenségeknek, mint a közvetlen pénzjövodelmek skálájának széthúzottsága.⁴⁷ Az utóbbi egy-másfél évtizedben vizsgálatok egész sora tárta föl azt a tényt, hogy például Amerikában azokból a javakból, amelyek jogilag és a közhit szerint egyenletesen, illetve a tényleges szükségletek szerint kerülnek elosztásra (például a tanulási lehetőségek, a tömegközlekedési lehetőségek, a munkalehetőségek, a törvény és a hivatal előtti egyenlőség, a jogvédelem, az állampolgári jogok, a közbiztonság, a kommunális beruházásokból származó javak és így tovább), vagyis hogy ezekből a javakból valójában a közép- és felső rétegek jóval nagyobb arányban részesülnek, mint az alsóbb rétegek. Az adatok megdöbbentőek és csak részben közismeretek. Aki úgynevezett „szegény családba” születik bele, az statisztikai átlagban rövidebb életre számíthat, mint a jobbmódúak; az 25 és 64 éves kora közt 86 százalékkal nagyobb valószínűséggel hal meg, mint a tehetősebbek;⁴⁸ iskoláztatására jóval kevesebbet költ az állam;⁴⁹ sokszorta kisebb lehe-

⁴⁶ Lásd az 1-es és 35-ös jegyzetben felsorolt munkákat. Lásd továbbá az egyenlőség eszméjével foglalkozó munkákat. Például: C. Bouglé: „Les Idées égalitaires”, 1899.; Pierre Joseph Proudhon: „De la justice dans la révolution et dans l'église”, 1858.; F. Fritts: „The Concept of Equality in its Relation to the Principle of Political Obligation”, 1915.; John Hilton: „Rich Man, Poor Man”, 1944.; S. A. Lakoff: „Equality in Political Philosophy”, 1964.; Gunnar Myrdal: „Korunk kihívása: a világszegénység”, 1974. Lásd különösen a 3. fej. (79–113. lap); F. A. Olafson, ed.: „Justice and Social Policy”, 1961.; R. H. Tawney, i. m.

⁴⁷ R. M. Titmus idézett művében kimutatja, hogy Angliában 1939 és 1956 között a járulékos jövodelmek arányának eltolódása a jómódúak javára a progresszív adózás bevezetése ellenére is fokozta a társadalmi egyenlőtlenséget. Hasonló konklúzióra jut David Harvey is említett munkájában. Idézem: „Kiderül, hogy egy komplex városrendszerben a jövodelmek elosztásának 'rejtett mechanizmusa' általában inkább növelik, mintsem csökkentik az egyenlőtlenségeket.” (52.)

⁴⁸ S. M. Miller—Pamela A. Roby, i. m. 5. fej. 84—118. Az adatok forrásait lásd uo. 112. 20. jegyz.

⁴⁹ I. m. 5., 12. fej. 84—118., 209—227.

tősége lesz arra, hogy a törvény előtt érvényesíthesse jogait, ahogy ez kiderül például egy 1969-es vizsgálatból, melynek során a New York-i ügyvédeknek mindössze 5 százaléka jelentette azt, hogy ügyfeleinek átlagkeresete évi 5000 dollár alatt van, s tudjuk, már az 5000 dollár is messze fölötte van az úgynevezett szegénységhatárnak⁵⁰; — s a példákat még tovább szaporíthatnánk. E súlyos problémákat ma már fölismerte az amerikai szaktudomány, sőt bizonyos fókig a közvélemény és a társadalmi-állami irányítás is; számos fontos intézkedés történt az elmúlt években, ámde — mint ahogy újabb vizsgálatok kimutatták — a gazdasági és társadalmi viszonyokba és a társadalom tudatába mélyen benne gyökeredző egyenlőtlenségek makacsul tartják magukat, olyannyira, hogy még a kifejezetten az egyenlőtlenségek csökkentésére létrehozott intézmények és programok is nemritkán — akarva-akaratlan — az egyenlőtlenséget konzerválják vagy akár fokozzák.⁵¹

A szocialista államok kedvezőbb helyzetben vannak e téren; a szükségletelv szélesebb körben és következetesebben érvényesül nálunk, mint sok más társadalomban. De azért érdemes elgondolkoznunk a felsorolt példákon és problémákön, amelyek arra figyelmeztetnek minket is, hogy állandóan figyelünk s elemeznünk kell a nálunk is meglevő, újratermelő és átalakuló „strukturális egyenlőtlenségeket”,⁵² s még vannak teendők annak érdekében, hogy azok a szociális és kommunális, jogi, politikai és erkölcsi javak, amelyek a szükségletelv alapján kerülnek elosztásra, valóban egyenletesen oszthatóak el a társadalom egészében, valamennyi rétegében, s valamennyi területi-földrajzi régiójában.

S ez még nem minden. Valamiféleképpen össze kell ugyanis még egyeztetni a szükséglet szerinti elosztás elvét a teljesítmény szerinti elosztás elvével (és más szabályozóelvekkel). A különböző igazságosság-elvek összeegyeztetése azonban egymással és más társadalmi szabályozóelvekkel, például a gazdasági hatékonyság elvével, a társadalomtudományok és a társadalomirányítás egyik legnehezebb feladata. Évszázados kísérletezés után sincs még a gyakorlatban is jól működő, valamennyi szabályozóelvet koordináló elmélet. Az utilitáriánusok idevágó kísérleteinek ellentmondásosságát és végső kudarcát kitűnően elemzi és bizonyítja Nicholas Rescher, idézett munkájában; az általa javasolt „effective average” számítás viszonylag jól összeegyezteti az utilitáriánusok „minél többet minél többeknek” elvét az egyenlőség elvével, a teljesítményelvet viszont, bár részletesen foglalkozik vele, nem tudja belefoglalni a képletbe.⁵³ És hasonlóképpen: a szükségletelv, illetve egyenlőségelv érvényesülésének mértékét ma már világszerte számos mutatóval mérik (például a jövedelemeloszlást ábrázoló grafikonokkal, szóródás-indexekkel, a népesség alsó, illetve felső tizedének vagy ötödének jövedelemarányával, és így tovább), de a teljesítményelvel, a gazdasági hatékonyság elvével való összefüggésrendszerük optimális modelljét, tudomásom szerint, még nem sikerült megszerkeszteni. A kérdéskörrel foglalkozó szakmunkák általában gyakorlati javaslatokkal és a probléma elméleti megoldatlanságának megállapításával zárják le fejtegetéseiket. Rescher például a „deontologikus” egyenlőségelvet és az „utilitáriánus” tiszta jövedelem maximalizálásának elvét „deontologikus uti-

⁵⁰ I. m. 5. fej. lásd különösen a 117–118. o. a 42., 43., 44. jegyz.

⁵¹ I. m. 12. fej. 209–227.

⁵² Ferge Zsuzsa, i. m.

⁵³ I. m. 35–40.

litarianizmusba” egyesíti, s arra az ellenvetésre, hogy „ez a dualizmus nem különösebben kielégítő”, azt válaszolja, hogy az olyan komplex jelenségekkel kapcsolatban, mint amilyen a társadalmi együttélést szabályozó elvek összefüggésrendszere, nincs lehetőség „kielégítő monizmusra”.⁵⁴ A kérdés egy másik szakértője, Bernard Williams is óv attól, hogy a szabályozóelvek, például a teljesítményelv és a méltányosságelv (equality of opportunity versus equality of respect) ellentmondását úgy oldjuk meg, hogy az egyiket vagy a másikat kidobjuk az ablakon; állandóan törekednünk kell összeegyeztetésükre, anélkül, hogy ez teljesen sikerülhetne. „Kényelmetlen helyzet — írja —, de az igazi és hiteles politikai gondolkodás kényelmetlensége ez. S az egyenlőséggel kapcsolatban sem nagyobb ez a kényelmetlenség, mint például a szabadsággal vagy bármely más nemes és alapvető politikai eszmével kapcsolatban.”⁵⁵ Elméletileg megoldatlan, a gyakorlatban állandó gondos mérlegelést és korrekciókat kívánó feladatnak tartja Hoch Róbert is az egymásnak gyakran ellentmondó alapvető szabályozóelvek összehangolását, elsősorban a „jövedelempreferencia-rendszer”, másszóval: az egyenlőségelv, illetve szükségletelv és az általa javasolt „hozadéki elv” összehangolását.⁵⁶

A gyakorlati életben egyébként számos megoldáskísérlet van. Vannak olyan társadalmak, például az Amerikai Egyesült Államok, amelyek egészen a legutóbbi évekig a teljesítményelv minél szélesebbkörű érvényre jutását tekintették igazságosnak és egyben gazdaságilag hatékonynak. Más társadalmak viszont, például Ausztrália, Új-Zéland és a skandináv államok, viszonylag jóval nagyobb teret biztosítanak, évtizedek óta, a szükségletelvnek, s azt a R. H. Tawney s mások által a harmincas években megfogalmazott elvet vallják, hogy csak ha az emberek alapvető szükségleteit magas szinten kielégítette már a társadalom, akkor nyílik lehetőség arra, hogy a teljesítményelv hatékonyan és igazságosan működjék; akkor nyílik lehetőség arra, hogy az alapvető szükségletek kielégítése után fennmaradó javakat már valóban az emberi teljesítmények arányában ossza el a társadalom. E két megoldástípus előnyeiről és hátrányairól évtizedek óta vita folyik a közgazdászok közt, s e vita különösen kieleződött a körül a kérdés körül, hogy vajon a fejlődő országok számára melyik megoldástípus volna az optimális. Az amerikai közgazdászok egy csoportja azt fejtegeti, hogy a fejlődő országokban a jövedelem-skála (a teljesítményelv alapján való) széthúzása, s következképpen legalább átmenetileg a társadalmi egyenlőtlenség növekedése fontos előfeltétele és eszköze a gazdasági hatékonyság növekedésének. Velük szemben Galbraith s még inkább Gunnar Myrdal mindennek épp az ellenkezőjét állítja; azt, hogy ezekben az országokban a társadalmi egyenlőtlenségeknek már a jelenlegi szintje is kerékkötője a gazdasági fejlődésnek, s hogy e társadalmakat csak az alapvető szükségletek széles körű és egyenlően elosztott kielégítése, vagyis a szükségletelv fokozott érvényesítése mozdíthatná el a holtpontról.⁵⁷ Jegyezzük azonban meg itt, hogy a fejlődő országok jelentős hányadában éppúgy, mint a fejlett országokéban, a legfőbb baj nem is az, hogy a teljesítményelv és a szükségletelv aránya az egyik vagy a másik javára elbillen, hogy egyszer a teljesítményelvet hangsúlyozzák (mert az adott helyzetben a gazdasági haté-

⁵⁴ I. m. 120.

⁵⁵ Bernard Williams: „Problems of the Self”, 1973, 248–249.

⁵⁶ I. m. 459–464.

⁵⁷ Gunnar Myrdal, i. m. 79–88.

konyság fokozása az elsőrendű társadalmi érdek), másszor pedig a szükségletelvet (mert az adott helyzetben az egyenlőtlenségek csökkentése az elsőrendű társadalmi vagy akár gazdasági érdek); addig ugyanis, amíg nem sikerül kidolgozni e két elv összeegyeztetésének optimális módját, addig nem küszöbölhető ki a társadalmi gyakorlatnak bizonyos fokú — a gazdaságpolitika inflációs—deflációs ciklikusságához hasonló — ide-oda ingása e két alapvető szabályozóelv között. Az igazi baj az, az igazi kárt az okozza, ha sem a teljesítményelv, sem a szükségletelv, hanem a hatalmon levők vagy a vagyonosok leplezetlen, illetve törzsi, rendi, nemzeti hagyományokkal vagy jól-reklámozott pszeudo-teljesítményekkel leplezett csoportérdeke érvényesül.

Sok vita folyik a szakirodalomban a teljesítményelv említett másik korlátozó, illetve kiegészítő elvével, a *méltányosság elvével* kapcsolatban is. Vannak, akik egyszerűen csak az emberi egyenlőség eszméjének érvényesítését vagy akár csak érvényesítési szándékát érzik és nevezik méltányosságnak, méltányos magatartásnak, s azon fáradoznak, hogy az emberi-társadalmi egyenlőség igényét összeegyeztessék a teljesítményelv biztosította gazdasági hatékonysággal. Mások viszont ennél jóval tágabban és filozofikusabban értelmezik a méltányosság fogalmát.⁵⁸ A méltányosság elve szerint, az ő megfogalmazásukban, a legfőbb érték, illetve értékmérő nem a teljesítmény, s még csak nem is ilyen vagy amolyan emberi szükséglet, hanem az *emberi élet*, s ezen belül

a) nem általában, globálisan az emberi lét, nem az utilitáriánusok által célértékként kitűzött „maximális haszon”, hanem minden egyes ember élete külön-külön;

b) s nem valamiféle létminimum, az alapvető szükségletek minimális kielégítése, hanem minden egyes ember joga és lehetősége a szabadságra és az önmegvalósításra.

Vagyis másszóval: e megfogalmazás szerint — amely a sztoikusok eszméihez s mindenekelőtt Kant etikai nézeteihez nyúl vissza — a méltányosság elve azon a meggyőződésen alapszik, hogy lényegét tekintve minden ember egyenlő, minden emberi élet egyformán értékes, függetlenül attól az esetlegességtől, hogy az egyik vagy a másik embernek történetesen milyen képességei, teljesítőképesége vagy szükségletei vannak.

Van-e azonban valami gyakorlati jelentősége, gyakorlati alkalmazhatósága ennek a kissé fellengzősen megfogalmazott méltányosságelvnek? Feltétlenül van. Mint ahogy annak idején már Arisztotelész kifejtette, szerepet biztosít számára az, hogy a másik két szabályozóelv intézményesített, a nagy társadalmi átlagok szerint beállított, illetve beállítandó elv, s így egyik sem lehet tekintettel az emberi-társadalmi valóság ezernyi konkrét változatára, egyedi esetére. S következésképpen, még ha a nagy átlagok szempontjából optimálisan működnének is — mint ahogy, láttuk, nem működnek úgy —, akkor is pillanatonként és elkerülhetetlenül megsértenék egy-egy ember szabadságát, korlátoznák önmegvalósítását. Szükség van tehát egy olyan igazságosság-elvre, s a hozzá kapcsolódó emberi érzékenységre, igazságérzetre, amely a konkrét élethelyzetekben, egy-egy ember vagy embercsoport szabadságának és személyiségének védelmében bizonyos fokig korlátozza a teljesítményelv vagy a szükségletelv érvényét, még akkor is, ha ez a korlátozás valamelyest csökkenti a közösség, illetve a többség pillanatnyi globális hasznát.

⁵⁸ John Rawls (i. m.) és sokan mások.

Még így is meglehetősen bizonytalan ez a megfogalmazás (mit jelent ugyanis ez a „bizonyos fokig”, meg ez a „valamelyest”?), de egyáltalában azért konkrétabb, világosabb, határozottabb a méltányosság elve, mint a másik kettő. A teljesítményelv és a szükségletelv ugyanis önmagában még csak azt jelenti, hogy az emberek teljesítményük arányában honorálandók, illetve hogy az emberi szükségletek bizonyos hányada feltétlenül kielégítendő. Ám arra vonatkozólag, hogy milyen teljesítmények az igazán értékesek, s milyen szükségletek az igazán fontosak — láttuk —, igen nagy a bizonytalanság. A méltányosság elve itt konkrétabb és határozottabb; saját viszonyát a másik két elvhez nem tudja ugyan szabályokba lefektetni, de nagyon világosan és határozottan leszögez egyvalamit: azt, hogy az elsődleges érték az emberi élet: az ember, minden egyes ember szabadsága, autonómiája, kiteljesedése, s nagyon határozottan megfogalmazza azt az igényt, hogy ezek az értékek szükség esetén még a másik két szabályozóelv ellenére is érvényesítendőek.

Feltételezhető az is, hogy hosszú távon a méltányosságelv vezérértékei szerepet játszhatnak a teljesítményelv és a szükségletelv tartalmának pontosabb s a jelenlegitől eltérő megfogalmazásában, átfogalmazásában. A jelenlegi társadalmi gyakorlatban ugyanis a teljesítményelv és a szükségletelv elsősorban még az anyagi javak elosztását, illetve a létfenntartáshoz nélkülözhetetlen szükségletek kielégítését szabályozzák. Az emberi-társadalmi-gazdasági fejlődés során azonban létrejöhetnek annak a feltételei, hogy az említett magasrendű értékek minél hatékonyabb „megtermelésének” s minél igazságosabb elosztásának szabályozóelveivé váljanak.

Vannak a szakirodalomban olyan álláspontok is, amelyek a méltányosságot az emberi jóakarattal, illetve önzetlenséggel azonosítják. A tapasztalatok szerint azonban az emberi jóakarát és önzetlenséget inkább csak a kis közösségekben (család, munkatársi, ismeretségi kör) játszik jelentős szabályozó szerepet. Ha a nagyobb közösségek: társadalmi rétegek, osztályok s végső fokon társadalmak közötti interakció szintjén akarjuk hatékony szabályozóelvként érvényre juttatni a méltányosság elvét, akkor jobb, ha nem az önzetlenség és a jóakarát erényére, hanem a kölcsönös függőség tényére alapozzuk. Arra a nyilvánvaló, bár mindannyiunk által újra és újra elfelejtett tényre, hogy mások szabadsága és kiteljesedése szerves része, kísérő értéke, elengedhetetlen előfeltétele a mi szabadságunknak, a mi kiteljesedésünknek is; arra a tényre, hogy csak akkor lehet az ember igazán szabad, ha mások is szabadok, illetve ha másokat is segíti szabadságuk kivívásában; és csak akkor valósíthatja meg önmagát, ha másoknak is segítségére van önmaguk megvalósításában. Ha a teljesítményelvet a közösségi lét *minimális* szabályozóelvének neveztük, akkor az így megfogalmazott méltányosságelvet az emberi-közösségi együttélés jelenleg lehetséges, illetve feltehetőleg fokozatosan lehetségessé váló és érvényre jutó *maximális* szabályozóelvének lehet és kell tekintenünk.

*

E dolgozatban a javak társadalmi elosztását, illetve társadalmon belüli cseréjüket szabályozó igazságosság-elvek mibenlétét és működését, s a velük kapcsolatos elvi és gyakorlati problémákat elemeztük. Elsősorban a teljesítményelvvvel foglalkoztunk, a másik két szabályozóelvet, a szükségletelvet és a méltányosságelvet csak a teljesítményelv korlátozó, illetve kiegészítő elvéként vizsgáltuk.

Az elmondottakból úgy hiszem kiderült, hogy e három elv mindegyikével, s kapcsolatrendszerükkel nemkülönben, sok gondja-baja van s lesz még jó ideig az elméleti kutatásoknak és a társadalmi gyakorlatnak. Mert sok minden megoldódott már, de sok minden vár még megoldásra.

1. Mindenekelőtt részletesen ki kell dolgozni és szabatosan le kell írni a teljesítménnyel arányos kereset elvét, úgy hogy az egyfelől a gazdasági életben, másfelől a társadalmi élet minden egyéb területén hatékonyan működhessék. E munka során figyelembe kell venni a társadalmi gyakorlatban kicserélődő teljesítményértékek és jövedelemértékek teljes skáláját.

2. Az így meghatározott teljesítményelvet a társadalmi gyakorlatban következetesen érvényesíteni kell. Az elv érvényesülését akadályozó tényezőket, például a múltból átöröklődő, illetve újratermelődő strukturális egyenlőtlenségeket, valamint a teljesítményelvet sértő egyéni- és csoportérdekeket (összeköttetések, nepotizmus, pozíciók monopolizálása stb.) körültekintéssel, fokozatosan, de határozottan el kell hárítani az útból.

3. Ugyanilyen szabatosan ki kell dolgozni s következetesen érvényre kell juttatni a szükségletelvet is.

4. Ki kell dolgozni a teljesítményelv és a szükségletelv (s később a méltányosságelv) kölcsönhatásának, egymást korlátozó és kiegészítő gyakorlatának elméletét és megvalósításának módozatait, a gazdasági-társadalmi hatékonyság és az emberi-társadalmi igazságosság szempontjainak figyelembevételével és optimális egybehangolásával.

5. Ki kell dolgozni a statisztikai és szociológiai eszközök egy olyan együttesét, egy olyan társadalmi mutatórendszerét, amelynek segítségével a lehetőségekhez képest hiteles képet kaphatunk folyamatosan arról, hogy a társadalom rendelkezésére álló javak ténylegesen milyen elosztásban kerülnek a különböző társadalmi rétegekhez, csoportokhoz és területi egységekhez. Szabályozóelveink s általában társadalmi gyakorlatunk működését csak ezeknek az információknak a birtokában korrigálhatjuk, s idomíthatjuk a változó körülményekhez.

6. Tudatában kell lennünk annak, hogy a szabályozóelvek kidolgozása és érvényre juttatása csak akkor sikerülhet, ha nem pusztán a tudományos kutatás és a gazdasági-társadalmi irányítás feladatának tekintjük őket, hanem az egész társadalom közös ügyének, nyíltan megvitatandó közös gondjának. Csak így alakulhat ki végül is az a bizonyos társadalmi konszenzus; csak így köttetik majd meg ama bizonyos társadalmi szerződés; csak így érzi, érezheti majd az értékek cseréjének kialakuló rendjét igazán a sajátjának, s valóban igazságosnak az egész társadalom.

AZ ÉRTÉKMENTESSÉG PROBLÉMÁJA AZ EMBERTUDOMÁNYOKBAN

JÓZSA PÉTER

1. AZ „ÉRTÉKMENTESSÉG” FOGALMA

A felületes szóhasználat egyszerűen azonosítja egyfelől a tudományosságot és az értékmentességet, másfelől az értékszerűséget és a tudománytalanságot. Emiatt ahhoz, hogy ezt a felfogást cáfoljuk, látszólag definiálnunk kellene a tudományosság fogalmát. Ám tekintettel arra, hogy erről a témáról évente a publikációk tucatjai látnak napvilágot és a legkülönbözőbb — részben összeegyeztethetetlen — definíciókat javasolják, erre itt semmiképpen sem vállalkozhatunk. Szerencsére azonban nincs is rá szükség: az „értékmentesség” és a „tudományosság” fogalmának elválasztásához nagyjából elegendő a tudományosságnak az az általános, közkeletű, „képzetszerű” fogalma, amelynek tartalmában és terjedelmében lényegileg mindenki egyetért, mihelyt ezt a fogalmat egyáltalán tudatosan használni kezdi és szembeállítja ellentétével, a tudományosság hiányával. E képzetszerű fogalom értelmében a tudományosság négy legfontosabb eleme a következő:

a) az a feltevés, hogy a vizsgálandó tárgynak, folyamatnak stb. a rá vonatkozó emberi képzetektől független tulajdonságai vannak, amelyeknek létezéséről érzékszerveink segítségével meg kell tudnunk győződni (ebben az értelemben egy vers ritmusa, egy levéltári okmány tartalma vagy egy vegyi elváltozás jellege egyaránt empirikus tény), és az a törekvés, hogy e tulajdonságokat önmagukban, minden „idegennek a hozzáadása nélkül” (Engels) mutassuk ki, — röviden, a megismerő szándéktól¹ független objektivitás tételezése;

b) az a magatartás, amelyik következetesen vállalja, hogy a valóság — az, amit meg akarunk ismerni — független mind a saját előfeltevéseinktől, fennálló meggyőződéseinktől, mind a saját óhajainktól stb. — röviden, az értékmentesség értelmében vett objektivitás;

c) a tudományosnak minősülő eljárás megismételhetősége, vagy legalábbis totális ellenőrizhetősége a legapróbb metodikai részletekig;

d) az okoskodás és az igaz kijelentés bizonyos, mindenkor definiált formális kritériumainak betartása.

¹ Azért „szándékot” írtunk, nem pedig „megismerő folyamatot”, mert, mint tudjuk, különféle agnosztikus (neopozitivisták stb.) irányzatok felfogása szerint az, amit megismerünk, nem független magától a megismerési *folyamattól*: ám ezek az iskolák sem tagadják, hogy a megismerés aktusa után ismerünk valamit, ami az aktus előtt ismeretlen volt. A radikális szolipszizmus az egyetlen olyan álláspont, amelynek a számára megismerő, megismerendő és megismert gyakorlatilag egybeesik. Következésképpen azt a tudományosság itt alkalmazott laza fogalma által szabott követelményt, hogy a megismerőtől független ismeretlen tárgy létezését tételezzék, a modern agnoszticizmus talaján álló tudományteoretikusok is kielégítik.

Látjuk, hogy az értékmentesség követelménye egy meghatározott ponton kapcsolódik a tudományosság követelményéhez; meg fogjuk vizsgálni, hogyan. Előbb azonban el kell választanunk a két fogalmat, a két követelményt.

A dolog úgy áll, hogy egy sajátos értékszerűség magának a problémának a velejében benne rejlik, nevezetesen igazság és hamisság, ill. igazság és tévedés megkülönböztetésében. Igazat mondani jó, hamisat állítani vagy tévedni rossz. Az igaz beszéd követelménye önmagában, amely ebben a tiszta formában Szókratésznál fogalmazódik meg, de még inkább a tudatunktól független empirikus valóságról való igaz beszéd követelménye (lord Bacon), — *értékszerű posztulátum*, mégpedig az európai civilizáció egyik középponti intellektuális értéke.

Az igaz beszéd formális kritériumai, mint láttuk, a tudományosság egyik elemét alkotják. Másfelől viszont, az európai gondolkodás posztulátumai értelmében, a valóságról való beszéd *tartalmilag* akkor igaz, ha *tudományos*. Természetesen nem-tudományos kijelentések is *lehetnek* igazak, de a tudományos gondolkodást *elvileg* jellemzi az objektív igazságra való *tudatos* törekvés, és, éppen a maga jól kidolgozott (s örökösen munkában levő) episztemológiai, metodikai, technikai stb. szabályai jóvoltából, *elvileg* jelent — ha nem is feltétlen, de nagyobb — garanciát az igazságra. Márpedig, ha az igazság pozitív, a nem-igazság pedig negatív érték, akkor a tudományosság értékes.

Világos tehát, hogy a tudományosság érték általában, önmagában; ezen túlmenően pedig valamennyi alváltozatában a mindenkori tudományos metodika külön érték, mint a tudományos igazság — a fő érték — elérésének eszköze és záloga. Azt mondhatnánk tehát, hogy a tudományosság posztulátumainak mindenkori rendszerében kultúránknak egy bizonyos értékrendszere ölt alakot, amely a tudományosnak tekintett módon megalapozott kijelentéseket — az objektív igazság megbízható megismerésének kritériuma szempontjából — értékesnek, a tudományosság híjával levő érveléseket pedig értéktelennek tekinti.

Következésképpen a tudományos magatartás önmagában nem értékmentes; ellenkezőleg, értékek tételezését, ti. a tudományosság értékeinek tételezését jelenti. Ebben az értelemben kétségtelenül értéknek kell tekintenünk mind a valóság ismeretelméleti objektivitására, mind értékmentes megközelítésére, mind a tudományos folyamat ellenőrizhetőségére, mind pedig az igaz kijelentés formális szabályainak betartására vonatkozó követelményt.

Itt mindjárt az is világos, hogy az igazság, a tudományosság értékességének, értékszerűségének tényét nem lehet érvül felhozni — a tudományosság álláspontján *belül* maradva² —, mint olykor megtörténik, az értékmentesség köve-

² Egyáltalán nem állítjuk, hogy a tudományosság követelménye ellentmondásmentes. Az ellentmondás abban rejlik, hogy a „tudományos megközelítés” — melynek célja meghaladni, megkérdőjelezni, idézőjelbe tenni az emberi beszéd minden más formáját, felbontani mindent, ami „nem-tudományos” — képtelen önmagára vonatkozólag más-képpen kérdéseket feltenni, mint a saját terminusaiban. Vagyis a tudományos beszéd — a gondolkodás evolúciójának történeti terméke —, amely bizonyos értelemben lehetővé teszi az ember számára, hogy önmagát is megismerje „kívülről”, a tudományos beszéd tehát *saját magát* sohasem lehet képes kívülről megismerni. Nem képzelhető el olyan metatudományosság, amely magát a tudományosságot tudományos kritériumokon kívül egyébnek az igénybevételével vizsgálhatná. (Ez egyébként minden „episztémére” nézve igaz. Ha a mitikus gondolkodás — a maga módján — felteszi magának a kérdést, hogy ő maga micsoda, a válasz mindig egy új mítosz lesz.) De ha a tudományos gondolkodás

telményének realitása ellen. A tudományosság követelménye civilizatórikus érték, s mint ilyen, merőben más szinten működik, mint az értékmentesség követelménye. A tudományos igazság *cél*; az értékmentesség e cél elérésnek egyik *feltétele*.

A problémát tehát úgy határolhatjuk körül, hogy az értékmentesség követelménye nem azonos magával a tudományossággal, hanem a tudományos eljárásban, a tudományosság követelményének alkalmazási módjában érvényesítendő. Ám mit jelent itt?

2. TERMÉSZETTUDOMÁNY ÉS EMBERTUDOMÁNY³

Az értékmentesség követelményét egészen durván és általánosan úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a kutató számára nem lehet mindegy, hogy megállapításai igazak-e, de csak akkor képes eljutni az igazsághoz, ha mindegy a számára, hogy ez az igazság mi, és kutatómunkáját ennek megfelelően kizárólag az igazság feltárásának szempontja vezérli, ill. negatív fogalmazásban: kiküszöböl minden olyan tényezőt a kutatásból, amely ezt gátolná.

Ez a „mindegy” itt két dolgot jelent. Először, vállalnia kell tudni saját hipotéziseinek esetleges érvénytelenné válását. Ha pl. az a meggyőződése, hogy a rákbetegséget vírusok okozzák, de esetleg kétséget kizáró módon felismeri, hogy ez nem igaz, és nagyobb valószínűség szól a másik hipotézis mellett, amelyik a sejtfajlás szabályozási zavarairól indul ki, akkor eredeti meggyőződése mint érték nem akadályozhatja az új felismerést.

Másodszor azt jelenti, hogy önmagában véve, tartalmilag nem fűződhetnek értékszerű (ideologikus) érdekei sem egyik, sem másik lehetséges verzióhoz, pontosabban, ezek sem *akadályozhatják* az objektív konzekvenciák levonását.

A két követelmény közül az első semmiféle elvi jellegű, tudományelméleti nehézséget nem okoz; végeredményben csak intellektuális kapacitás és tudományos becsületesség kérdése; azt mondhatnánk, hogy a tudományosság fent jellemzett általános követelményei már involválják. A második már elvi nehézséget okozhat. Tudjuk például, hogy a darwinizmus elfogadása hányszor ütközött valláserkölcsei akadályokba XIX. századi biológusoknál és antropológusoknál; vagy hogy a liszenkóisták áldialektikája hogyan akadályozta a genetikai folyamatok kutatását; vagy hogy milyen ellenállást szült materialista fizikusokban a Heisenberg-féle határozatlansági reláció miatt, hogy agnosztikus következtetések *is* levonhatók belőle. Mindamellet, ha a dolgot közelebbről szemügyre vesszük, látható, hogy a tudományosság fent felsorolt elemi követelményeinek együttese már az ilyen típusú — ideologikus eredetű — értékszerűséget is kizárja; ami azonban még ennél is fontosabb, itt, a természettudomány szférájában, tökéletes kizárása *nem megoldható feladat*. A természeti tények általában kellő tisztasággal elszigetelhetők ahhoz, hogy a ku-

képtelen kívülről megkérdőjelezni magát, ebből az következik, hogy azt a kérdést is lehetetlen feltenni, hogy végső elemzésben mennyiben *érvényes* a beszédje bármilyen nem-tudományos gondolkodásról, és mennyiben *érvényesebb* bármilyen nem-tudományos gondolkodásnál, — hiszen a válasz mindig tudományos érvelés lesz.

³ Az alábbiakban a probléma konkretizálásakor nem általában az embertudományok, hanem specifikusan a szociológia köréből merítünk illusztrációkat és kérdésfeltevéseket.

tatónak módja legyen minden zavaró elemtől mentesen megfigyelni a vizsgált jelenséget. Ezért a megfigyelés folyamatát prekoncepciójától is függetlenné teheti. A természettudóstól megkövetelhető, hogy a világ isteni teremtésében való hitétől függetlenül mérlegelje azokat a tényeket, amelyek az evolúció elméletét igazolják vagy nem igazolják; megkövetelhető, hogy a probléma vélt világnézeti jelentőségétől függetlenül bírálja el azokat a tényeket, amelyek a genetikai elméletet igazolják vagy nem igazolják. A világnézeti premisszáknak és a megfigyelés tényeinek ez a szétválasztása azért követelhető meg, mert *lehetséges*. S nem képzelhető el, mai gondolatrendszerünk keretei között, olyan álláspont, amely a tudományosság követelményét elfogadja, de a világnézeti stb. premisszák kikapcsolásának, vagyis az értékmentes kutatásnak ezt a követelményét nem állítja fel. Aki — még a természetről van szó — objektív, tudományos igazságot, objektív, tudományos megismerést mond, az — egyebek között — tudományon kívüli premisszáktól mentes, értékmentes kutatást is mond.

Az európai gondolkodás hosszú ideig csak a természetet tekintette kutatható és kutatandó komplexumnak, pontosabban, olyan komplexumnak, amelyre az empirikus megismerés Bacon, Galilei, Newton által kidolgozott szabályai alkalmazhatók. A „társadalomtárgy”, a társadalom mint olyan egész, amelyben empirikusan megismerhető törvényszerű folyamatok működnek, fokozatosan alakul ki a XVIII. század végére Hobbes, Colbert, Turgot, a felvilágosodás és a klasszikus politikai gazdaságtan, valamint — nem utolsósorban — Rousseau jóvoltából. Mindenesetre a XIX. század közepére a társadalmi folyamatok objektivitása és objektív megismerhetősége hallgatólagos evidencia. Nemcsak Marx beszél a társadalmi folyamat „természettörvényeiről” vagy Engels a társadalmi fejlődésnek a természeti szükségszerűség erejével ható törvényeiről: a szaktudományos értelemben vett szociológia két megalapítója, Comte és Spencer, ugyanennek az evidenciának a talaján áll (Spencer egy időben egyenesen organizmusnak tekintti a társadalmat).

Mindabból, amit fentebb a tudományos megismerés sajátosságairól mondtunk, logikusan következik, hogy a társadalomra vonatkozó tudományos megismerésnek is értékmentesnek kell lennie. S arra, hogy ez a mozzanat problematikus lehet, a polgári szociológia igen sokáig fel sem figyelt. Marx hiába mutatta ki, már a XIX. század közepén, a klasszikus és a vulgáris közgazdaságtan bírálata keretében, hogy a polgári talaján álló, tehát a tőkés termelés teremtette objektív látszatokkal, az árufetisizmussal és a tőkefetisizmussal szemben legalábbis *kritikátlan*, sokszor azonban éppenséggel *apologetikus* közgazdaságtan eltorzítja a valóságot, *nem tud* eljutni bizonyos mélyebb összefüggésekig. A marxizmus a szocialista munkásmozgalom keretein kívül, a társadalomkutatással foglalkozó értelmiség egész körében csak a századforduló után kezdett hatni, ekkor azonban kérdésfeltevései viharos gyorsasággal kapnak polgárjogot s kérdőjelezik meg a polgári szociológia addigi nyugodt biztonságát. Max Weber 1910 táján veti fel az „objektivitás” és az „értékmentesség” problémáját.

Az értékprobléma az embertudományok vonatkozásában a dolog végső lényegét tekintve kétféleképpen merül fel: praxeológiai és episztemológiai.

Praxeológiai a következőről van szó. Az, hogy az igazság *mi*, az emberi világ kutatója számára nem lehet ugyanabban az értelemben „mindegy”, mint a természetkutató számára. Ha a természetkutatónak sikerült kikapcsolnia a világnézetével vagy a csoportkötődéseivel stb. összefüggő minden-

nemű külsődleges elemet, akkor önmagában az a tény, hogy a rákot vírusok vagy szabályozási zavarok okozzák, hogy a szerzett tulajdonságok öröklődnek-e vagy sem stb., stb. tökéletesen mindegy, a fontos az igazság. De az emberi világ kutatója számára az, hogy egy társadalom egészségesen fejlődik-e vagy nem, végső soron sohasem mindegy. A társadalomkutató egy olyan realitást kutat, amelynek önmaga is része, amelynek ő reflektív szószólója, amelynek a Sollenjét illetően mélyen beágyazott saját értékei vannak. Maga a témaválasztás már értékválasztás, amint azt Weber is, Myrdal is igen helyesen hangsúlyozza. Világos, hogy megvannak a jó pszichológiai okai annak, ha valaki fizikus lesz, nem pedig vegyész, és ha fizikusként a magrészecekké problémáját választja tárgyául, nem pedig a kristálytant stb. Ám az is világos, hogy ezek merőben másfajta meghatározottságok, mint amikor a történész, mondjuk, a magyar nemzeti tudat kialakulását választja tárgyául, nem pedig a magyar államiság történetét, vagy ha valaki a különböző társadalmi rétegek esztétikai praxisának különbségeit kívánja vizsgálni stb. Ez utóbbi döntésekhez nyilvánvaló módon magukat a problémákat érintő személyes érték-döntések, értékpremisszák, személyes elkötelezettségek fűződnek. — De tegyük fel, hogy még ez sem áll fenn; tegyük fel, hogy egy szociálpszichológus ugyanolyan szenvtelenül figyelni különféle összetételű emberi csoportok „teljesítménymechanizmusát”, mintha tengeri malac telepek eseményeit regisztrálná; hogy egy közgazdász úgy írja le valamilyen gazdasági egység növekedési görbéjét, hogy az eredmény szubjektíve tökéletesen mindegy a számára. Csakhogy következtetései ekkor is felhasználásra kerülnek, s ha szubjektíve nem is, objektíve mindig valamilyen társadalmi praxist szolgálnak. De hiszen ilyen értelemben a természettudós munkája is praktikus, vethetné ellen valaki; ő sem felel azért, hogy következtetéseit hogyan használják fel. Ez igaz, s ezt az összefüggést sok oldalról megvilágították már a modern tudós etikai felelősségével kapcsolatban. A természettudós megismerést nyújt az emberen kívüli világról, amelyet azután csakugyan így is, úgy is felhasználhatnak tőle függetlenül. Az emberi világ kutatója által nyújtott ismeretet azonban *annak* a vonatkozásában használják fel, *amire* vonatkozik, ti. az *emberekre nézve*. Az emberi világ kutatója magát az emberi világot teszi így vagy úgy „manipulálhatóvá”. Ennyiben az emberre vonatkozó mindennemű kutatás, mind a kérdésfeltevést, a témaválasztást, mind a konzekvenciákat tekintve *praktikus*, tehát értékektől *függ* és értékeket *szolgál*, teljesen függetlenül attól, hogy tudja-e ezt a kutató vagy sem, ill. hogy mennyire vagy „hogyan” tudja. A társadalmi realitásra vonatkozó mindennemű megismerési folyamat ennek a társadalmi realitásnak a szülőtte és továbbalakító eleme; az osztársadalmi praxis szerves része.

Tudjuk azonban, hogy az igazi, éles viták nem a probléma praxeológiai, hanem episztemológiai szintjén dűlnak. Itt két nagy kérdéscsoportról van szó, a kutatás minden esetben értékeket érintő következményeiről, és magának a kutatási folyamatnak az értékektől való megtisztíthatatlanságáról.

Lássuk az első kérdéscsoportot. A társadalmi valóság mindig az érintettek számára *valamilyen módon megjelenő* valóság. Beletartoznak az értékek, az ideológiák, az akár manipulált, akár szerves, tudattalan látszatok: „álcázott” valóság (melynek álcája maga is objektív). Következésképpen, rejtett törvényszerűségeinek feltárása „leálcázását” jelenti. Le kell tudni hántani róla a látszatokat; fel kell ismerni azokat az értékeket, amelyek elrejtik azzal, hogy igazolják. Amikor egy amerikai szociológus azt mondja, hogy „a vállalatvezetés kezébe kell adni azokat az eszközöket, amelyek biztosítják, hogy a munkás

boldognak érezze magát a gyárban”, ez egyáltalán nem cinizmus. Számára ez a dolgok rendje, s minthogy magára e rendre nézve — amely nem más, mint a vállalat harmonikus működése a rentabilitás adott kontextusában — képtelen kérdéseket feltenni, egyszerűen kiesnek a látóteréből a társadalmi valóságnak mindazok a tényezői, melyek vagy azzal a következménnyel járnak, hogy ez a „boldogság” lehetetlen, vagy pedig (ti. siker esetén, a dolgozónak a „munkafeladattal” való tökéletes azonosulása esetén) még sokkal beláthatatlanabb következményeket vonnak maguk után. Ahhoz, hogy megértsük a társadalmi valóságnak azt a dinamikáját, amely e szociológus számára *hozzáférhetetlen*, át kell törni azt az ideologikus értékfalat, a rentabilitás fetiszizált problémájának értékrendszerét, amely őt ettől a valóságtól elválasztja. Ez azt jelenti, hogy az amerikai valóságnak az ideologikus látszatok mögé hatoló kutatása eo ipso értékek tagadását vonja maga után, az e valóság által önnön igazolására kitermelt értékek semmisségének kimutatását fogja jelenteni. Ez csak tudatosan lehetséges. Viszont értékeket tudatosan *tagadni* lehetetlenség értékek *állítás*a nélkül. „Rossz—jó”, „célszerű—célszerűtlen” stb. minden esetben viszonyfogalmak. Bármiről csakis azért vagyok képes azt gondolni, hogy „nem jó”, mert van *valamilyen* képzetem arról, hogy *valami más a jó*. Ez *logikai* szükségszerűség. A fetiszizált rentabilitást nem volnék képes hamis értéknek tételezni, ha nem volna valamilyen elképzelésem arról, hogy a termelésnek más célja is lehet. Következésképpen minden olyan kutatás, amely más kutatások dogmatikus, ideologikus, apologetikus stb. értékeit leplezi le, minden esetben maga is értékeket tételez. Ez a tételezés már nem feltétlenül tudatos; de minél kevésbé az, annál rosszabb, mint még látni fogjuk.

Az episztemológiai szint másik kérdéssoportja magát a megismerés lehetőségét érinti. Minthogy itt van a probléma tulajdonképpeni magva, külön fejezetben tárgyaljuk.

3. WEBER, MYRDAL ÉS AZ OBJEKTÍV IGAZSÁG

Mindenekelőtt el kell oszlatni egy „Weber-legendát”. Elterjedt felfogás szerint Max Weber az „értékmentesség prófétája”, aki lehetségesnek és szükségesnek tartja, hogy a társadalomkutató a saját értékeitől szabadon („értékmentes” = „wertfrei”) kutassa és ismerje meg a valóságot, az igazságot, még ha az igazság halomba dönti is ezeket az értékeket stb. Ez téves. Weber nem a mindennemű értékpremisszától független kérdésfeltevést, kutatást és konklúziót, hanem csak az értékpremisszák és a lebonyolítási folyamat, a „technika” *szétválasztását* tartja lehetségesnek.

„Az értékítéletek tudományos... kritikája nem lehet több, mint a történetileg adott értékítéletek és eszmék alakjában előttünk fekvő anyag formállogikai megítélése, vagyis annak az elbírálása, hogy mennyire teljesítették az eszmények az akart dolog belső *ellentmondás-mentességének* posztulátumát... a konkrét értékítéletben megnyilatkozó végső értékmércék *tudatosítása* a legtöbb, amit a tudomány nyújtani képes anélkül, hogy a spekuláció mezejére lépne.”⁴

⁴ Max Weber: A társadalomtudományi és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”; „Állam, politika, tudomány”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1970, 12.

„Tény és való még valami: éppen ‚személyiségünk’ legbensőbb elemeit, a cselekvésünket meghatározó s életünknek értelmet és jelentőséget adó legmagasabb és végső értékítéleteket szoktuk ‚objektíve’ értékes valaminek érezni. . . Csakhogy az ilyen értékek érvényességének megítélése hit dolga . . . de semmi esetre sem tapasztalati tudománynak a tárgya abban az értelemben, ahogyan mi itt azt művelni kívánjuk.”⁵

„Nem létezik a kultúrának . . . *semmiféle* tökéletesen ‚objektív’ tudományos elemzése, *függetlenül* ama különleges és ‚egyoldalú’ szempontoktól, amelyek szerint — kimondottan vagy hallgatólagosan, tudatosan vagy tudattalanul — az illető jelenséget a kutatás tárgyaként kiválasztjuk, elemezzük és ábrázolva tagoljuk.”⁶

S mit kell ettől ‚elválasztani”? A kutatás forrásául szolgáló értékeszmék ‚szubjektivitásából” „. . . *nem* következik, hogy a kultúra tudományos kutatásának eredményei is csak ‚szubjektívák’ lehetnek *abban* az értelemben, hogy az egyik ember számára *érvényesek*, a másik számára *nem* . . . az alkalmazott fogalmi segédeszközök kialakításában . . . meghatározó szerepe van ugyan a vezérlő ‚szempontnak’, de az alkalmazás módja tekintetében a kutatót itt is, mint mindenütt, természetesen kötik gondolkodásunk normái. Mert tudományos igazság csak az lehet, ami érvényes *akar* lenni mindazok számára, akik az igazságot *akarják*.”⁷

Vagyis: a kutató alapállása, tárgyválasztása, kutatásának célja *nem lehet* ‚értékmentes”, sőt; ezzel szemben magának a kutatási eljárásnak és a következtetések módjának *formálisan konkluzív*nak kell lennie mindazok számára, akik a gondolati munkának mindezeket a formális eljárásait, az igaz beszéd formális kritériumait érvényesnek tartják („egy kínai számára is”, mondja Weber).

De van még egy követelmény:

„Kizárólag arról a magában véve egészen triviális követelményről van szó, hogy a kutató és a kifejtő feltétlenül *válassza külön* az empirikus tények megállapítását . . . és az ő gyakorlatilag értékelő állásfoglalását, amellyel ezeket a tényeket . . . öröndetesnek vagy nem öröndetesnek ítéli. . .”⁸

Végezetül:

„Tény és való, hogy az empirikus tudományágakban felvetődő problémákra magukban véve ‚értékmentes’ válaszokat kell adni. Ezek nem ‚értékproblémák’. De tudományágaink területén befolyása alatt tartja őket a realitásoknak az értékekhez való kapcsolódása . . . az ‚érték kapcsolódás’ [Wertgebundenheit] kifejezés csupán azt a sajátos tudományos ‚érdeklődést’ kívánja filozófiailag értelmezni, amely az empirikus vizsgálat tárgyának kiválasztását és megformálását megszabja.”⁹

Weber tehát egyáltalán nem azt állítja, hogy a társadalomkutató ugyanúgy mindennemű értékpremisszáától mentesen szemlélheti tárgyát, mint a természettudós. Már Weber számára is világos volt, hogy nincs olyan egyéni tudat, melynek működését — változó határok között — meg ne szabnák társadalmilag érvényes, osztály-, csoport-jellegű értékek. Az emberi jelenségeket az

⁵ Uo. 13.

⁶ Uo. 30.

⁷ Uo. 43–44.

⁸ Max Weber: A szociológiai és közgazdasági tudományok ‚értékmentességének” értelme; „Állam, politika, tudomány”, 85.

⁹ Uo. 96–97.

emberi társadalom tagja képtelen értékek nélkül szemlélni, egyszerűen azért, mert az *emberi társadalom tagjának lenni nem utolsósorban éppen annyit jelent, mint meghatározott* — és igen mélyen, lényegileg a születés pillanatától kezdve beépülő — *értékek szerint tájékozódni a világban.*

De vizsgáljuk meg két önkényes illusztráció segítségével, mit jelent Weber posztulátuma.

Tegyük fel, egy szociológus azt vizsgálja, hogy bizonyos népesség életmódja mennyire higiénikus, és metodikailag kifogástalanul megállapítja, hogy nem az. Ebben az esetben hiánytalanul eleget tett a weberi posztulátumnak, annak ellenére, hogy már témaválasztásának pusztá tényében egy meghatározott kultúra álláspontja, egy meghatározott társadalmi berendezkedés normatívája, értékálláspontja fejeződik ki, amelyben a higiénia érték. Ennek az értékrendszernek a szempontjából a szóban forgó népesség deprivilegizált helyzetben van, s ennek leszögezését a weberi posztulátum — a tények tiszta leszögezése *után* — szintén megengedi, s a posztulátum kielégítése szempontjából teljesen irreleváns, hogy ugyanez a népesség privilegizált lehet egy másik — a szociológus számára ismeretlen vagy legalábbis lényegtelen — értékrendszer szempontjából, amelyik, mondjuk, az emberi kapcsolatteremtés közvetlenségét, fesztelenségét, melegségét stb. tekinti fontosnak. Feltételezhető azonban, hogy ez a másik tényező e népesség belső életét, atmoszféráját, szociális világának dinamizmusát, más rétegekhez való viszonyát stb. ugyanolyan mértékben meghatározza, mint az első, a „legérvényesebb” értékrendszer szerinti deprivilegizáltság. Minthogy pedig *csak az értékek diszkontinuusak, maguk a társadalmi folyamatok soha*, feltételezhető továbbá, hogy a szociológus számára (saját „értékszemüvege” miatt) hozzáférhetetlen tényezők által meghatározott folyamatok *belejárásának azokba a folyamatokba*, amelyek már belesznek látókörébe. *Emiatt azonban az őt érdeklő folyamatok igazi rugóit sem ismerheti meg egészen.*

Vagy ha például két iskolaszociológus közül az egyik számára az iskolai munka eredményességének kritériuma minél nagyobb mennyiségű információ elsajátíttatása, a másik számára pedig a személyiségnek a szabad önkifejezésre való képessé tétele, akkor kölcsönösen képtelenek lesznek két olyan iskola-rendszer objektív összehasonlítására, melyek közül az egyik így, a másik amúgy dolgozik.

Következésképpen, ha a társadalomtudományi „értékmentesség” egész problematikája abból a felismerésből ered, hogy a kutató számára saját értékei leárnyékolhatják a valóság bizonyos összefüggéseit és emiatt állandóan fennáll az olyan megismerés veszélye, amely kizárólag ezeket az értékeket „igazolja vissza” és elfedi az objektív igazság mindazon oldalait, amelyek ez értékek felől nézve nem láthatók — akkor teljesen világos, hogy a weberi posztulátum *ennek* az objektív igazságnak a megközelítését semmivel sem garantálja jobban, mint a saját értékeit tekintve kritikátlan, naiv szociológia. Kizárólag az értékek őszinte explicitálását s az ezeknek az értékeknek a jegyében folyó kutatás metodikai tisztaságát és követhetőségét garantálja.

Myrdalról olykor azt mondják, hogy Webert követte az értékprobléma tárgyalásában, s maga is hivatkozik rá. Álláspontja azonban lényegesen eltér a Weberétől.

Myrdal ugyanolyan radikálisan fel- és elismeri, hogy a kutató nem akaszthatja szegre a saját értékeit, s hogy azok meghatározzák munkáját. Csakhogy míg Weber, ha nem is csinál a szükségből erényt, de csak ennek a ténynek a

tudatosítását tudja ajánlani a szociológusnak, addig Myrdal szembenéz azzal a ténnyel, hogy a kutatásnak az értékektől való megtisztíthatatlansága *tévedések* forrása lehet, eltorzíthatja az objektív igazságot.

„A teljes objektivitás . . . olyan eszmény, melyre állandóan törekszünk, de amelyet soha nem érhetünk el. A társadalomtudós maga is része a kultúrának, melyben él, és soha nem sikerülhet teljesen megszabadulnia környezetének uralkodó prekoncepcióitól és elfogultságaitól.”¹⁰

Myrdal egyik legfontosabb gondolata szintén az értékpremisszák feltétlen tudatosításából indul ki. Weberen itt annyiban megy túl, hogy szerinte a kutatóknak nemcsak a saját értékpremisszáit kell rögzítenie, hanem az adott problémakörrel kapcsolatban az illető társadalomban forgalomban levő összes „szignifikáns és releváns” értékpremisszákat. Ebben az esetben, véli, nem fordulhat elő, hogy saját értékpremisszáink elfedik előlünk a valóságot.

Másodszor azonban még mindig fennáll a veszélye annak, hogy saját értékpremisszánk rejtve marad előttünk. Ebben az esetben elfogultságaink működnek. Szeretnénk ezzel kapcsolatos igen értékes fejtegetését részleteiben idézni: „Az elfogultságok felkutatásának módszere ugyancsak egyszerű. Kimondatlan premisszaként rejtve maradnak, s a belőlük, valamint a ténybeli adatokból levont következtetések logikai tévedéseket tartalmaznak. Ily módon az elfogultságok kitapogatásának általános módszere az, hogy összevetjük a végkövetkeztetéseket a premisszákkal, és megtaláljuk azt a *non sequitur*t, melynek feltétlenül ott kell lennie, ha a következtetések elfogultak. Ha egyetlen premissza sincs explicite kimondva, akkor nem lehetséges, hogy a következtetések konkluzívek legyenek. Ez a módszer mindaddig jó, ameddig az elfogultságok a következtetések síkjára korlátozódnak. Ha az elfogultságok magukat a megfigyeléseket is befolyásolják, azaz ha rosszul veszik fel és rosszul rögzítik az adatokat, akkor módszerünk a megfigyelések megismétlése. Amennyiben az adatok kiválasztását, az alkalmazott nézőpontot és hipotéziseket, vagy pedig a tanulmányozott terület kijelölését befolyásolták elfogultságok, akkor az ellenőrzés abban áll, hogy alternatív hipotéziseket vetünk fel, és oly módon bővítjük a kutatás skáláját, hogy a figyelmen kívül hagyott területet is felölelje. Általában a legjelentősebb módja a védekezésnek az, ha tudatában van az ember az elfogultság problémájának.”¹¹

Myrdal tehát elvileg, módszertanilag szükségesnek és lehetségesnek tartja az elfogultságok hatásának fokozatos tudatosítását és bármelyik kutatási fázisban a próba-hiba módszerrel való korrigálását.

Végül hadd említsük meg Myrdalnak egy olyan gondolatát, amely saját fejtegetésében mintegy mellékesen kap hangot, amelyre kommentátorai sem figyeltek fel, amelyet azonban a magunk részéről igen lényegesnek tartunk. Az amerikai szociológia történetével kapcsolatban ugyanis megemlíti, hogy pl. a négerkérdésben a különböző elfogultságok többek között az empirikus kutatás tömegessé válása következtében lepleződtek le, mert a különböző kutatások, kellően nagy számuk folytán, mintegy akaratlanul, implicite mutatták ki kölcsönösen egymás tévedéseit. Ha ezt továbbgondoljuk, arra a következtetésre jutunk, hogy ha az *egyéni kutató* esetleg nem is garantálhatja kellőképpen az objektív igazságnak saját értékei ellenére való megközelítését, egy

¹⁰ Gunnar Myrdal: „Érték a társadalomtudományban. Válogatott módszertani tanulmányok”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1972, 232.

¹¹ Uo. 233 – 234.

meghatározott szintig van erre egy bizonyos *társadalmi* garancia: a kutatások, ha kellően nagy a számuk és kellően függetlenek, tömegmérétekben mintegy egymást kontrollálhatják. Természetesen amennyiben egy meghatározott időszakban egy társadalom *minden* lényeges kutatása egy bizonyos osztályideológia végső értékorientációja jegyében folyik, ezt az „érték-ernyőt” már csak külön erőfeszítéssel, a társadalmi praxisnak egy másik álláspontjáról lehet áttörni.

4. AZ ÉRTÉKMENTESSÉG SZÜKSÉGESSÉGE

Próbáljunk a fentiek után választ adni az alapkérdésre, hogy ti. mennyiben *szükséges* és mennyiben *lehetséges* „értékmentes” társadalomkutatás.

Foglaljuk össze még egyszer: milyen értelemben?

I. Nem lehetséges és nem szükséges *praxeológiai* értelemben,

1. sem abból a szempontból, hogy a kutatónak „mindegy” lehetne, milyen az emberi valóság (ellenkezőleg: éppen azért lett társadalomkutató, mert valamilyen szempontból személyesen fontos a számára, hogy az emberi világ milyen);

2. sem abból a szempontból, hogy kutatómunkájával milyen gyakorlatot szolgál (egészen más lapra és nem is dolgozatunk keretébe tartozik az a kérdés, hogy el is háríthatja magától ezt a problémát, hogy illúziói is lehetnek felőle stb.).

II. Nem lehetséges és nem szükséges *episztemológiai* értelemben abból a szempontból, hogy bármely társadalomkutatásnak maguk a kérdésfeltevésai, még inkább a következtetései már azáltal is értékrelevánsak, hogy az adott társadalomban az illető problémával kapcsolatos érvényes értékeket vagy erősítik vagy kikezdi.

Marad a probléma negyedik része, mint mondtuk, a magva, hogy ti. szükséges- és lehetséges-e az értékmentesség, vagy legalábbis a működő értékek kontrollja szorosan véve magában a kutatásban.

A szükségesség kérdésének feltétele értelmetlenné látszik, hiszen már Weber számára is világos volt, hogy itt egy olyan tényezőről van szó, amely legalábbis problematikussá tesz minden társadalomtudományt; s különösen világos ez, vélné az ember, marxisták számára.

Fel kell azonban figyelni arra a mostanában — fiatal kutatók körében, de nem csak ott — felbukkanó új, tulajdonképpen ultramannheimianus álláspontra, amely szerint az értékek kikapcsolására törekedni a társadalomtudományban nemcsak lehetetlen, de *nem is szükséges*.

Ennek az álláspontnak a legradikálisabb megfogalmazásai szerint a társadalomban nem létezik a kutatók nézeteitől, értékeitől független, objektív igazság. Minden kutató a saját rétegének, osztályának értékei szerint rendezi a valóságot, s ha anyagát és annak problémáit következetesen és tisztességesen gondolja végig, mindenképpen valamilyen igazságot fog kimondani, *osztályigazságot*. Ennek az álláspontnak az ismeretelméleti bírálatába itt most nem mehetünk bele. Világos, hogy ha minden jól végiggondolt társadalomtudományi álláspont *igaz*, akkor a különböző felfogások között nincs dialógus, nincs kritika; és akkor nincs is *társadalomtudomány*: minden szociológia csupán a megfelelő osztálypraxis ideológiája. Ebben az esetben metodikailag is édesmindegy, hogy az ember mit csinál; sőt, ha az empirikus tények bármilyen

„vizsgálata” amúgy is csak a saját nézeteimet igazolja és ez *nem baj*, — akkor egyáltalán nincs szükség semmiféle empirikus kutatásra; a szociológia megszüntetendő.

De nézzük inkább, ugyancsak önkényes példán, hogyan festhet ez az álláspont a szociológiai gyakorlatban. Tegyük fel, egy kutatót a munkások művelődése foglalkoztat. Megvannak a *maga* értékei arra vonatkozólag, hogy milyen az ideálisan művelődő munkás. Ehhez igazodva kidolgozza a különböző mértékben és minőségben művelődő munkástípusok rendszerét; mindezt deduktíve, saját értékeinek kritériumai szerint. Ezután „reprezentatív” munkás-mintán megvizsgálja, hogy a munkások mekkora és milyen csoportjainak viselkedése mennyiben és hogyan felel meg a kidolgozott kritériumoknak. Milyen esetben lehet haszna ennek a kutatásnak? Ha van valami fogalmunk arról, hogy a kidolgozott kritériumoknak mennyi és milyen közük van a munkásság tényleges művelődési tendenciáihoz. Mert azt józan ésszel nem állíthatja senki, hogy a munkásságnak nincsenek objektív, inherens művelődési tendenciái, hanem azok mindig olyanok, amilyeneknek ez vagy az a kutató látja őket. Nyilvánvaló, hogy ha a kritériumrendszer nem ellenőrizhető, akkor a szóban forgó kutatás kizárólag arról nyújt információt, hogy a munkásság különböző csoportjai mennyiben viselkednek a szóban forgó kutató kritériumai szerint és mennyiben nem. Ez azonban nem sok. De még ez sem biztos. Mint-hogy a kutató kritériumai ellenőrizetlenek, s minthogy előre elképzeli és megkonstruálja a vizsgált személyeknek azokat a viselkedési megnyilvánulásait, amelyek kérdésfeltevése szempontjából relevánsak, még az sincs biztosítva, hogy akár a saját kérdésfeltevése szempontjából releváns *tényleges* viselkedésformákat is megtalálhatja. Tegyük fel ugyanis, hogy egyik kritériuma az értékválasztás tudatossága. Most teljesen eltekintve attól, hogy ez a kritérium helytálló-e (hiszen lehet, hogy az), — ha nincs tudományosan megbízható információja a munkásság értékválasztási folyamatainak sajátosságairól, akkor saját kritériumának érvényesülését sem tudja megvizsgálni, mert nincs biztosíték arra, hogy a tudatosság mértéke pontosan úgy nyilvánuljon meg, ahogyan ő képzeli, azaz olyan kérdések révén legyen megragadható, amilyeneket ő feltesz.

Mindez világos, de, ismételjük a probléma az utóbbi időben észrevehetően jelentkezik.

Am tegyük fel, munkás-kutatónk erre a következőket mondja. Mindez lehetséges, de mi a különbség akkor, ha ezt tudomásul véve saját értékrendszerem zárójelbe tételével közeledem a problémához, és olyan „nyitott” módon szervezem meg a kutatást, hogy a munkások más művelődési tendenciái is napvilágra kerüljenek, ne csak azok, amelyeket én preconcipiáltam? A különbség úgymond, csak mennyiségi lesz, mert így is kizárólag arról kaptam információt, hogy a munkások „hogyan művelődnek”, és ezzel mintegy benne tartottam a munkásság életének realitását, osztálypraxisát egy olyan értékrendszer rendező keretei között, amely a szociológusokat termelő értelmiség értékrendszere, holott lehetséges, hogy a munkásság társadalmi mozgását merőben más szempontokból, mondjuk, a személyiségfejlődést meghatározó csoportfolyamatok és kommunikációs rendszerek szempontjából kellene kutatni. Ha azonban innen indulok el, megintcsak nincs garancia arra, hogy belül ne maradjak annak az értelmiségnek az értékrendszerén, amelyik ez utóbbi fogalmakat kidolgozta, és így tovább a végtelenségig. Egy adott társadalomban szociológusnak lenni annyi, mint az illető értelmiség körében részlegesen vagy általánosan

érvényes értékrendszerek talaján mozogni; a valóság mindig csak innen látható, és sohasem látható azoknak a társadalmi csoportoknak a szempontjából, amelyekhez a kutató(k) nem tartozik (nem tartoznak).¹²

Ez az ellenvetés helytálló is és nem is. Nem helytálló annyiban, amennyiben nagy különbség, ha arról kapok — ellenőrizhetetlen — információt, hogy a saját értékeim hogyan érvényesülnek egy bizonyos társadalmi csoportban, vagy arról, hogy milyen egyéb, a saját értékeim felől nézve eredetileg nem látható tendenciák érvényesülnek még. Saját értékeimet is értelmezhetem szűkebben vagy tágabban, személyesebb vagy általánosabb érvénnyel. Itt használható fel Myrdal tanácsa a kutatás kiindulópontjául felveendő értékpremisszákat komplexitására vonatkozólag.

Helytálló az elnevezés, amennyiben a kutató (vagy a kutatásokat termelő társadalmi szféra) értékrendszerének leküzdhetősége nyitott probléma marad. Ha paradoxonokat akarnánk, azt mondhatnánk, hogy az „értékmentes” társadalomkutatás szükséges, de nem lehetséges. *Szükséges azért, mert ha az empirikus társadalomkutatásnak egyáltalán van értelme, akkor csakis az, hogy a kutatások tömegei mögött rejlő társadalmi erők megláthatassák a valóságból azt, amit e kutatások nélkül nem látnának, azért, hogy ezeket a felismeréseket felhasználhassák társadalmi praxisukban.* Ha szükség van társadalomtudományra, akkor azért, hogy a progresszív praxis szolgálatában meg lehessen közelíteni az „objektív igazságot”, a társadalmi erőknek azokat a valóságos mozgási tendenciáit, amelyek függetlenek a szubjektivistikus értelemben vett „osztályigazságoktól”.

Fel kell azonban ismerni, hogy az értékmentesség szükségességét tagadó álláspontnak van egy lényeges reális eleme, amelyre eddig csak futólag utal-

¹² Itt most nincs helyünk arra, hogy részletesen kitérjünk arra a problémára, mennyiben lehet külön értékrendszere az értelmiségnek vagy az értelmiség egyik vagy másik csoportjának valamely adott társadalomban. Nyilvánvaló, hogy az értelmiség tagjainak alapvető ideológiai, centrális értékei az adott társadalom azon alapvető (és átmeneti) osztályainak ideológiáit, értékeit tükrözik vissza, amelyekből az értelmiség történetileg és aktuálisan rekrutálódik, sőt, egyenesen arról van szó, hogy a társadalmi osztályok elsődlegesen látnak, diffúz, inkább csak érzületek alakjában létező mentalitását, attitűdjeit éppen az értelmiség (a humán, a jogász, a tudományos stb. értelmiség) verbalizálja és kovácsolja ideológiává. Mindazonáltal, ha igaz az, hogy társadalmi csoportoknak azért és annyiban vannak saját értékeik, ideológiáik, mert és amennyiben *sajátos helyet* töltenek be a társadalomban, a munkamegosztásban, sajátos módon részesednek a társadalmi termékből, és tagjaik *sajátos szerepeket* töltenek be, akkor szükségszerű, hogy a *sajátos értelmiségi helyzetnek* — munkának, szerepkörnek, pozíciórendszernek stb. — is megfeleljenek specifikus elemek az értelmiségi rétegek mentalitásában. A köztudat, már a mindennapi gondolkodás szintjén, helyes irányban tapogatózik, amikor a „műszakiak”, az „orvosok”, a „pedagógusok” stb. stb. külön világát, kultúráját, szellemi arculatát tételezi. (Mindezt természetesen csak fenntartásokkal, erős viszonylagossággal, az osztályszociológiai és osztálykontextusokon belül szabad értelmezni: elhatároljuk magunkat azoktól a — többek között Mannheim angol „marxizáns” (valójában polgári) követői által képviselt — megközelítésektől, amelyek ezeket a jelenségeket abszolutizálják.) Ezek az értelmiségi „szubkultúrák” — a munkamegosztási struktúra merevségének fokától függő mértékben — ráadásul történetileg is tradicionálisálódnak. Ezért lehetséges, hogy az értelmiségi tevékenységben — a „gondolatok termelésében” — közvetlenül és *első szinten* a megfelelő tevékenységi területen működő értelmiségi rétegek viszonylag specifikus ideológiai és értékei érvényesüljenek, s ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy egy adott országban a szociológiai kutatást orientáló elsődleges értékek részint a szociológusokat termelő értelmiségnek, részint a kutatásokat végső soron „megrendelő” alapvető osztálynak (vagy ellentétes osztályoknak) az értékei.

tunk, most azonban világosan végig kell gondolnunk. Eddig az értékeknek a kutatásban való jelenlétét kizárólag úgy tárgyaltuk, mint a valóság megismerésének *akadályát*. Holott amikor egy kutatás vagy új kutatói álláspont azáltal fedi fel a valóság bizonyos, addig rejtve maradt összefüggéseit, hogy megszabadul megcsontosodott szemléletektől, értékrendszerektől, amelyek addig leányékkolták ezeket az összefüggéseket, vagyis áttöri a valóság megismerésének útjában álló „uralkodó értékfalat”, ezt csakis úgy teheti, mint már láttuk, hogy *maga is* értékeket tétel, akár tudatosan, akár tudattalanul. Ebben az esetben az új értékrendszer a kritika fegyvere, a társadalomszemléletbe beivódott s a valóságot e szemlélet jegyében preparáló értékrendszer leleplezésének feltétele és eszköze. Marxnak azért sikerült felismernie a tőkés termelés belső ellentmondásait, mert mentes volt a polgári nemzetgazdaságtan értékeitől. Ricardo „a polgári, még határozottabban a tőkés termelést a termelés *abszolút formájának*” fogta fel, s ezért nála a kapitalizmus „meghatározott termelési viszonyformái . . . sehol sem szabad hogy ellentmondásba kerüljenek a termelésnek mint olyannak a céljával vagy béklyót rakjanak erre a célra, a bőségre . . .”¹³ Világos, hogy minden a kiindulóponton múlt. Aki a kapitalizmust a termelés abszolút formájának fogja fel, az mechanizmusát ellentmondásmentesnek fogja *lát*ni, másként összeomlik egész világképe; aki viszont felismeri és kibogozza ellentmondásait, azért vált erre képtessé, mint Marx, mert *elvetette* abszolút termelési formaként való felfogását, mert saját eredendő *értékválasztásából* kifolyólag az adott valóság nem kielégítő voltának és felforgatásának álláspontjára helyezkedett. Téves tehát az a fentebb említett ultramannheimianus álláspont, amelynek értelmében Ricardo és Marx felfogása egyaránt „igazság” — két ellentétes „osztályigazság” —; ezzel szemben arról van szó, hogy az adott történelmi kontextusban Ricardo *osztályálláspontja* olyan, hogy elfedi a valóságot, Marx *osztályálláspontja* viszont olyan, hogy alkalmas a valóságra rakódott ideologikus fedőrétegek „lerobbantására”.

Ebben az összefüggésben tehát tulajdonképpen nem is arról van szó, hogy az „értékmentesség” „nem szükséges”, hanem inkább arról, hogy az „érték-szerű álláspont” „szükséges”. A befejező szakaszban vizsgáljuk meg, hogy ez az aspektus hogyan viszonylik az értékmentesség követelményéhez.

5. AZ ÉRTÉKMENTESSÉG LEHETŐSÉGE

Fentebb azt írtuk, hogy az értékmentesség „szükséges, de nem lehetséges”, végül éppenséggel még egy olyan megfogalmazáshoz is eljutottunk, hogy az „értékálláspont szükséges”. Természetesen mindkét megfogalmazás paradoxon. Foglaljuk most össze röviden, hogy mi szól az értékmentesség követelménye, ill. annak realitása ellen az embertudományokban (most már csak az episztemológiai szinten).

1. Szubjektíve: embernek lenni annyi, mint az emberi társadalom konkrét módon szocializált tagjának lenni, azaz a konkrét társadalmi közegben és a társadalmi egészben érvényes értékek szerint (vagy azokat tagadva) orientálódni a világban; tehát az emberrel foglalkozó tudósnak lenni annyi, mint arra

¹³ Marx: Értéktöbbség-elméletek. Harmadik rész; MEM 26/III, Kossuth, Budapest, 1976, 44.

a megoldhatatlan feladatra törekedni, hogy ne a saját értékeink prizmáján át szemléljük az emberi valóságot;

2. Objektíve: az emberi társadalom mozgása nem más, mint olyan objektív folyamatok mozgása, melyek minden vonatkozásban és szakadatlanul értékeket is tartalmaznak és tételeznek (ill. rombolnak), következképpen e folyamatok megértéséhez, sőt pusztá *érzékeléséhez*, a jelenségek rendezéséhez és osztályozásához szükséges, hogy a kutató elme maga is az értékek szerint orientálódjék, mert ahhoz, hogy valamilyen értékyszerű viselkedés — pl. az ifjúság bizonyos rétegeinek új esztétikai kifejezési formák vagy új viselkedésformák iránti érzékenysége — objektíve megragadhatóként egyáltalán *látható* legyen (hogy a megértésről ne is beszéljünk), magának a kutatónak is érzékenynek kell lennie a releváns értékvilágra;

3. A kritikai gondolkodás szintjén: a valóság bizonyos, az adott konstelláció legfontosabb társadalmi erőinek érdekei szempontjából alapvető jelentőségű összefüggéseit csak úgy lehet kiszabadítani esetleges elmeszesedett ideológiák burkai alól, ha az erre törekvő kutatás maga is — kontradiktórikus — értékeket tételez; sőt, maga a kritikai törekvés csakis a régi értékek által igazolt állapot meghaladására orientált értékek tételezéséből *születhet meg*.

Látjuk, hogy ez a három probléma ebben a megfogalmazásban három különböző szinten mozog. Az 1. pont egy episztemológiai circulus vitiosus, amelyben az értékyszerűség mintegy a megismerés *akadálya*. A 2. pont egy ontológiai tényt szögez le, amelynek világánál az értékyszerűség a megismerés *feltétele*. A 3. pont egy episztemológiai szükségszerűség, ahol az értékálláspont szintén a megismerés *feltétele*.

A 2. és a 3. pont nem mond ellent egymásnak; ellenkezőleg, kiegészítik egymást, és ebben a közvetlen megfogalmazásban első pillantásra igazolni látszanak azt a felfogást, amely szerint az értékmentesség „nem szükséges”. Tény és való, hogy az emberi valóság egyebek között „értéktermelő és értékromboló valóság”, s így csak az az elme értheti meg, amelyik „benne áll” az értékvilágban és „átereszti” magán az értékek mozgását. Tény és való, hogy a valóság legfontosabb összefüggéseit minden adott pillanatban értékek leplezik, s ezeket „lerobbantani” — sőt, már lerobbantani *akarni* is — csak más értékekből kiindulva lehet. *Am abból, hogy az értékek szerint orientálódó gondolkodás a társadalmi valóság megismerésének feltétele, még nem következik, hogy ne volna egyúttal ennek akadálya is* 1. A kutató ugyanúgy él benne társadalmában, mint a többi ember, értékek jelenlétét és igazolását keresve benne, s ez teszi lehetővé, hogy — ha értékei ilyen irányban érzékenyek — bizonyos jelenségek létezését egyáltalán észrevegye, bizonyos problémáknak egyáltalán fontosságot tulajdonítson. De ha e jelenségeket azután, mint kutató, úgy akarná *megérteni*, hogy saját releváns értékeit *nem* próbálja zárójelbe tenni, az égvilágon semmit sem tudna meg róluk. 2. Marx számára az tette lehetővé a polgári nemzetgazdaságtan leleplezését, hogy az ifjúhegeliánus kritikai filozófiától eljutott a kommunizmusig. De ha közgazdaságtani vizsgálódásai során kizárólag a proletariátus történeti szerepével kapcsolatos értékeinek igazolását keresi és nem igyekszik *értékmentesen* megérteni a tőkés termelés tényleges objektív folyamatait, akkor sohasem jut tovább Weitlingnél vagy Moses Hessnél.

Egy újabb (most már az utolsó) paradoxonnal tehát azt mondhatnánk, hogy az emberre vonatkozó tudományos kutatás (a praxeológiai vonatkozástól, ismételjük, most már teljesen eltekintve) csak értékek talaján, értékekből kiindulva, értékeket tételezve és leleplezve lehetséges, de ez a kutatás csak

úgy számíthat a valóság megismerésére, ha egyszersmind megpróbálja „kikapcsolni”, „felfüggeszteni”, „zárójelbe tenni” az őt magát lehetővé tevő értékeket. S a végső kérdés az, hogy ez mennyiben lehetséges.

Nem *lehetetlenségről* van ugyanis szó, hanem egy — erősen — korlátozott lehetőségről. Itt mindazt, amit Myrdal az értékek explicitálásáról, az értékpremisszák plurális rögzítéséről, a metodikai garanciákról, a kutatás társadalmi méretű és hosszú távon érvényesülő tömeges kontrolljáról mond, két új gondolattal szeretnénk kiegészíteni.

Sem Weber,¹⁴ sem Myrdal nem veti fel azt a lehetőséget, hogy a kutató felismerje, hogy adatai nemcsak a konkrét hipotézisre, hanem magukra *értékeire* cáfolnak rá. Márpedig véleményünk szerint ez a lehetőség bizonyos korlátok között fennáll. S természetesen nem a kérdés feltételének, a témaválasztásnak a fázisában, de nem is az adatgyűjtés fázisában (erre nézve az összes ismert és ajánlott óvintézkedéseket nyilvánvalóan érvényesnek tartjuk), hanem a feldolgozás, pontosabban az *értelmezés* fázisában. Ha a kutatás minden ismert tekintetben korrekt,¹⁵ akkor nagyon könnyen lehetséges, hogy az adatokból itt-ott kibukkannak a valóságnak olyan szegmentumai, olyan vonulatai, amelyek eredetileg kívül esnek a kutató „értékhorizontján”. Az ilyen adatok legbiztosabb ismertetőjele az, hogy az ember nem szívesen veszi őket tudomásul, mert zavarják a világképét. Ez természetesen nem túlságosan egzakt kritérium, de minden szociológus tudja, miről van szó. Ismételjük, nem a konkrét hipotézisről van szó: annak megdőlése legfeljebb bosszantó. Olyan nyilvánvaló tényekre, összefüggésekre gondolunk, amelyek sehogyan sem egyeztethetők össze a kutató alapvető értékorientációival. Annak ellenére, hogy ez az ismertetőjel fennáll, a felismerés mégis nehéz, mert gondolkodásunk teljes elhárító és védekező mechanizmusa akcióba lép, s igyekszik *minden* tényt úgy értelmezni, hogy alapvető orientációi beigazolódnak. Az egyetlen lehetséges eljárás: abból a szempontból vizsgálni meg az adatokat, hogy mennyiben igazolnak egy olyan álláspontot, amelyet a kutató feltétlenül meg szeretne cáfolni, amelyet éppenséggel „ellenségesnek” érez. Ezt az eljárást, amely megkérdőjelezi önmagunk tökéletesen „objektívnak” érzett, spontán módon érvényesülő értelmezési törekvését, az értékpremisszák Myrdal által ajánlott plurális alkalmazásának módszere azért nem biztosítja, mert Myrdal inkább valamilyen közös nevezőre gondol, s a legkevésbé sem az önmagunkban, önnön gondolkodásunk előfeltételeiben való könyörtelen kételkedésre. Ez az introspektív kontroll az egyetlen igazi lehetőség arra, hogy a kutató ne csak azt lássa meg a valóságból, amit látni akar. Ennek, mint már mondtuk, természetesen alapfeltétele, hogy elismerje az ő értékeitől, rendező szempontjaitól független valóság létezését.

Második elgondolásunk azzal függ össze, hogy hogyan lehetne valamelyest konkretizálni a „korlátozott lehetőség” eléggé diffúz fogalmát, más szavakkal,

¹⁴ Weber álláspontja, amely szerint a társadalmi valóság önmagában nem intelligibilis, hanem végtelen irracionális folyama az inkoherens történéseknek, és a kutató viszi bele a rendet, ismeretelméleti funkcióját tekintve végül is nem különbözik az ultramannheimianus relativizmusétól, amely szerint csak „közegszubjektív” igazságok léteznek.

¹⁵ A kutatás „értékekből való kiindulásának” iménti gondolata nem értendő félre. Ez csak a „kutatási indulatra”, a „kiváncsiság”, a problémaérzékenység forrására vonatkozik. A kutatás csak akkor korrekt, ha már magában a konkrét kérdésfeltevésben, a feladat megfogalmazásában értékmentességre törekszik, amint azt fentebb a képzelt polémia keretében kifejtettük.

hogyan lehetne pontosabban megmondani, *mi* várható a saját értékeinkkel szembeni különféle óvintézkedésektől. Úgy véljük, hogy semmiképpen sem valamilyen tiszta értékmentes látás, hanem mindig csak egy viszonylag értékmentesebb szemszög. Így például a művészetszociológusnak nyilvánvalóan megvannak a maga érzékeny, és mély rétegekben gyökerező, esztétikai értékei — ellenkező esetben nem érdekelné a művészet és nem lehetne művészetszociológus —, s ennek megfelelő határozott nézetei arra vonatkozólag, hogy bizonyos esztétikai termékek mennyire értékesek. Ha azonban e termékek befogadását vizsgálva a válaszolók reagálásait aszerint rendezné, hogy mennyire vannak összhangban a saját értékeivel, egyszerűen nem értené meg a válaszanyagot: a bennük levő — az emberek esztétikai érzékenységére, az esztétikum hatásmechanizmusára vonatkozó — információ hozzáférhetetlen maradna a számára. Ez elfogultság ellen úgy védekezhet, hogy egy szinttel magasabbra, „egy körrel kijebb” lépve, tudomásul veszi, hogy saját értékei relatívak, az esztétikai alkotások másként is értelmezhetők és értékelhetők, lehet, hogy bizonyos társadalmi rétegek merőben másként gondolkodnak, mint ahogyan ő — a saját világgképének koherenciája érdekében — „szeretné” stb. A folyamat korántsem egyszerű. De ha ennél is mélyebben veti fel a problémát, s az esztétikai termékek *társadalmi funkcióját* keresi, fel kell ismernie, hogy „még egy körrel kijebb” kell lépnie, s problematikussá kell tennie magát azt a civilizációnkra jellemző helyzetet, amelyben az esztétikai alkotás maga is esztétikai praxis jelenleg érvényes formájának talaján megkérdőjelezte saját értékeinek szubjektív magátólértetődőségét, most, a második kérdésfeltevésnél, meg kell kérdőjeleznie ennek a praxisnak „civilizáció-szubjektív” magátólértetődőségét. Ahhoz pedig, hogy felvethesse, mondjuk, a társadalmi tudat kialakulási és működési mechanizmusának általános elméleti problémáját, szükség van egy további, harmadik koncentrikus körre, nevezetesen, meg kell kérdőjeleznie a társadalmi lét tudatformákban való objektívációjának magátólértetődőségét. Ez itt most természetesen konstruált példa volt, és esetleg nem is a legszerencsésebb. Más irányokban, más dimenziókban is elképzelhető az „értékpítmény” „lebontása”, egy-egy értékcsomónak egy tágabb érték-körbe való kihúzódas általi relativizálása. Így a művészetszociológus a saját esztétikai preferenciáit megkérdőjelezheti úgy, hogy az esztétikumnak a vizsgált társadalmi csoportok általános szükségletein belüli funkciója szempontjából rendezi az anyagot; e szükségletek rögzítésekor a saját osztályának, rétegének „értékernyőjét” megpróbálhatja áttörni úgy, hogy a saját társadalmában közvetlenül látható szükségletstruktúrákat az adott történeti korban lehetséges szükségletstruktúrák alesetének fogja fel, sőt, továbbmenve, a történeti kor szükségletstruktúráit a társadalomalakulat vagy éppenséggel egy egész kultúra lehetséges szükségletstruktúráinak aleseteként szemléli és így tovább. Gondolkodásunk e „kifelé húzódas”, „lebontás” folyamán mindvégig értékyszerű marad, de azáltal, hogy minduntalan átlépünk egy tágabb, általánosabb körbe, az elhagyott kör értékei visszanézve relativizálódnak, megkérdőjeleződnek, objektíve vizsgálhatóvá válnak.

Ez az egyidejűleg folyó két mozgás — önnön gondolkodásunk *előfeltételeinek* szüntelen megkérdőjelezése és mindenkori *talajának* megkérdőjelezése, azaz állandó tudomásulvétele olyan előfeltételeknek, amelyekről legszívesebben nem vennénk tudomást, és állandó elhagyása minden pillanatnyi talajnak — végeredményben nem más, mint a produktív mozgásforma megteremtése az

emberrel foglalkozó tudós episztemológiai helyzetének alapvető ellentmondása számára. A tudósnak, tudós mivoltában, meg kell értenie, hogy az emberi létezésnek vannak működési törvényei, de nincs „értelme”, nem valósít meg semmiféle kozmikus célt és nem igazol semmiféle kozmikus szándékot. A tudósnak el kell vetnie az „animista projekciót” (Monod), amely mindenáron értelmet akar adni e létezésnek, ill. e létezés konfigurációjának, s emellett nem valamiféle — korhoz, formációhoz stb. kötött — „betegsége” az emberi gondolkodásnak, hanem (ez ma már világos) sajátos *önigazolási szükségletként* ugyanolyan szerves jelensége *bármilyen* emberi kultúrának, mint a termelés, a nyelv, a szervezeti strukturáltság. Az emberi létezés semmilyen konfigurációjának nincs tehát „értelme” az emberiségen kívülről nézve, de nem képzelhető el olyan konfiguráció, amelynek a benne élő emberek számára ne volna értelme, s nem képzelhető el olyan egyén, akinek a számára a vele és a körülötte történő dolgoknak ne volna értelme. A tudós ember, tehát tudósként attól kellene megszabadulnia, ami az emberi társadalom tagjává teszi. Még azok a filozófusok is, akik különféle stílusokban az ember eltűnéséről, a humanizmus(ok) értelmetlenné válásáról beszélnek, mindvégig kizárólag az emberről, az emberi lények társadalmáról beszélnek, és sohasem a legyekről vagy a meteoritokról. Az emberrel foglalkozó tudós léte nem más, mint az azt meghatározó ellentmondás pólusainak feloldhatatlan — ill. viszonylagos érvényű művekben feloldódó — harca.

ÉRTEKNYELV

BONYHAI GÁBOR

Az értékek kutatását nem utolsósorban a vizsgálati szempontok és módszerek sokfélesége nehezíti meg, melyek közt igen nehéz eligazodni. Ezért az alábbiakban kísérletet teszünk arra, hogy a nyelvészet elméleti tapasztalatait segítségül véve rendszerezzük és áttekintsük ezt a sokféleséget. Az ilyen kísérlet természetesen mindig azzal a kockázattal jár, hogy esetleg tisztán negatív eredményekhez vezet, kiderülhet, hogy az egyik tudomány vizsgálati szempontjai és módszerei nem vihetők át a másik területére. Amikor az alábbiakban megpróbálunk vázlatosan kifejteni egy vizsgálati és rendszerezési szempontot, voltaképpen heurisztikus fikcióval dolgozunk, melynek használhatósága vagy terméketlensége csak a kutatási gyakorlatban mutatkozhat meg. Valójában még azt sem állíthatjuk, hogy előkészítő módszertani vizsgálatok biztos eredményeihez jutunk; csupán felvetjük egy meghatározott módszertani vizsgálat lehetőségét. Úgy véljük azonban, hogy az itt meglehetősen esszéisztikusan kifejtett elképzelés megvitatása vagy akár megcáfolása feltétlenül hozzájárulhat néhány alapvető elméleti kérdés jobb megértéséhez, sőt esetleg új kérdések felvetéséhez.

A nyelvészet elmélete és módszertana az utóbbi két évtizedben — főleg Jakobson és Chomsky munkássága nyomán — gyors fejlődésen ment át. Az egyes elméletek, vizsgálati aspektusok és módszerek egymáshoz való viszonya még nem tisztázódott ugyan teljesen, de sokkal inkább áttekinthető, mint például az axiológiában. Ha sikerülne bizonyos analógiákat megállapítanunk a nyelvi rendszerek és az értékrendszerek között, akkor remélhetnénk, hogy jobban el tudunk majd igazodni az elméletek és módszerek sokféleségében, a problémákat legalábbis csoportosítani tudjuk, az összetartozókat összevonjuk és a különbözőket elválasztjuk egymástól, látszólagos ellentéteket megszüntetünk — mindez nélkülözhetetlen előfeltétele a további elméleti és empirikus kutatás eredményességének.

A LINGVISZTICIZMUS VESZÉLYE

Felmerül azonban a kérdés, hogy ezzel nem kerülünk-e a lingviszticizmus álláspontjára. A múlt század végén és századunk első harmadában egymást követték a különféle tudományos „izmusok”: pszichologizmus, szociologizmus („vulgárszociológia”), logicizmus, fizikalizmus stb. Valamennyiüket az jellemezte, hogy egy nagyobb tudománycsoport összes problémáját egy meghatározott tudomány problémáiként igyekeztek kezelni. Napjainkban első-sorban a lingviszticizmus veszélye áll fenn, ami természetesen a nyelvészet

rohamos fejlődésével is összefügg. A nyelvtudomány impozáns eredményei különösen Franciaországban csábítottak arra sok mítoszkatatót, irodalmárt és filmszemiotikust (Lévi-Strauss, Greimas, Bremond, Todorov, Metz stb.), hogy sokszor erőltetett párhuzamokat vonjanak vizsgálati tárgyaik és a nyelvi rendszerek között, s olyan szemléletmódot és terminológiát alakítsanak ki, amelyet túlzás nélkül nevezhetünk a lingviszticizmus megnyilvánulásának. Eljárásuk már sok kritikai megjegyzést váltott ki.

A lingviszticizmus azonban több szempontból különbözik a többi tudományos „izmustól”. Ezeknek ugyanis egyértelmű ontológiai implikációi voltak, például a fizikalizmus nem ismerte el létezőnek azt, ami nem fizikai adottság, és értelmetlennek tekintett minden olyan kijelentést, amely nem fordítható le a fizika nyelvére. A lingviszticizmus ebben a legfontosabb tekintetben nem foglal világosan állást. Sokszor inkább csak sikerületlen terminológia-átvételtől, heurisztikus célú módszertani párhuzamok vonásáról van szó. Néha viszont kétségkívül úgy tűnik, hogy nyelvi adottságnak tekinti az általa nyelvészeti módszerekkel vizsgált tárgyakat.

A lingviszticizmus elkerülésének legfontosabb előfeltétele az, hogy tisztázzuk a nyelvészeti módszerek átvételének ontológiai implikációival kapcsolatos problémákat, s ne tartsunk mindent nyelvi adottságnak, ami a nyelvészettől kölcsönzött módszerekkel is megközelíthető. Ekkor természetesen fel kell tételeznünk, hogy a nyelvészeti módszer és terminológia kellőképp általánosítható, s minden egyes esetben alaposan ellenőrizni kell, hogy mennyire illik a vizsgált nem nyelvészeti tárgyhoz, mennyire adekvát az új tárgyterületen. Helyes tehát úgy felfogni a dolgot, hogy a nyelvészet a saját területén előbb kezdett alkalmazni bizonyos általánosabb érvényű szemléletmódokat és módszereket, s nyilván ebben áll viszonylagos fejlettsége. A többi tudományág így csak az „ötletet” venné tőle, hogy szintén alkalmazza ezeket az általánosabb érvényű elméleti sémákat. Ezt a felfogást alátámasztja az a tény is, hogy maga a nyelvészet már évtizedekkel ezelőtt szoros kapcsolatba került logikával és a matematikával, újabban a szemiotikával és a modellelmélettel, s igen fontos módszertani ösztönzéseket kapott tőlük. Azt is figyelembe kell venni, hogy bár szemléletmódokat és módszereket csak egy fejlettebb tudomány kölcsönözhet a fejlettebbtől, nem történhet ez anélkül, hogy a fejlettebb tudományban ne lenne meg erre az igény, ne mutatna annak belső fejlődése is hasonló irányba.

A nyelvi rendszerek és az értékrendszerek vizsgálatának analóg problémái tehát csak általános módszertani síkok közvetítésével állhatnak fenn. Nem arról van szó, hogy az értékek esetében is „fonémákról”, „szintagmákról”, „alanyról” és „állítmányról”, „mondatról”, „szövegről” stb. kellene beszélni, bár e fogalmak mintául szolgálhatnak specifikus axiológiai fogalmak megalkotásához. A legalapvetőbb analógiák sokkal általánosabb természetűek. Ezek közül első helyen kell említenünk azt a körülményt, hogy mind a nyelv, mind az érték az objektivációk sajátos fajtája, a kérdés csupán az, hogy a részletekben meddig terjed a hasonlóság érvénye.

ÉRTÉKOBJEKTIVÁCIÓK

Az értékek vizsgálata — csakúgy, mint a nyelv — mindig is a filozófiai antropológia egyik jelentős területe volt. Már ez a körülmény is utal arra, hogy a kettő valahol lényegileg összefügg egymással, mert az ember lényegé-

nek a kérdésével kapcsolatosak. A filozófiai antropológia újabb fejlődése az értékeknek az értékobjektívációkon keresztül történő vizsgálata felé mutat, mert alapelve az, hogy egyáltalán az embert objektívációin keresztül lehet megismerni. Az objektívációk pedig kétségkívül felfoghatók szemiotikai rendszerekként is. A jel, a nyelv szintén az objektívációk egyik fajtája. Az értékobjektíváció fontossága mellett szól az is, hogy az értékrendszerek — hasonlóan a nyelvi rendszerekhez — társadalmi jelenségek, az embernek mint lényege szerint társadalmi lénynek a sajátos eszközei. Csak értékobjektívációkon keresztül lehetséges „értékkapcsolat” a társadalom tagjai között, s ezért az értékek szférájában is szükség van valamilyen „jelhordozóra”, melynek érzékelhetőnek kell lennie.

Az értékobjektíváció heurisztikus modellünkben sajátos jelviszonyként jellemezhető. Ha nem bocsátkozunk bele a különféle bonyolult szemiotikai elméletek összehasonlításába, hanem egy egyszerű, de céljainkra megfelelő jelmodellt veszünk alapul, könnyen beláthatóvá válik felfogásunk helyessége. Tekintsük a jelet három tagból álló viszonyrendszernek, amikor is az egyes tagokat egy fogalom, egy objektum (-osztály) és egy kifejezés képezi. A nem motivált jelek esetében a kifejezés és a fogalom között intencionális (tudat-aktusok által teremtett) kapcsolat van, tehát összefüggésük nem magában véve áll fenn, nem reális kapcsolat, de az ilyen kapcsolatok mindig egy bonyolult rendszer elemei és rendszerszerűségük következtében csak sajátos értelemben nevezhetők „önkéntesnek”. A fogalom és az objektum közti viszony ellenben semmiféle értelemben sem önkényes, mivel a fogalmakat a dolgok határozzák meg, azok lényegének a visszatükröződései. A kifejezés és az objektum (-osztály) viszonya motiválatlan jelek esetében konvencionális, és csak a fogalmi tényező közvetítésével áll fenn. Ha az értékobjektívációt összevetjük az így értelmezett jelobjektívációval, egy sor hasonlóságot állapíthatunk meg közöttük. A fogalomnak megfeleltethető az *értékképzés*, mely mindig egy *értékes tárgy*ra irányul. Első pillantásra úgy látszik, hogy a kifejezésnek itt nincs lényeges szerepe. Egy egészen egyszerű értékképzést véve példaként: rokonszenvet érezhetünk bizonyos „objektumok” (tárgyak, emberek, intézmények, sőt elvont fogalmak, tulajdonságok stb.) iránt anélkül, hogy ezt bármilyen módon kifejezésre juttatnánk, azaz objektíválnánk. De épp itt segítenek bizonyos nyelvészeti tapasztalatok: ez a probléma nyilvánvalóan analóg a nyelv és a gondolkodás viszonyának a kérdésével. Hiszen beszéd nélkül is lehet gondolkodni, vagyis látszólag nyelv nélkül, kifejezés, objektíváció nélkül, nem kommunikatív céllal. De például a „meditáció” nem egészen „belső beszéd”, nem beszédfolyamatok pusztán tudati lejátszódása, s ugyanígy a problémamegoldó gondolkodás stb. sem. S valóságosan, történetileg tekintve mégis elválaszthatatlan a beszéd és a gondolkodás. „Magában” csak az tud gondolkodni, aki előzőleg megtanult beszélni, mint ahogy magában olvasni is csak az tud, aki előzőleg megtanult fennhangon olvasni, bár a kétféle olvasás folyamata nem kis mértékben különbözik egymástól. S ez nemcsak az individuumra érvényes, hanem egyáltalán az emberre. A gondolkodás előfeltétele a nyelv, az objektíváció, a kifejezés, tehát a társadalom tagjai közt fennálló kommunikatív kapcsolat.

A jelviszony és az értékviszony eddig felvázolt analógiájának alapján feltételezhetjük, hogy történetileg a nem objektívált értékképzésnek is előfeltétele az objektívált értékképzés, az *értékkifejezés*, az *értékkommunikáció*. S e hipotézis segítségével fontos megkülönböztetést tehetünk az állati emocionális

reakciók és az értékézés között, melyet specifikus emberi tudataktusnak tekintünk. Az értékézés végső soron elválaszthatatlan az érték-kommunikációtól, társadalmi eredetű képesség, s így eredendően objektivációs rendszerekhez van kötve, míg az állati emóció tisztán kauzális reakció, biológiailag „interszjektív” (azaz egy faj valamennyi egyedére biológiai sajátosságainál fogva jellemző), nem társadalmi jellegű, nem kötődik artikulált kifejezés-rendszerekhez.

Tehát a kifejezés teljes hiánya az értékek esetében azt jelentené, hogy az értékézésnek elvileg nem lehetne artikulációja, s így nem lenne társadalmi-emberi képesség. Az ilyen feltételezés azonban nyilvánvaló képtelenség, s ezért az értékviszony esetében is szükségszerű harmadik tagként vezetjük be az *értékkifejezést*.

A háromtagú jelviszony és a háromtagú értékviszony összehasonlítása azonban különbségek megállapításához is vezet. Például a jelfunkciónak mindhárom tagja közt van valamilyen szemantikai vonatkozás. Az értékviszonyban a kifejezés semmiféle szemantikai vonatkozásba sem kerülhet az objektummal. Ezt egyszerű példával lehet megvilágítani. Egy meghatározott értékézés, például az ellenszenv, mindenképp egy objektumra irányul. Számtalan lehetséges kifejezése közül bármelyiket tekintjük — például egy meghatározott mimikai gesztust, egy bizonyos hanglejtést stb. —, azt látjuk, hogy az csak az értékézésnek lehet kifejezése, jele, de sohasem az objektumnak. A gúnynevek vagy az irodalmi művekben néha fontos szerepet játszó „beszélő nevek” példája jól bizonyítja ezt. A gúnynev ugyanis egyszerre tölthet be tulajdonnévfunkciót (s ekkor közvetlen szemantikai viszonyban áll a megnevezett objektummal) és értékézés-kifejező funkciót. De ez a két *funkció* mindig világosan megkülönböztethető egymástól, nincs köztük belső, lényegi összefüggés.

E hasonlóságok és különbségek tisztázása alapvetően fontos területe a jel és az érték összehasonlító vizsgálatának. Szükség van rá azért is, hogy elkerüljük a lingviszticizmust és az önkényes analógia-konstrukciókat. Az ilyen vizsgálatoktól azt is remélhetjük, hogy az értékviszony elméleti és empirikus tanulmányozása egyszer vissza is hathat a nyelvészeti elméletre, bizonyos problémák megoldásában előbbre juthat, mint a nyelvtudomány. Ilyen lehet például a jel motiváltságának, a paralingvisztikai struktúráknak és a nyelvi rendszer többi összetevőjéhez való viszonyuknak, a nyelv és a gondolkodás összefüggésének, a nyelv univerzáláinak stb. a kérdése. De fontosabb most ezeknél a távlati lehetőségeknél az a körülmény, hogy a háromtagú értékviszony feltételezése legalább némi alapot szolgáltat az értékprobléma különféle vizsgálatainak a rendszerezéséhez, egymáshoz való viszonyuk tisztázásához.

AZ ÉRTÉKEK HÁROMFÉLE VIZSGÁLATA

Már a fentebb vázolt igen egyszerű szemiotikai modell segítségével is megkülönböztethető az értékek vizsgálatának három különböző iránya, és párhuzamba állítható a nyelvészeti vizsgálódás alaptípusaival. Ezek a következők: 1. az értékkifejezés vizsgálata, 2. az értékézés vizsgálata és 3. az érték objektum-vonatkozásának, az ún. „értékes tárgynak” a vizsgálata, a tárgyé, melyhez „értékek tapadnak”, mely „értékeket hordoz”, ahogy mondani szokták. Mindhárom vizsgálódás-fajtának több változata van, melyeket itt csupán alkalmasszerűen és rendszertelenül fogunk megemlíteni, egy bonyolultabb és

finomabb szemiotikai modell segítségével azonban valószínűleg rendszerbe lehetne őket foglalni. Az első vizsgálati irányt átfogóan *behaviorisztikusnak* nevezzük. A nyelvészetben Bloomfield strukturalizmusa, a logikában a modern terminizmus, például a Bécsi Kör eredeti álláspontja felel meg neki. „A jelentéstől az érzékelhető jelig” — kb. ezt az utat járták be századunk első harmadában egyes nyelvészeti és logikai iskolák. Itt nincs módunk részletesen foglalkozni ezzel a folyamattal, mely egyidejűleg több tudományágban ment végbe, s nem térhetünk ki a fizikalizmus, a behaviorizmus, a terminizmus és az eredeti nyelvészeti strukturalizmus szoros összefüggésére, közös ismeretelméleti alapjaira. E vizsgálati módok alapvető hibáját úgy jellemezhetjük, hogy egy teljes rendszer *egyik* összetevőjét — nevezetesen az érzékelhető kifejezést — ragadták ki összefüggéséből és próbálták önállóan, sőt az egész rendszer helyett vizsgálni. Ez lehet például az grafikai jel, a hallható hang, a külső viselkedés stb. Az erőszakolt ismeretelméleti önkorlátozás egy sor következtelenséget és ellentmondást eredményezett.

Fentebb említettük, hogy az értékviszony kifejezés-összetevője nélkülözhetetlen előfeltétele az értékérés társadalmiságának. Ezért az érték kifejezés vizsgálata jogos és fontos része az értékprobléma vizsgálatának. Az axiológia ugyanúgy nem nélkülözheti ezeket a vizsgálódásokat, mint a nyelvészet a fonetikai, fonológiai, morfológiai és prozódiai kutatásokat. Másrészt az ilyen vizsgálatok egyoldalú abszolutizálása a behaviorizmus sokszorosan hibás álláspontját teszi az axiológiai kutatás alapjává. Itt nem vállalkozhatunk arra, hogy megoldjuk a behaviorista leírások értelmes „felhasználásának” a problémáját, csupán azt hangsúlyozzuk, hogy a kifejezés-összetevőt a teljes rendszer egyik összetevőjeként kell vizsgálni, bár a tárgy sajátosságai következtében az ilyen vizsgálatnak mindig lesznek viszonylag önálló jellemzői az értékviszony másik két összetevőjének a kutatásával szemben.

A második vizsgálati irányt *fenomenológiai*nak nevezzük. Ez az elnevezés nem egészen pontos, mert a tulajdonképpeni fenomenológiai vizsgálatokon kívül ide számítjuk a kifejezetten introspektív-pszichológiai vizsgálatást is (egy finomabb tipológia ezeket szigorúan megkülönböztetné). A fenomenológiai típusú vizsgálat közvetlenül az értékérésre irányul vagy legalábbis alapvetően ebből indul ki (Brentano, Ehrenfels, Kreibig stb.). Nyelvészeti (és logikai) analogonját nem kereshetjük valamelyik meghatározott irányzat vagy iskola szemléletében, nem korlátozhatjuk például a husserli „transzcendentális logikára” vagy a nyelvészeti „újidealizmusra”. Párhuzamba állítható minden olyan felfogással, amely nem tagadja a „fogalmak”, a „jelentések” létezését, ezeknek a grafikai vagy egyéb jelekkel szemben viszonylag önálló, sajátos rendszerét, és megértésüket a tudományos kutatás jogos ismeretforrásaként ismeri el. Ennek a típusnak is több változata van, aminek az a magyarázata, hogy a fenomenológiai szemléletmód közeledhet a különféle ontológiákhoz, például a platóni típusú idealizmushoz, vagy ellenkezőleg, az empirikusabb (például szociológiai) szemléletmódok felé, s így tekintheti a jelentéseket magánvaló lényegiségeknek vagy a „kollektív tudatban” létező adottságoknak stb. E szemléletmód hasonló differenciálódása az axiológiai elméletek területén is megfigyelhető, az érték objektíve fennálló ideális létezőként s a kollektív tudatban létező adottságként való felfogása pontosan megfelel a jelentések vagy a fogalmak említett kétféle létértelmezésének (az előbbire Ingarden, az utóbbira Mukařovský álláspontja a példa). Ide számíthatjuk Meinong, Münsterberg, Urban, Scheler és N. Hartmann értékelméleti vizsgálódásait is.

Nyelvészeti metaforával szólva, ezeket a filozófusokat elsősorban „szemantikai-szintaktikai” gondolkodás jellemzi, sőt Hartmann bizonyos teljességre is törekszik, amennyiben elvileg az objektivációkat, a kifejezés-aspektust is bevonja a rendszerbe, de értékelméletében ezt nem viszi végig következetesen (ellentétben esztétikai elméletével).

Hátravan még az objektum, mint a háromtagú viszony összetevője. Ezt sem a jeleméletek, sem az értékelméletek nem tudják magában véve abszolutizálni és a teljes hármass viszony helyett venni, mert itt nyilvánvalóan a reális vagy valamiképp a jel-, illetve az értékviszonytól függetlenül is létező dolgokról van szó. Így nem is találunk olyan iskolát, irányzatot, amely kifejezetten az objektum-viszonytag felé tájékozódna, s amelyről elnevezhetnénk egy ennek megfelelő vizsgálódás-típust. Egyes részletkérdésekben azonban fel-fel bukkan az *objektumcentrikus* szemlélet. Például amikor a nyelvészeti szemantika „konkrét” és „absztrakt” szavakról beszél, nyilván a jelviszony objektum-vonatkozását tartja szem előtt, mert csak ez lehet „konkrét” vagy „absztrakt”, maga a szó egy sajátos értelemben mindig „absztrakt”. Az érték-elméletek ezzel némileg analóg problémája az értékek osztályozása. Itt is találunk objektumközpontú felfogással, tudniillik amikor az értékeket „hordozójuk” szerint osztályozzák („anyagi értékek”, „élvezetértékek” stb.). N. Hartmann például az objektumot „érték-hordozónak” tekinti, mintha valamiképp ahhoz „tapadna” az érték. Ez a felfogás azonban ellentmondásokhoz vezet. Hartmann egyfelől tagadja — jogosan —, hogy az érték szubjektív, mert — helyesen — el akarja kerülni a hagyományos relativizmust. Álláspontja szerint például a szénnek akkor is magas „anyagi értéke” volt az ember számára, amikor az még fel sem ismerte ezt az „értéket”. Ezek szerint azonban az érték az objektum sajátos diszpozíció-tulajdonsága lenne, hasonlóan például a szénnek ahhoz a tulajdonságához, hogy elégethető. Ez utóbbi kétségkívül objektív, bár nem aktuális tulajdonság, s az értékhez hasonlóan csak „valami számára” (úgyszólván az elégethetőség feltételei „számára”) áll fenn. E felfogás elemzésére nem térhetünk ki, mert egyrészt elég világos, hogy itt nem az értékről, hanem az értékességről van szó, másrészt Hartmann maga is hangsúlyozza, hogy az értékek „hordozójuk” szerint történő osztályozása szükségmegoldás és az értékérés szerinti felosztásukat elvileg adekvátabbnak, de gyakorlatilag megvalósíthatatlannak tartja.

Meg kell említenünk továbbá azokat az eseteket, amikor a hármass viszony objektum-tagja a viszonyrendszer valamelyik összetevőjével vonatkozásba állítva képezi valamilyen szemlélet alapját. Az objektum-értékérés viszony, mint az érték fogalmának a meghatározása, valójában az egyik legelterjedtebb felfogás, mely szerint az érték az „objektum és a szubjektum” viszonyában konstituálódik. Már a fenti, igen egyszerű szemiotikai modell alapján is belátható e felfogás egyik lényeges hibája: nem veszi tekintetbe a kifejezés-összetevőt, s így nem a jelmodell, hanem a pszichológiai érzet-elmélet analogonja. A felfogás ezzel összefüggő másik lényeges hibája, hogy ilyen alapon semmi különbséget sem lehet tenni például a hang- vagy a színérzetek és az értékek között, hiszen a valóságban, magukban véve színek és hangok sem léteznek, hanem csak különféle hullámhosszú fény- és hanghullámok, s a specifikus szín- és hangminőségek csak ezeknek az „objektumoknak” és a „szubjektumnak” a viszonyában konstituálódnak. Kétségtelen, hogy ebben a tekintetben van bizonyos hasonlóság például a színminőségek és az értékminőségek között, de az „objektum-szubjektum” viszony még távolról sem elég az értékelmélet.

megalapozásához. A másik lehetséges viszony a kifejezés-objektum vonatkozás. A jelentéselméletek közt van olyan típus, amely ezen alapul — a referencia-elméletek. Az értékelméletek közt ennek nem lehet megfelelője, mert az érték kifejezés nyilvánvalóan nem az objektum, hanem az értékérzés jele, objektívációja. Elvileg mégis regisztrálnunk kell, s módszertani-kritikai célokra fel tudjuk használni, mert bonyolult esetekben előfordulnak félreértések, szemléleti hibák, melyek végső soron épp az érték objektum-vonatkozásának és objektíváció-vonatkozásának az összekeverésére vezethetők vissza. Vannak ugyanis sajátos értékviszonyok, melyeknek kifejezés-összetevőjét valamilyen reálisan létező, maradandó objektum képezi. Ilyenek például bizonyos kultúra-objektívációk, melyeket „érték hordozó objektumoknak” szoktak tekinteni. Csakhogy ezek a háromtagúként felfogott értékviszonyoknak nem objektum-összetevőjét, hanem objektíváció-összetevőjét képezik, érték kifejezés funkciót töltenek be, jelek. Kérdés, hogy az ilyen esetekben miben áll az értékviszony objektum-összetevője, szemiotikai hasonlattal élve: mi itt a „denotátum”, tehát a voltaképpen „értékes tárgy”, mire irányul az értékérzés, melynek kifejezése maga is egy objektum, melyet helytelenül „érték hordozónak” nevezünk. S felmerülnek további kérdések is: hogyan működik itt a kifejezésfunkció, lehetséges-e, hogy ugyanaz a tárgy tölti be az objektum és a kifejezés funkcióját (ami első pillantásra képtelenségnek látszik, de valójában egy igen sajátos jel-típus alapja, melyre már Arnauld és Nicole is utal) stb. Már ebből is látható, hogy elvi különbséget kell tenni az „érték hordozó” és az „érték kifejező” tárgyak között. Természetesen az érték kifejező objektum egy másik értékviszonyban maga is érték hordozó tárggyá válhat, de akkor ebben az új viszonyban ismét szerepelnie kell valamilyen érték kifejezésnek s egy újabb értékérzésnek is. Például a műalkotások érték problémáinak a bonyolultsága és megoldatlansága valószínűleg épp ezekkel a komplikációkkal függ össze. (N. Hartmann úgy próbált itt rendet teremteni, hogy megkülönböztette az esztétikai tárgyban „megjelenő értéket” és magának az esztétikai „megjelenésnek az értékét”). S ne tévesszen meg bennünket, hogy esztétikai értékérzéseinket igen gyakran egyáltalán nem fejezzük ki — hiszen gondolatainkat sem mindig fejezzük ki. Valójában vannak kifejezései az esztétikai értékérzésnek, s nem is jelentéktelenek. Főleg a gyermekek és a primitív népek ilyen jellegű megnyilvánulásai igen érdekesek és érdemesek a tanulmányozásra, de találkozunk ilyen attitűdökkel az ellenkező végletnél, a túlérzékeny műélvezőnél is — gondoljunk a különféle tetszésnyilvánításokra. Feltehetőleg vannak ennek az objektíváció-fajtának artikuláltabb változatai is, melyeknek skálája a szakszerű művészetkritika egyéb funkciókat is betöltő intézményéig terjed. S ide tartoznak a társadalom „értékérzésének” rendkívül változatos kifejezései és kifejeződései: például az irodalmi művek olvasottságának, kelendőségének a *foka*, a könyvek materiális kivitelezése — a drága díszkiadás és a nagy példányszámú olcsó kiadás egyaránt lehet a társadalom igen pozitív értékérzésének a jele — s végül az író szobra, mely végső soron kb. így határozható meg az értékösszefüggések tekintetében: „érték kifejező objektumokra (a művekre) irányuló társadalmi értékérzést kifejező objektum, mely maga is esztétikai értékérzések tárgya lehet”.

Meg kell még említenünk azokat az elméleteket is, amelyek a fogalom és a kifejezés (illetve az értékérzés és a kifejezés) viszonyán alapulnak. A szemantikai elméletek többsége ehhez a típushoz tartozik („szóalak — jelentés” viszony), az értékelméletek közt azonban nehéz lenne konkrét megfelelőjét

találni, mert ezek egyáltalán kevés figyelmet fordítanak a kifejezés-összetevőre (kivételt képez a behaviorisztikus felfogás, ez viszont nem veszi tekintetbe a többi összetevőt). Talán az érzelemkifejezések bizonyos fajtáival és az attitűdökkel foglalkozó, nem behaviorisztikus pszichológiai vizsgálatokat lehetne közvetve ide számítani.

Összefoglalásul és módszertani tanulság gyanánt ezt állapíthatjuk meg: ha elismerjük az értékviszony három tagjának (objektum, értékérvény, kifejezés) elméletileg és történetileg szükségszerű összetartozását, akkor le kell vonnunk azt a következtetést, hogy e három viszonytag kutatása nem kizárja, hanem feltételezi és kiegészíti egymást. Már utaltunk arra, hogy a három vizsgálati területen viszonylag önálló, sajátos módszerek is kifejlődtek, s végül olyan látszat keletkezett, hogy közülük csak az egyik jelentheti az értékprobléma helyes megközelítését. Sőt a viszonylagos önállósulás filozófiai ellentétek forrásává is vált, mert az egyes viszonytagok olyan jellegűek, hogy kutatásuk könnyen kapcsolódott össze különféle, egymással szembenálló ismeretelméleti pozíciókkal. A legfontosabb módszertani feladat az, hogy lehetőleg egységes ismeretelméleti alapon, de a három viszonytag ontológiai sajátosságait megőrizve lefedjék a teljes viszonyrendszer kutatásának az alapjait. Ez a feladat azonban még hosszadalmas elméleti előkészítő munkát igényel, s jelenleg részletesebb felvázolását sem kísérelhetjük meg.

ÉRTÉKNYELV

Az értékviszonyt tehát háromtagúnak tekintjük, miként a jelviszonyt, s ez azt jelenti, hogy nem a nyelvi rendszer összetevőjeként, hanem azzal homomorf önálló rendszerként fogjuk fel (lehetséges persze, hogy egy finomabb szemiotikai modell esetén nem lenne érvényes a homomorfia). Ugyanakkor azt tapasztaljuk, hogy az alapvető szemiotikai rendszerek valamiképp megpróbálják saját kereteik közt elhelyezni az érték kategóriáját, vagy legalábbis alkalmaznak arra, hogy az értéket valamelyik összetevőjükhez kapcsolják. Morris szemiotikájában a pragmatikai dimenzió, Bühler szemiotikai modelljében elsősorban a „kifejezés” (és esetleg a „felhívás”) funkciója, Husserl jelentéselméletében a „kinyilvánítási” funkció, Jakobson kommunikáció-sémájában az „emotív” és a „konatív” funkció tekinthető ilyennek. Valószínű, hogy Peirce és Hjelmslev szemiotikai rendszerében is meg lehet találni azokat a komponenseket, melyekhez kapcsolva az érték is elhelyezhető a nyelv rendszerében. De felesleges lenne részletezni ezt a problémát és ebből a szempontból összehasonlítani az alapvető szemiotikai rendszereket, mert különben is belátható, hogy a nyelvészeti rendszerezés mindig kénytelen a teljes nyelvi rendszer valamelyik összetevőjéhez kötni az érték fogalmát. S ebből következik, hogy itt vázolt felfogásunk ebben a tekintetben lényegesen eltér valamennyi szemiotikai elmélettől, mert az értékek nyelvét teljes rendszernek tekintjük, melynek saját „dimenziói” és funkciói vannak, s ezek párhuzamba állíthatók a fogalmi nyelv dimenzióival és funkcióival (feltételezzük például, hogy az értékek nyelvének is van „ábrázoló” funkciója).

A kétféle felfogás — az érték mint a nyelvi rendszer egyik összetevője és az értékek nyelve mint önálló rendszer — nem mond ellent egymásnak. Ennek elsősorban az a magyarázata, hogy mind a gondolati tartalmaknak, mind az értékérvényeknek vannak nem adekvát kifejezési módjai. A fogalmi nyelv a

maga eszközeivel megpróbálja kifejezni az értékérzéseket, sőt az értékeket is, az értéknyelv sajátos kifejezőeszközeit pedig gyakran gondolati tartalmak kifejezésére vagy utasítások jelzésére vesszük igénybe (mindez nyilván nem független attól, hogy a tudat összetevékenységeben a gondolkodás — illetve a képzettevékenység — és az értékérés között bonyolult kapcsolatok vannak, sokszor kibogozhatatlanul összefonódnak). A legalapvetőbb értékeket szavakkal jelöljük: „élet”, „halál”, „igazság”, „szépség” stb., és „értékfogalmaknak” nevezzük őket, megfelelkezve arról, hogy itt egészen másvalamiről van szó, mint a fogalmak. S magukhoz a fogalmi szavakhoz is sokféle „expresszív”, „emotív”, „affektív” árnyalat tapad, melyekkel általában a nyelvészeti stilisztika foglalkozik, s melyeknek egy tekintélyes része végső soron értékérés-kifejeződés. (Az értékérések verbális kifejezésére való törekvés egyébként a színesztéziák egyik sajátos fajtájának is forrása.) Ezért, s mivel az értékviszonyok különben is kommunikatív jellege van, az elméleti nyelvészet kénytelen közös rendszerré vonni össze a fogalmi nyelvvel, s e rendszerben helyet jelölni ki vagy helyet hagyni számára.

De lehetséges egy másfajta rendszerezés is, tudniillik az, amikor magukat az érték kifejező eszközöket rendszerezzük. Az ilyen rendszerezés a legkülönbözőbb területekről meríti anyagát, melyeknek látszólag kevés közük van egymáshoz: a para- és protolingvisztikai rendszerekből, a művészetekből, a mítoszokból és az esztétikából, az etikából és az etikettekből, az attitűdökből, a viselkedésmódokból, a számtalan szocio-szemiotikai rendszerből stb., s azon az alapon vonja be őket egy közös elméletbe, hogy mindannyiuknak az érték-kommunikáció a lényege. Ez az elgondolás természetesen nem egészen új, de sohasem fejtették ki következetesen. M. Bense például a reklámszemiotika megalapozásánál bevezeti az érték-kommunikáció sémáját, de csupán a reklámra és az áru-értékre korlátozza. Tudomásunk szerint eddig ez a legexplicitebb módon kifejtett érték-kommunikáció-elmélet. Az empirikus vizsgálódások területén viszont kimagasló példákat találhatunk az értékrendszerek teljes jelrendszerként való felfogására. Például a szociológiában Simmel vagy az irodalomtudományban Spitzer számos konkrét elemzést végzett, melynek során egyaránt figyelembe vette az értékobjektívációt, az értékérést, az „érték-hordozót” sőt az értékek mélyebb struktúráit és a társadalmi-történeti performanciátényezőket is, melyekről alább részletesebben fogunk beszélni. Lévi-Strauss és Greimas meglepő összefüggéseket tárt fel a szemantikai rendszerek és az értékrendszerek között, bár ők — lingviszticizmusuk következtében — az értékeket is nyelvi-szemantikai tényezőként kezelték. N. Hartmann kidolgozta az értékek alapozottsági-viszonyának (Fundierungsverhältnis) az elméletét, mely feltűnően emlékeztet a hordozó információ — hordozott információ viszonyra. H. Broch giccselméletében, mely az egyik legszemlésebb érték-elmélet, olyan gondolatokat fejt ki, melyek közel állnak az információelméleti esztétika redundancia-innováció problémájához. S. Langer szimbólumelméletének, melyet a „Feeling and Form”-ban dolgozott ki, voltaképpen a pszichologisztikusan — emócióként — felfogott értékérések és azok objektívációjának a problémája áll a középpontjában. Közismert, hogy maga Saussure is milyen fontosnak tartotta a nyelv és az érték analógiáit, s hogy nyelvelméletének kialakulásában milyen nagy szerepet játszottak a közgazdaságtani értékelméletből merített gondolatok (mindazonáltal a „nyelvi érték” saussure-i fogalma csak közvetve és egészen más összefüggésben kapcsolódik jelenlegi problémánkhoz, erre a kérdésre itt nincs módunkban kitérni).

Külön említjük meg az analitikus filozófiai vizsgálódásokat, amelyek a fogalmi nyelv értékelés-kifejező funkcióira és az értékítéletek logikai-szintaktikai mozzanataira irányulnak, s azokat a leíró szemantikai munkákat, amelyek listászerűen próbálják összegyűjteni az értékjelölő szavakat (általában melléneveket). A fentebb elmondottak után bizonyára nem meglepő, hogy ezeket másodlagos jelentőségűnek ítéljük, hiszen az értékek fogalmi-nyelvi kifejezésével, tehát nem-sajátságú objektívációival foglalkoznak. Az ilyen vizsgálatok éppen akkor válnak igazán érdekessé, amikor azokat a nehézségeket mutatják ki, amelyeket az értékek kifejezése jelent a fogalmi nyelv számára. Ezzel természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy a fogalmi nyelv egyáltalán alkalmatlan az érték-kommunikáció céljára, de hiba lenne, ha vizsgálatainkat elsősorban az értékelések fogalmi kifejezésére összpontosítanánk. Sokkal fontosabb, hogy tisztázzuk a sajátos értékobjektívációk szemiotikai problémáit, az értékek sajátos kódolástípusait, az „értéküzenetek” fajtáit, az értékérzés-objektívációk ábrázoló funkcióját — ez az utóbbi kérdés igen fontos például az úgynevezett ábrázoló és nem ábrázoló művészetek megkülönböztetése szempontjából: a líra és a zene közvetlenebbül fejezi ki az értékérzést, mint az epikai irodalom, de mivel az értékobjektíváció sohasem lehet az értékes objektum jele, a művészetek hagyományos felosztását ábrázolóokra és nem ábrázolóokra ebből a szempontból is felül kell vizsgálni.

Igen fontosnak tartjuk azt a kérdést is, hogy hogyan lehet „fordítani” az értéknyelvről a fogalmi nyelvre. Ugyanis a sajátos értékobjektívációk legnagyobb része nem egyszerűen lineáris-diszkrét hanem többdimenziós-folytonos jellegű, az értékérzés kódolása elsősorban nem digitális, hanem analógiás, az értéknyelv „szemantikája” minőségrendszer, melyben az extenzionális logikai viszonyoknak alárendelt jelentősége van és helyettük intenzitások, minőségi keveredések, mennyiségi fokozódásokból eredő minőségi átcsapások, folytonos átmenetek stb. képezik e „szemantika” logikai vázát. Felfogásunk szerint ezeknek az igen sajátos, dialektikus logikai viszonyoknak egyik nem-sajátságú kifejezését, fogalmi-nyelvi fordítását képezik például a poláris ellentétekből felépülő értékfogalom rendszerek és az értéksemantika bináris opozíciók rendszereként történő leírásai. Ezekről a kérdésekről azonban eddig bevezetett fogalmaink segítségével nem tudunk sokat mondani, csak úgy tudunk továbblépni, ha megvizsgálunk még néhány fontos hasonlóságot a fogalmi nyelvek és az értéknyelvek között. Az eddig tárgyalt kérdés ideiglenes lezárásaként megjegyezzük, hogy a konkrét tapasztalati kutatások során igen sokszor el szoktunk tekinteni az értékviszony háromdimenziós jellegétől, hasonlóan a nyelvtudományhoz, mely a nyelv különböző síkjait egymástól viszonylag függetlenül is tudja vizsgálni.

A KOMPETENCIÁK MINT AZ ŰN. HUMÁN TUDOMÁNYOK TÁRGYAI

Mint ismeretes, az utóbbi időben H.-G. Gadamer képviselte erőteljesen azt az álláspontot, hogy az igazság megismerésének nem a módszeres tudományos vizsgálat az egyetlen útja. Szerinte például a művészetek és a „szellemi tudományok” is igazságokat fedeznek fel és közvetítenek, de nem alkalmazzák a szigorú tudományos módszert. Vajon ez azt jelenti, hogy a kétféle megismerésnek esetleg ugyanaz lehet a tárgya? Erre a kérdésre határozottan tagadó vá-

laszt adunk. Abból indulunk ki, hogy alapvető különbség van a „valamiről való tudás” és a „valaminek a tudása”, a „valamiről való ismeret” és a „valaminek az ismerete” között. B. Russell ismeretelméletében alapvető szerepe van a „knowledge by acquaintance” és a „knowledge by description” hasonló megkülönböztetésének. Ez a különbség épp a nyelv esetében válik egészen nyilvánvalóvá: beszélhet valaki tökéletesen egy nyelvet a legcsekélyebb nyelvészeti ismeretek nélkül, sőt elvileg akár stílusművész is lehet anélkül, hogy sejtelve lenne nyelvészeti fogalmakról. Továbbá: az irodalom és a művészetek iránti „érzéknek”, mint ismeretes, sem az alkotó, sem a befogadó részéről nem feltétele az esztétikai és a művészettudományi ismeret — persze itt is hangsúlyoznunk kell, hogy elvileg, mert valójában a legtöbb ember rendelkezik valamilyen mértékben ilyen ismeretekkel. Néha látszólag fonák helyzetek állnak elő: a nyelvtudományhoz nem is konyító egyén esetleg „szebben” beszél egy meghatározott nyelvet, mint az illető nyelvvel foglalkozó nyelvész. Hasonlóképp lehet valakinek esztétikai ismeretek nélkül is fejlettebb esztétikai vagy művészi érzéke, mint némelyik hivatásos esztétának (az alkotó művész pedig szinte törvényszerűen felülmúlja érzék dolgában az esztétát és a kritikust).

Az értékek területén ezzel pontosan analóg a helyzet — hiszen már a művészet esetében is az esztétikai *értékesség* iránti fogékonyságról és helyes érzékről van szó. De a többi érték területén is hasonló érvényes. Például az etika területén: lehet valakinek fejlettebb „erkölcsi érzéke” (bárhogyan is definiáljuk az erkölcsöt), mint az etikával foglalkozó filozófusnak. Saját életében teremthet valaki sikerültebb szintézist, harmóniát a különböző értékek között (azaz lehet „bölcsebb”), mint az általános értékelmélettel foglalkozó teoretikus. Egyszóval: az adott területen lehet az illető kompetensebb. Nevezzük ezt a képességét természetes kompetenciának.

A nyelv-, a művészet- és az értéktudományokat (az ún. humán tudományokat) az a sajátos körülmény is megkülönbözteti a természettudományoktól, hogy különösen szerves viszony van bennük a „valamiről való ismeret” és a „valaminek az ismerete”, a „knowledge by acquaintance” és a „knowledge by description” között, tehát a tudományos ismeret és a természetes kompetencia között: az előbbi teljesen az utóbbira támaszkodik, teljesen ennek alapján verifikálja tételeit, s bizonyos értelemben erről a természetes kompetenciáról szóló ismeret. Tehát itt nem két *egymás mellett* elhelyezkedő megismerésfajtáról van szó, hanem az egyik *tárgyává* válik a másiknak, s így tárgyaik eleve nem lehetnek azonosak. Nem az a különbség köztük, hogy az egyik módszeresen, a másik nem módszeresen ismeri meg esetleg ugyanazt a tárgyat, hanem nem is ugyanazt ismerik meg, mert a módszeres explicit ismeretnek a természetes kompetencia a tárgya. (Alább visszatérünk arra a nagyon bonyolult kérdésre, hogy a „valaminek a tudása” értelmében felfogott természetes kompetenciának van-e tárgya. Mindenesetre abban az értelemben mint a „valamiről való tudás” esetében, itt nem beszélhetünk az „ismeret tárgyáról”.)

A nyelvtudományban Chomsky dolgozta ki a kompetencia fogalmát, s egy nyelv megértésének, illetve beszélésének idealizált képességét értette rajta („a mental reality underlying actual behavior”). Bierwisch szerint „Az alapprobléma, melynek megoldása minden tudományos nyelvészet célja, a következőképp fogalmazható meg: „mi teszi lehetővé, hogy egy ember, aki birtokában van egy nyelvnek, tetszés szerint sok új mondatot képes megérteni vagy képezni és alkalmazni”. A válasz alapja végső soron az, hogy a természe-

tes kompetencia generatív folyamatok rendszere. E rendszerről való ismeretünk maga is generatív rendszer kell hogy legyen. Chomsky a természetes nyelvi kompetenciáról való ismeretünket grammatikának nevezi, s ha ez utóbbi teljesen explicit, akkor az ő terminológiája szerint generatív grammatikáról van szó, a természetes kompetencia adekvát leírásáról. A természetes kompetencia itt egy teljesen meghatározott nyelvi rendszernek az ismerete. A generatív transzformációs modell erről a természetes kompetenciáról való ismeret, s ezért *mesterséges* kompetenciának nevezzük. A mesterséges kompetenciák, s így a generatív grammatikák is, mindig csak többé-kevésbé adekvát modelljei a természetes kompetenciáknak.

AZ ÉRTÉKKOMPETENCIA

A nyelvészetben explikált kompetencia-fogalom általánosítható és kiterjeszhető minden olyan képességre, melynek alapját „generatív folyamatok rendszere” (Chomsky) vagy általánosabban: valamilyen működő rendszer képezi. Tehát nemcsak a szűkebb értelemben vett nyelvekre, a bühleri „kétosztályos” rendszerekre („Zweiklassensystem”, szótár + szintakszis) érvényes, hanem legalábbis megvizsgálható, hogy ez az érvényesség kiterjeszhető-e a nem-szemiotikai rendszerekre. Ezt a kérdést itt függőben hagyjuk, mindössze a probléma természetét kívánjuk egy példával érzékeltetni. Ha mondjuk a „francia konyha” fogalmát (pontosabban: rendszerét) explikálnánk, olyan leírórendszert kapnánk eredményül, melyben „levezethető” nemcsak valamennyi létező, hanem az összes lehetséges franciás étel, mégpedig akkor is, ha számuk potenciálisan végtelen. Ugyanis mivel a hozzáértő gourmand bármely ételről könnyen megállapítja, hogy „franciás”-e vagy nem, itt nyilvánvalóan létezik a természetes kompetencia, melyet elvileg modellezhet egy mesterséges kompetencia. Ez utóbbi kétségkívül rendszerként működne (a legegyszerűbb esetben bináris döntéseket hozna, s lehetséges olyan változata, amely a „franciástól” való eltérések fajtáját és fokát is megállapítja), de nyilvánvalóan nem kétosztályos rendszer a bühleri értelemben. Persze külön kérdés, hogy az ilyen rendszer valóban nem szemiotikai-e. Hjelmslev valószínűleg annak tartaná, mert terminológiája szerint azok az „ételsémák”, melyeket „franciásnak” nevezünk, a „francia” konnotátor kifejezései lennének. Ezt az „ízlelő automatát” nem szabad összetéveszteni egy kémiai analizátorral, mely kvantitatív vegyelemzések segítségével *talán* képes lenne hasonló döntésekre. Az ízlelési kompetencia minőségi elemek rendszereként épül fel és az érzetminőség-rendszer sajátos struktúrájára támaszkodik.

A fenti, kissé talán komikus példának valójában igen nagy jelentősége van az értékkompetencia vizsgálata szempontjából. Ugyanis arra lehet belőle következtetni, hogy a *minőségrendszerek* is lehetnek generatív jellegűek. Az értékek esetében pedig minden jel szerint minőségekkel van dolgunk.

Az értékek területén a természetes kompetencia egyik speciális esete például az etikai kompetencia, az úgynevezett „erkölcsi érzék”. A „moral insanity” azért válhatott orvosi szakkifejezéssé is, mert egészen analóg a gondolkodásra vagy a beszédre való képtelenséggel, az értelmi beszámíthatatlansággal. Az etikai tanok rendszerint ezt a természetes kompetenciát igyekeznek valamiképp modellezni. Olyan definíciókat és kritériumokat keresnek, melyeknek segítségével valamennyi emberi cselekedetet (a ténylegesen megtörtén-

teket és a csupán lehetségeseket egyaránt) két osztályba, a „jó” és a „rossz” cselekedetek osztályába lehet sorolni. Bármit is tekintenek „jónak” és „rossznak”, közös tulajdonságuk, hogy véges számú definíció segítségével potenciálisan *végtelen* számú cselekedetet próbálnak két osztályba sorolni. Ez pedig azt jelenti, hogy az ilyen elméletek ideális esetben „felismerő automataként” működnének, s elsősorban logikai felépítésük tökéletlenségén múlt, hogy ez valójában sohasem sikerült nekik. A döntő szempont azonban az, hogy közvetve vagy közvetlenül mindig a természetes kompetenciára hivatkoztak, „bizonyításaik” és „cáfolataik” ezen alapultak: a megcáfolandó rendszerről igyekeztek kimutatni, hogy olyan klasszifikációk vezethetők le belőlük, melyek ellentmondanak az erkölcsi érzéknek, azaz a természetes etikai kompetenciának.

Az etikai elméletek története azt mutatja, hogy a filozófusok legalábbis hallgatólagosan mindig feltételezték a természetes etikai kompetencia „generativitását”, s ezt próbálták mesterséges kompetenciákkal, az „etikákkal”, tehát ebben a vonatkozásban a „grammatikák” megfelelőivel modellezni. Csakhogy míg a természetes etikai kompetencia minden jel szerint „generatív”, az etikák sohasem tudtak ilyené válni, s így logikai tulajdonságaik tekintetében a hagyományos leíró nyelvtanokhoz lehet őket hasonlítani. Ebben a vonatkozásban nincs különbség a hedonista, az eudémonista, az utilitarista és a formalista etikák között, s csak a modern materiális értéketikának (Scheler) sikerült túlhaladnia a „döntésalgorithmus-szemléletet”. A marxista etika ebben a tekintetben ellentmondásos helyzetben van. Mivel Marx és Engels rendszeres etikát nem dolgozott ki, kénytelenek vagyunk más összefüggésekben adott fejtegetéseikre és megjegyzéseikre támaszkodni. Az utóbbi időben keletkezett néhány marxista etika azonban kifejezetten a „döntésalgorithmus”-szemlélet alapján áll (alapkérdésük: „mi méltó és mi nem méltó a szocialista emberhez?”). Ez a logikai alap kifejezetten antidiialektikusnak tűnik például „A tőke” vagy egyáltalán a marxista filozófia egészének dialektikus logikájához és magas rendű gondolkodástechnikájához képest. Ezt az ellentmondást úgy lehetne megszüntetni, ha az etikát a marxista értékelmélet (s elsősorban „A tőke”) logikájára alapoznánk s jobban beépítenénk egy általános marxista értékelméletbe, ami azonban mérhetetlenül nehezebb feladat lenne, mint idézetek összegyűjtése és maximarendszerek felállítása.

A természetes etikai kompetencia generativitása más módon is alátámasztható. Gondoljunk meg: egy társadalomban az egyes egyén viselkedése bonyolult és hatalmas normarendszernek van alávetve. A szocializálódott felnőtt ember végtelen számú saját cselekedetéről (és mások cselekedetéről) tudja eldönteni, hogy megsértik-e ezeket a normákat, erkölcsi tanulási tapasztalatainak a halmaza viszont ugyanúgy véges, mint a nyelvi tanulási tapasztalatoké. (Az ilyen döntésekre való képesség természetesen nem jelenti azt, hogy a természetes etikai kompetencia csupán döntésautomataként működik.) Igen tanulságos lenne megvizsgálni ebből a szempontból a legjelentősebb etikai elméleteket, különösen Arisztotelész Eudemoszi Etikáját és Kantnak a „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”-ben kifejtett gondolatait s összehasonlítani a legfontosabb utilitarista etikákkal.

Az értékcompetencia, s elsősorban az alapját képező mélyebb struktúrák idealizált és normatív jellegű tényezők, hasonlóan a logikához, aktuális működésük azonban konkrét, valóságos feltételek között megy végbe, melyek végső soron az emberi képességek s különösen a tökéletes realizációra (pl. cselekvésre) való képesség korlátozottságán alapulnak. Tehát különbség van egyfelől mondjuk az etikusság, azaz a „grammatikalitás” megfelelője, s másfelől a realizálhatóság, tehát az úgynevezett „akceptálhatóság” megfelelője között. Vég nélkül lehetne sorolni az olyan példákat, amikor valaki elég nyilvánvalóan nem etikusan cselekszik vagy nem ideális-esztétikusan alkot, s eljárását mégis „akceptáljuk” vagy éppen helyesljük, míg a kifogástalanul etikus cselekvést vagy esztétikus realizációt az adott körülmények között nem akceptálnánk, sőt esetleg képtelenségnek tartanánk. Mert például az ideálisan esztétikus nem azonos a valóságosan akceptálhatóval; noha minden esztétikai tárgy alapját ideális esztétikai követelmények mélystruktúrája képezi (van Dijk például meggyőzően mutatta ki az irodalmi „grammatikalitás” és az irodalmi „akceptálhatóság” alapvető különbségét).

De bármennyire is belátjuk e megkülönböztetés szükségességét, úgy érezzük, hogy további problémákat von maga után. Valóban, az „akceptálhatóság” maga is valamilyen rendszert előfeltételez, nem önkényesen döntjük el, hogy mit akceptálunk. Sőt úgy látszik, mintha itt is véges tanulási tapasztalatok alapján tudnánk végtelen sok esetben dönteni vagy fokozatokat megállapítani, s így itt is valamiféle kompetenciával lenne dolgunk, tehát könnyen lehetséges, hogy több különböző kompetenciát kell megkülönböztetni, a performancia-szabályok különféle rendszereit, melyeknek skálája a konvencionális szabályoktól a természeti törvényekig terjedhet. Szavakról folytatott vita lenne, ha ezt a felfogást ellentétbe állítanánk a kompetencia és a performancia Chomsky-féle megkülönböztetésével. Több haszonnal jár, ha megvizsgáljuk, hogy valójában mi az, amit Chomsky kompetenciának, illetve performanciának nevez. Ez a kérdés a modern nyelvelmélet egyik legnehezebb és legtöbbet vitatott problémája. Az azonban biztosnak látszik, hogy a kompetencia és a performancia *korrelatív fogalmak*, azaz egymást szükségképp feltételezik, egymás nélkül nincs értelmük: ha valamelyiket meg akarjuk határozni, kénytelenek vagyunk utalni a másikra. Ezért helyesebb eleve korrelációként vizsgálni a kettőt. Chomsky is összetartozó fogalompárként vezeti be őket, és Saussure langue-parole fogalomkettőéhez tartja hasonlóan. A kompetencia „szellemi realitás” („mental reality”), mely az aktuális nyelvi viselkedés alapját képezi („underlying actual behavior”). A tudományos vizsgálat és a nyelvet tanuló gyermek performancia-jelenségeken keresztül jut el a kompetencia-szabályok rendszerének a feltáráshoz, illetve elsajátításához. Bár a két fogalom korrelativitása nyilvánvaló, Chomsky megpróbálja őket elhatárolni egymástól. Ugyanakkor a grammatikalitás és az akceptálhatóság között különféle összefüggéseket állapít meg, s azt fejtegeti, hogy a performanciának is vannak szabályai, meghatározható elvei. Chomsky a performancia kapcsán leggyakrabban az „emlékezet korlátozottságát” említi, de nyilvánvaló, hogy nem csupán az emlékezetnek van itt szerepe, hanem egyáltalán valamennyi pszichikai képességnek (észlelés, figyelem, kombinációs és megkülönböztető képesség, elvonatkoztató képesség stb.) és ezek „korlátozottságának”. A lényeg épp ez, a korlátozottság, az embernek mint pszichofizikai lénynek a korlátozottsága,

a kauzalitásnak és a természeti törvényeknek való alávetettsége. S ebben a korrelációban a „kompetencia” a szellemit, a nem pszichikait, nem kauzálisan determináltakat, tehát a logikai-ideálist jelenti, bármennyire is félrevezető lehet itt maga a „kompetencia” kifejezés. Az egész probléma mögött egy ősrégi filozófiai-antropológiai megkülönböztetés rejlik: az ember kettős lényként, természeti és szellemi lényként való felfogása, mely a filozófiatörténetben számtalan formában bukkan fel a görögöktől a XX. századig. Amikor azt mondtuk, hogy a humán tudományok tárgyai a kompetenciák, nem erre a „grammatikaként” felfogott kompetenciára gondoltunk, hanem egy olyan változatra, amely a Chomsky által performanciának nevezett szféra bizonyos részét is magában foglalja. Felfogásunk szerint például a szórend szabályai (egy meghatározott nyelvben) ugyanúgy a kompetencia körébe tartoznak, mint a grammatikai transzformációk. Az újabb kutatások azt tanúsítják, hogy a Chomsky-féle kompetencia-fogalom voltaképpen a nyelv a priori-logikai struktúrái felé mutató irányfogalom, s jelenti mindazt, ami a nyelvben „logomorf”, míg a performancia, mely hasonlóképp irányfogalom, a nyelv „antropomorf” mozzanatai felé mutat. Itt nincs módunkban tovább foglalkozni ezzel a magában véve is igen érdekes kérdéssel, befejezésül csak annyit jegyzünk meg, hogy a fenti véleménykülönbségek nem utolsósorban az általánosabb filozófiai és a speciálisabb nyelvészeti kérdések bizonyos fokú összekeverésére vezethetők vissza.

A logikai-ideális és a pszichikai-reális megkülönböztetése az értékek vizsgálatában közismert. Például az etikusok mindig is foglalkoztak az etikai normáknak és az embernek mint pszichikai, szociális stb. lénynek a viszonyával, még akkor is, ha valamelyik szférát végül teljesen alárendelték a másiknak. Ez a megkülönböztetés némelyik idealista filozófiának (újkantizmus, újplatonizmus) egyenesen az alapját képezte: a lét és az érték, a lét és az érvény stb. megkülönböztetése, a „kétvilágelmélet” (E. Lask). A két „világ” éles szétválasztását és a megkülönböztetés ontológiai érvényre emelését metafizikai hiposztazációnak tartjuk. Más a helyzet az ismeretelméletben és a logikában. Tagadhatatlan, hogy a gondolkodásban különbség van „a feltételezettség logikai rendje” és „a feltételezettség pszichológiai rendje” között: a logikai érvény független a pszichikai gondolkodásfolyamatok lejátszódásától. Már Kant is világosan látta, hogy a „képzetek” igazságértéke szempontjából teljesen közömbös tudatosulásuk „természeti szükségyszerűséggel” lejátszódo folyamata, míg végül Husserl a „Logikai vizsgálódások”-ban egyszer s mindenkorra leszámolt a logika pszichologizáló felfogásával. A kifejezés és a jelentés vizsgálata során arra az eredményre jutott, hogy a jelentések ideális egységek, s megkülönböztette a „realizált” és a „csupán lehetséges” jelentéseket, melyeket „kifejezett jelentéseknek”, illetve „magánvaló jelentéseknek” nevezett („ausdrückliche Bedeutungen” és „Bedeutungen an sich”). Csak az utóbbiak képezik a logikai vizsgálódás tulajdonképpeni tárgyát, s a matematika tárgyaihoz hasonlóan függetlenek a gondolkodásfolyamatoktól.

A jelentések objektivitásának husserli elméletét N. Hartmann szinte szó szerint vitte át az értékelmélet területére. Az értékek fennállásmódját a matematikai tárgyakéhoz hasonlítja, s annak, amit Husserl a „szójelentések ingadozásának” („Schwankung der Wortbedeutungen”) nevez, pontosan megfelelteti az értékérzés ingadozását. Miként a szójelentés relativizálható, ellentétben a „magánvaló jelentéssel”, az értékérzés is lehet relatív (történetileg, pszichológiailag stb.), ellentétben magával az értékkel. Itt nem tudunk rész-

letesen foglalkozni azzal a kérdéssel, hogy miben állnak e felfogások egyoldalságai, túlzásai, mennyi bennük a metafizikai hiposztázáció. Mindenesetre a konkrét nyelvrendszerek empirikus vizsgálata (akár fogalmi nyelvekről, akár értékenyelvekről van szó) azt tanúsítja, hogy ezeknek a rendszereknek van valamiféle nem relativizálható, logikai jellegű mélystruktúrája, bár ezt tisztán, magában véve sohasem sikerül megragadni.

Ez az a pont, ahol Chomsky nyelvelméleti vizsgálódásai sok tanulsággal szolgálnak az értékelmélet számára is. Nyilvánvalóvá válik belőlük, hogy az emberi „kéességek”, a természetes kompetenciák empirikus vizsgálata is egyre mélyebb, egyre inkább logikai jellegű struktúrák felé mutat. Ugyanakkor kiderül, hogy a mélyebb rétegek magukban véve nem ragadhatók meg, közvetlenül nem képezhetik a tudományos vizsgálat tárgyát, hanem csak egy mindenkori felszínibb réteg rendszerszerű leírásából eredő további problémákként pillanthatók meg. Belátható, hogy a „kompetenciák” mindig csak a „performanciák” korrelatív fogalmával együtt értelmezhetők, s ebből következik, hogy a fenti értelemben vett logikai vizsgálatok nem állnak ellentétben a pszichológiai, szociológiai, történeti stb. kutatásokkal, hanem szűkségképp korreláció van az előbbi és az utóbbiak között. Ez az emberi nyelvrendszerek legfontosabb sajátossága, akár fogalmi nyelvekről, akár értékenyelvekről van szó: a formalizált nyelveknek (logikai szimbólumnyelvek, a számítógépek programnyelve stb.) és az állatok „kifejezésrendszereinek” nincs mélystruktúrája, egyszerűek vagy legalábbis vertikálisan *végesek*, nincs „logikai transzcendenciájuk”. Mivel jelenleg az a célunk, hogy áttekintsük az értékek vizsgálatának különböző aspektusait és a köztük levő viszonyokat, legfontosabb tanulságként azt szűrjük le ebből, hogy az értékek logikai problémáinak a vizsgálata nem áll ellentétben a történeti-empirikus kutatással, másfelől azonban határozottan meg kell különböztetni mindenféle értékmetafizikától.

ÉRTÉKNYELV-ELMÉLET VERSUS ÉRTÉKMETAFIZIKA

Ez az oka annak is, hogy eddig meg sem említettünk egy sor problémát és fogalmat, mely az általános értékelméleti és a speciális értékvizsgálatok állandó témáját képezi. Mindenekelőtt feltűnik, hogy bár az „érték” szót léptenyomon használtuk s magát az értéket megkülönböztettük az értékérvéstől, az értékességtől stb., nem határoztuk meg, hogy mi az érték, s magukról „az értékekről” jóformán semmit sem mondtunk. De ilyen feladatra itt nem is vállalkozhatunk, hiszen egy vizsgálati és rendszerezési szempont vázlatos kifejtéséről van szó, melyről egyelőre az sem biztos, hogy alkalmazható. S ha sikerülne a mostaninál rendszeresebb és teljesebb formában kifejtenünk az értékek „nyelvelméletét”, akkor sem számíthatnánk arra, hogy a vizsgálódásokat valamiféle definíciókkal kezdhettünk, melyekből aztán mintegy le tudnánk vezetni mondanivalónkat. Hiszen akkor is ugyanúgy csak disztiníváló elemzésekről lenne szó, mint jelenleg, előkészítő módszertani vizsgálatokról, melyek a szemiotikát logikai-módszertani célokra használják. Végső magánvaló lényegiségek leírására vagy éppen „definíciójára” akkor sem vállalkozhatnánk, mert akkor a metafizika területére lépnénk.

Az empirikus vizsgálatok tárgyát mindig konkrét rendszerek képezik, például az úgynevezett humán tudományokét az emberi képességek rendszerei,

a különféle „kompetenciák”. Az empirikus vizsgálatok logikai-módszertani metavizsgálatok tárgyává tehetők. Ez a humán tudományok esetében a kompetencia-rendszerek általános tulajdonságainak és leírásuk logikai-módszertani problémáinak a vizsgálatát jelenti. Már fentebb megállapítottuk például, hogy a kompetencia-rendszereknek különféle szintjei vannak, minden kompetencia-leírás mélyebb struktúrák felé mutat, melyekről azonban az illető leírás-rendszerben nem lehet beszélni, csupán a rendszernek valamiféle „irányvonalai” mutatnak túl magán a rendszeren valami más felé, amiből a rendszer értelmét és érvényességét kapja: egy mélyebb szint felé. Ha ez utóbbit is sikerül leírni, akkor az „irányvonalak” ismét túlmutatnak magán a rendszeren, még mélyebb struktúrák felé és így tovább. A leírás eközben egyre nehezebbé válik, egyre inkább szimbolikus jelleget ölt, egyre kevésbé adekvát, mert egyre általánosabb formákat kellene megragadni. Például a logikai osztálykalkulus és az ítéletkalkulus vagy a szintaktikai és a szemantikai antinómiák valami mélyebb közös struktúra különféle „felszíni” struktúráinak látszanak, mintha annak különféle „interpretációi” lennének, de ezt a mélyebb struktúrát magában véve már nem tudjuk leírni. Hasonló a helyzet az emberi kompetencia-rendszerek empirikus vizsgálata esetén is. A „mélystruktúra” mélysége viszonylagos, minden szint alatt egy újabb húzódik. A tudományos leírás konkrét rendszerek egy-egy meghatározott szintjére vonatkozik. Ennek épp az ellenkezőjére törekszik a metafizikai spekuláció: valamennyi rendszer-szintet átugorva vagy épp csak futólag érintve abszolút, végső mélytényezőket próbál megragadni. Az eredmény rendszerint egy sor metafizikai szimbólum.

Ebben az értelemben metafizikai spekuláció lenne, ha közvetlenül foglalkoznánk olyan „végső értékekkel”, mint „élet”, „halál”, vagy „igazság”, „szépség”, „jószág”, illetve olyan problémákkal, mint a „szabadság” kérdése vagy az értékek abszolút, illetve relatív voltának a dilemmája stb. Bár nem lehetetlen, hogy a különböző rendszerek vizsgálata mélyebb logikai szinteken ilyen kérdések felé vezet, de például a „szép” és az „igaz” azonosságáról csak szimbólumokban lehet beszélni. A „Beauty is truth, truth beauty” mondatban szereplő főnevek akkor is pusztán szimbólumok maradnak, ha a mondatot nem költő, hanem filozófus írja le. Az ilyen „tétélek” tudományos megállapításként felfogva értelmetlenek, szimbólumnak pedig gyengék, elvontak, erőtlenekek. A két „végső alapérték” azonosságának Keats ódájában sem az idézett mondat a valódi szimbóluma, hanem az egész költemény (olyannyira, hogy egyes kritikusok vitatható véleménye szerint ez a befejezés csökkenti is a vers művészeti hatását).

Az alapvető értékek nevei, mint például „élet”, „halál”, „igazság” stb. maguk is olyan szimbolikus elnevezések, melyek az „értékhorozó” tárgyat, az értékviszony objektum-összetevőjét jelölő szavak segítségével kísérik meg az értékek verbális kifejezését. Ezek a szavak meglehetősen általános „tárgyakat” is jelölnek, melyeknek magukban véve nincs értékjellegük: az „élet” és a „halál” mint biológiai fogalom vagy az „igazság” logikai fogalma (például a Tarski-féle igazságdefiníció) teljesen értékmentes. De érvényes ez még a „szépség” fogalmára is; ennek is van értékmentes megfelelője, tudniillik az információelméleti esztétika bizonyos definíciói, melyek a „szépséget”, az esztétikait objektív viszonyok matematikailag leírható rendszerének tekintik. Megjegyezzük, hogy az információelméleti esztétikának éppen ezért nem róható fel, hogy az esztétikait értékmentesen kezeli, hiszen vizsgálati szempontjai egészen másfélék — ilyen alapon a biológia is hibát követne el azzal, hogy

az „élet” és a „halál” nagy, általános értékeit értékmentes, objektív viszonyokra „redukálja”. Feltűnő, hogy az általános, alapvető értékeket a nyelv olyan szavakkal igyekszik kifejezni, amelyek eredetileg igen általános reális „tárgyakat” (azaz reálisan létező viszonyrendszereket, állapotokat stb.) jelölnek. Ezt a körülményt az értékrendszerek nyelvként való vizsgálatában megfelelő óvatossággal hasznosítani lehet. A nyelv másik jellegzetes tendenciája, hogy az értékeket tulajdonságok nevével, főnévként, sőt szinte tulajdonnévként használt melléknevekkel igyekszik verbálisan kifejezni: „a szép”, „a jó”, „az igaz” stb., tehát a realitás szférájából azokat a létezőket részesíti előnyben, melyeknek nem diszkrét, hanem kontinuus jellege van. Mint ismeretes, a vitalista biológiai elméletek például az életet is strukturálatlan, kontinuus valamiként fogták fel, többé-kevésbé a fizikai energiafogalom mintájára, „élet-erőről”, „életlendületről” beszéltek, s ilyen jellegű a freudi „libido” vagy a schopenhaueri „akarat” is. Figyelemre méltó, hogy például az „élet” és a „halál” mind biológiai fogalomként, mind pedig köznyelvi kifejezésként fogalmi, szemantikai oppozíciót alkot, ellentétes pólusokat, melyek közt azonban az átmenetek végtelenségig osztható kontinuum is elképzelhető. Mindez egybevág azzal, amit az értékek feltételezett minőségi jellegéről mondtunk. Maga a lét is kontinuus fogalom, s nemcsak ontológiai értelme van, hanem értékfogalomnak is tekinthető: a lét—nemlét oppozíció mint az élet—halál polaritásánál is általánosabb, alapvetőbb értékellentét. Ezek a példák is megerősítik azt a felfogásunkat, hogy az értékrendszerek nyelvként történő elméleti vizsgálata nem metafizikai, hanem logikai és módszertani-kritikai jellegű.

Végül meg kell említenünk egy további problémát, mely többek között az etikai értékrendszerek vizsgálatát is megnehezíti. Ez utóbbiakkal kapcsolatban már említettük, hogy a kompetencia és a performancia, a nem-kauzális és a kauzalitásnak alávetett rétegek között átmenetek vannak. De nem ez az egyetlen oka annak, hogy az etikai rendszereket nem lehet tisztán ideális kompetenciaként leírni. Az egyik legnagyobb nehézség az, hogy az értékek nem teljesen függetlenek egymástól, s így például az etikák nem önálló rendszerek, hanem egy feltételezett teljes értékrendszerben elfoglalt helyük is meghatározza őket. S ez érvényes minden speciális értékrendszerre. Az értékek teljes rendszerének és az egyes értékeknek a viszonyáról azonban igen keveset tudunk. Az ilyen irányú elméleti vizsgálódásoknak, például H. Broch érték-elméletének sok tekintetben metafizikai jellege van. Így ezt a problémát is azok közé kell sorolnunk, amelyeket jelenlegi eszközeinkkel nem tudunk elemezni. A konkrét rendszerek vizsgálatát nehezítő körülményekből egyelőre azt a tanulságot tudjuk leszűrni, hogy a fogalmi-nyelvi és az érték-nyelvi kompetenciáknak önmagukon mindig túlmutató, logikai jellegű mélystruktúrái vannak. Felmerül a kérdés, hogy ez a tényező hogyan hozható összefüggésbe a háromtagú értékviszonnyal, elhelyezhető-e benne, s ha igen, modelünkben melyik viszonytaghoz kell kapcsolni.

AZ ÉRTÉKINTERPRETÁNS

Mivel az értékviszony három tagja közül az objektum nyilvánvalóan nem jelentés-jellegű összetevő, a fenti kérdés megválaszolásánál eleve csak az objektíváció (a kifejezés) és az értékérzés jöhet számításba. A kifejezésről már megállapítottuk, hogy az értékérzés jele, s ebből következik, hogy a három

viszonytag közül egyedül az értékérzésnek van jelentés-jellege, tehát modelünkben ehhez kell kapcsolni az önmagukon mindig túlmutató logikai-normatív mélystruktúrák végtelenbe mutató sorát. Ehhez azonban még hosszú előkészületre lenne szükség, melynek során pontosabbá kellene tenni az értékérzés fogalmát. Itt csak nagy vonásokban, a legfontosabb szempontok megemlézésére szorítkozva vállalkozhatunk erre.

Az „értékérzés” önálló tudati aktus, melynek révén az objektum értékeségét közvetlenül felfogjuk. Önállósága abban áll, hogy nem helyettesíthető más tudati műveletekkel és intenciókkal. Ha valaki nem érez egy objektumot értékesnek, pontosabban: nem érzi a megfelelő értéket (pozitív vagy negatív értelemben), tehát a dolog értékközömbös számára, akkor fogalmi magyarázatokkal, érvekkel nem segíthetjük hozzá az értékesség érzéséhez. Nevelés útján természetesen ki lehet fejleszteni meghatározott értékérzéseket. Az értékérzés ennek ellenére nem egyszerűen pszichológiai fogalom, hasonlóan a jelentésintencióhoz: tárgyának tudati korrelátuma, a tárgy pedig a tudattal szemben transzcendens. Tehát az értékérzés mint tudati aktus csak tárgyával, tárgyi korrelátumával együtt értelmezhető. De mi az értékérzés tárgyi (objektív) korrelátuma? A válasz, mely szerint ez a korrelátum az értékes objektum, kézenfekvő de téves. Mert bár az értékes objektum (az „értékhordozó”) kétségkívül transzcendens a tudataktusokkal s így az értékérzéssel szemben, nem képezi ez utóbbi elválaszthatatlan korrelátumát, más tudati műveletekkel is megragadható — igaz, hogy akkor már nem „értékhordozó tárgy”, hanem a megismerés stb. tárgya. Például ha a meleget kellemesnek s ebben az értelemben értékesnek érezzük, értékérzésünk tárgyi korrelátuma nem a meleg mint olyan, hanem a meleg értéke, a kellemesség, illetve ez utóbbinak egy egészen meghatározott, verbálisan tovább nemigen differenciálható fajtája, minősége. Nyilvánvaló, hogy a kellemesség nem az objektumban rejlik, hiszen ez csak egy *szubjektum* számára kellemes — pontosan úgy, ahogy a jelentés is csak az interpretátorok számára áll fenn. Tehát az értékről, az értékérzés korrelátumáról el kell ismernünk, hogy transzcendens a tudattal szemben, de nem az „értékhordozó” objektumhoz tartozik, objektivitása nem ez utóbbinak az objektivitásán alapul. Következésképp olyan tényezőnek kell lennie, amely valami objektív, nem relativizálható princípiumként szabályozza, meghatározza az értékérzést, objektív érvényességet kölcsönöz neki. S ebben az értelemben pontosan megfelel annak a szemiotikai tényezőnek, amelyet Peirce *interpretáns*nak nevezett, s amely végső soron érvényesség-kölcsönző logikai formák rendszere, tehát ilyen értelemben normatív rendszer. (Megyjegyezzük, hogy a nyelvelméletben tudomásunk szerint még nem történt kísérlet a Chomsky által felvetett mélystruktúra-probléma és a Peirce-féle interpretáns összehasonlítására, egymással történő megvilágítására.) Az ilyen érvényesség-formákat bizonyos értelemben „abszolútnak” kell tartanunk, de ez az „abszolút” irányfogalom, mert az empirikusan vizsgált konkrét rendszerek esetében mindig „relatív” értékekkel van dolgunk — az érték matériája, többé-kevésbé konkrét minősége a legkülönbélebb pszichikai, történeti-társadalmi stb. körülmények függvénye. Ez módszertani szempontból azt jelenti, hogy a konkrét értékrendszerek vizsgálatában nem lehet éles határt vonni az empirikus és a logikai szint között, a leírás mindig többé-kevésbé empirikus és többé-kevésbé „a priori”, analitikusan igaz tétélekkben történik. Feltéve, hogy egyáltalán sikerülne megragadni tisztán logikai mélystruktúrákat, az eredmény tautológiák rendszere lenne, minőség és matéria nélkül. Valójában azonban a legelvontabb

vizsgálatok is csak bizonyos fokig logikai jellegűek, s ez a körülmény az oka, hogy a fenomenológusok kénytelenek voltak itt döntő szerepet biztosítani az úgynevezett materiális a priori igazságoknak — azoknak a tételeknek, melyek állítólag minden tapasztalattól függetlenül igazak, s mégsem tautologikusak. Mi ezt inkább úgy mondanánk, hogy az ilyen igazságok esetében úgyszólván „logiko-empirikus amalgámmal” van dolgunk, melyet szinte lehetetlen felbontani empirikus és logikai mozzanataira. Megítélésünk szerint az ilyen jellegű interpretáns-dimenzió elismerése az egyetlen út, amelyen elkerülhető a hagyományos értékabszolutizmus és értékrelativizmus ismert buktatói.

E felfogás előnye, hogy az értékeket nem kell az értékhordozó objektum diszpozíció-tulajdonságának tekinteni vagy az értékérzéssel azonosítani, s mégsem vagyunk kénytelenek feltételezni materiálisan meghatározható örök értékeket, melyek valamilyen ideális szférában állnak fenn, elismerhetjük a konkrét értékrendszerek társadalmi-történelmi meghatározottságát s mégsem válik érthetlenné, hogy az ember minden korban képes a fennálló értékrendszerek kritikájára, az elmúlt korokat nem kell kizárólag „saját mércéjükkel” mérnünk, s teleológiai posztulátumok nélkül is elismerhetjük, hogy a történelemben lehetséges a haladás az objektíve értékesebb felé, melyet az ember képes, ha csak homályosan is, de még realizálódása előtt megpillantani. Az abszolút kritika és az abszolút előrelátás lehetőségét azonban nem ismerjük el, mert ehhez fel kellene tételeznünk, hogy vannak materiálisan meghatározható abszolút értékek, s hogy ezek tökéletesen megragadhatók. Az értékrendszerek történetiségének a kérdésére nyomban visszatérünk, itt befejezésül annyit jegyzünk meg, hogy az értékek történeti relativitása, melyet például N. Hartmann elsősorban az értékérzés változásával magyarázott, felfogásunk alapján több tényezőre vezethető vissza: változhatnak történetileg az értékérzések, az érték-hordozók és az értékobjektívációk, továbbá az értékinterpretáns különféle, viszonylag mély rétegei. Az ilyen relativitás azonban nemcsak történetileg, hanem szinkronikusan is fennállhat, tehát az egyidejűleg létező értékrendszerek különbségének is lehet az alapja. Ez a kérdés szorosan összefügg a kultúrák különbözőségének a problémájával, és analóg a nyelvek különbözőségének a kérdésével.

AZ ÉRTÉKEK TÖRTÉNETISÉGE

A mélystruktúrák és az értékinterpretáns fogalmának a bevezetése után visszatérhetünk arra a kérdésre, hogy mi képezi a természetes kompetenciák tárgyát. Láttuk, hogy a mesterséges kompetenciák tárgya mindig valamilyen természetes kompetencia, ezeket igyekeznek minél adekvátabb módon megismerni, leírni, modellezni. A természetes kompetenciák tárgyát illetően nem tudunk határozott választ adni. Egyrészt feltételeztük, hogy valamilyen értelemben ezeknek is van tárgya, másrészt beláttuk, hogy tárgyukhoz nem viszonyulhatnak olyan módon, mint a mesterséges kompetenciák, nem lehetnek a tárgy leírásai, nem képezhetnek valamiről való ismeretet. A természetes kompetencia mindig valaminek az ismerete. De felmerül a kérdés, hogy ha a mesterséges kompetenciák lehetnek többé vagy kevésbé adekvátak, van-e ennek az adekvátságnak valami megfelelője a természetes kompetenciák esetében. Ez az a pont, ahol be kell vezetnünk a *haladás* fogalmát. A mesterséges kompetenciák haladását úgy értelmezzük, hogy egyre adekvátabb modelljei a természetes kompetenciáknak — ez nem más, mint a humán tudományok hala-

dásának a fogalma. A természetes kompetenciák esetében ugyanígy összekapcsolható a két fogalom: lehetséges-e itt a haladás, lehetnek-e a természetes kompetenciák valamilyen értelemben egyre adekvátábbak; azaz egyre tökéletesebb ismeretei valaminek? S ha meggondoljuk, hogy itt relatív tényezők eleve nem jöhetnek számításba, azt kell mondanunk, hogy ha van ilyen valami, akkor az csak mélystruktúra lehet, tehát az értékek esetében az értékinterpretáns. A nyelv haladása abban áll, hogy egyre mélyebb logikai struktúrák „ismerete” felé tart, egyre pontosabban, egyre árnyaltabban képes ezeket „kifejezni”. A természetes nyelvek esetében ilyen fejlődésnek már aligha lehetünk tanúi, a nyelvtörténet azonban számtalan adalékkal szolgál. A nyelv analógiájára felfogott értékrendszerek haladása tehát azt jelenti, hogy a konkrét rendszerek egyre mélyebb, egyre inkább „logikai” jellegű interpretánsrétegek ismerete felé tartanak. Ha ez nem így lenne, akkor csak változásról beszélhetnénk, nem haladásról, s így a történelem egyszerűen az időben egymást követő változások sorát jelentené. A mélystruktúrát, az interpretáns irányfogalomnak neveztük, s ez összhangban van azzal, hogy a haladás és a történelem is csak irányfogalomként értelmezhető.

E felfogás alapján elkerülhetjük a hagyományos történeti relativizmust, viszont felmerül egy további kérdés: hogyan egyeztethető össze az ilyen értelemben vett haladás a történelem kauzális magyarázatával. Véleményünk szerint a két felfogás nem mond ellent egymásnak, hanem ellenkezőleg, feltételezik és kiegészítik egymást. A nyelv esetében egész természetesnek látszik, ha megkülönböztetjük egyfelől a nyelv létrejöttéhez szükséges társadalmi feltételeket s e feltételek megszületésének mélyebb okait, másfelől pedig a nyelv fejlettségének logikai mércéit. Vagy nézzük például a matematika történeti kialakulását: nyilvánvaló, hogy csak viszonylag fejlett társadalomban születhetnek matematikai ismeretek, s színvonalukat mindig meghatározzák bizonyos gazdasági-társadalmi tényezők, ennek ellenére egy kor matematikai ismereteinek a mércéje maga is csak matematikai természetű lehet: bár kétségtelen, hogy az alkalmazott geometria születése elválaszthatatlan például a mezopotámiai, az egyiptomi stb. földművelés bizonyos körülményeitől, a geometriai ismeretek *érvényét* nem lehet levezetni ezekből a körülményekből, hanem csak a geometriai axiómákból. A matematika persze szélsőséget jelent ebben a tekintetben, s a fogalmi nyelv is valahol középütt foglal helyet, míg a másik végletet épp az értékrendszerek jelentik: itt a legnehezebb kihámozni immanens érvényesség-mozzanatokat, itt érvényesül legerősebben a konkrét történeti-társadalmi meghatározottság, itt a legnehezebb határt vonni a performancia és a kompetencia között. Mindazonáltal sem a matematikai, sem az értékrendszerek nem tekinthetők elméletileg tiszta esetnek a maguk nemében, különbségük a logikai és az empirikus tényezők más-más arányára vezethető vissza, tehát az értékrendszereknek is van valamilyen fokú „logikai transzcendenciája”, s a matematikának is vannak — igaz, alárendelt jelentőségű — antropomorf mozzanatai. S talán ezzel függ össze, hogy a matematikában csaknem egybeesik a természetes és a mesterséges kompetencia, a nyelv esetében már teljesen különválik a kettő, az értékek területén pedig szinte lehetetlen mesterséges kompetenciát konstruálni.

Bármennyire is nehéz kielemezni az értékrendszerek nem-relatív mozzanatait, elvileg azt mondhatjuk, hogy a történetiség elve csak a kompetenciákra terjed ki, s ami nem történeti, az a természetes kompetenciák *tárgya*. Az ember matematikai ismereteinek van története, s történetileg relatívak, de a mate-

matika *tárgya* nem történeti jelenség: például volt idő, amikor az ember *nem ismerte* a Pitagorasz-tételt, de olyan korok soha nem voltak, amikor annak tárgya, az illető matematikai összefüggés nem állt volna fenn: pl. a háromszög szögeinek összege nem azóta 180 fok, amióta az ember *tudja*, hogy annyi. A közismert ellenvetés, mely a nem-euklidészi geometriákra hivatkozik, félreértésen alapul: például a gömbháromszögekről való ismereteink nem ugyanazokra a *tárgyakra* vonatkoznak, mint síkgeometriai ismereteink, s attól, hogy időközben megismertük a gömbháromszögeket is, nem változtak meg a síkháromszögek tulajdonságai. Matematikai tudásunk — kompetenciánk — természetesen fejlődött ezáltal, s e fejlődésnek megvannak a maga *okai*. De a gömbháromszögeket *is* ismerő matematika nem azért fejlettebb, mert egy más vonatkozásban fejlettebb kor „terméke”, „kísérőjelensége” stb., hanem kizárólag azért, *mert* ismeri a gömbháromszögeket *is*. A nyelv esetében természetesen nem ennyire nyilvánvaló a természetes kompetencia és e kompetencia tárgyának a különbsége, de itt is belátható, hogy egy nyelvet nem azért nevezzünk fejlettnak, mert egy fejlett társadalom nyelve, hanem azért, mert természetes kompetenciaként mélyebb és bonyolultabb logikai struktúráknak az ismeretét jelenti. Nem maguk ezek a logikai struktúrák függenek a társadalmi-történelmi körülményektől, hanem ismeretük, a természetes nyelvi kompetencia. A kompetenciák analóg tulajdonságai alapján levonjuk azt a következtetést, hogy a természetes értékkompetenciáknak is kell hogy legyen valamilyen tárgya, még akkor is, ha a konkrét elemzések ezt nem tudják tisztán megragadni. Ha nem különböztetjük meg a történetileg relatív természetes kompetenciákat és történetileg nem relatív tárgyaikat, akkor értelmét veszíti a történelmi materializmusnak az egyenlőtlen fejlődésről szóló tétele, melyet pedig a tapasztalat számtalan példával igazol. Gondoljuk meg: amikor azt mondjuk, hogy a XIX. század második felében a gazdaságilag-társadalmilag igen elmaradott Oroszországban rendkívül magas színvonalú, fejlett regényirodalom volt, mihez mérjük ezt a fejlettséget, a magas színvonalat? Ha megmagyarázzuk e meglepő jelenség *okait* s az okok láncolatát egészen az alapvető gazdasági-társadalmi tényezőkhig sikerül visszavezetni (rendkívül koncentrált nagyipar, elmaradott falu, antikapitalista társadalomkritika stb.), ugyanúgy járunk el, mint amikor az egyiptomi alkalmazott geometria viszonylag magas színvonalát megmagyarázzuk a Nílus áradásaival. Kétségtelen, ezek az okok kiválthatták a megfelelő kompetenciák fejlődését, fejlettségüket azonban azokhoz a tárgyakhoz mérjük, melyeknek ismeretét jelentik. S ahogy az egyiptomiak birtokában levő geometriai ismeretek érvénye nem vezethető le a Nílus áradásaiból, hanem csak a geometria axiómáiból, úgy Tolsztoj vagy Dosztojevskij műveinek rendkívüli értéke is csak az értékkompetencia nem-relatív tárgyaiból származhat — ezeket, ellentétben a geometria axiómáival, nem ismerjük tiszta formájukban, és valószínűleg nem is fogjuk. Minden konkrét irodalomtörténeti, művészettudományi, sőt esztétikai vizsgálatnak is valamilyen mértékben történetileg relatív jelenségekkel van dolga, a nem-relatív csak abban az értelemben hozzáférhető, hogy érezhető az irány, amelyben a kompetencia nem-relatív tárgya elhelyezkedik. Az esztétikák gyakori hibája, hogy valamilyen, meglehetősen általános, de mégis történeti jellegű törvényt magával a kompetencia-tárggyal azonosítanak, s ez a körülmény igen sok félreértés és vita forrásává vált. Az etikában is gyakori az ilyesfajta módszertani hiba. Az értékérzés helyes működését azonban nem zavarja a mesterséges kompetenciák tökéletlensége. A nyelv példája azt mutatja, hogy a természetes

nyelvi kompetencia birtokában levő egyén a konkrét nyelvhasználat közben olyan mély és bonyolult logikai struktúrák normáinak képes eleget tenni, melyeknek leírására a nyelvtudomány talán sohasem lesz képes. Hasonló a helyzet etikai vagy esztétikai értékcompetenciáinkkal: az értékézés mélyén igen sokszor annyira elvont és bonyolult törvények rejlenek, hogy az elmélet, a mesterséges kompetencia belebukik leírásukba, s a nagy apparátussal végrehajtott elemzések kudarcai vagy félsikerei után a természetes kompetencia valóságos csodának tűnik.

Befejezésül megjegyezzük, hogy a természetes kompetencia mint a nem-relatív tárgyak ismerete specifikus emberi képesség és a legszorosabb összefüggésben áll a fogalmi nyelv és az értéknyelv kommunikatív funkcióival, tehát végső soron az ember társadalmiságával. Ez az egyelőre kevésbé tisztázott kérdés véleményünk szerint a filozófiai antropológia alapproblémája, melynek vizsgálatához az értékrendszerek nyelvként való felfogása új szempontokkal járulhat hozzá. Módszertani tanulságként azt vonjuk le a fentebb elmondottakból, hogy ennek a központi problémának a kutatása is csak a konkrét értékrendszerek (vagy általánosabban: a természetes kompetenciák) tapasztalati vizsgálatának az alapján történhet, mert a tisztán elméleti gondolkodás itt különösen könnyen válhat metafizikai spekulációvá.

HAGYOMÁNYOS PROBLÉMÁK

Mivel most csupán az a célunk, hogy megmutassuk a nyelvrendszerek és az értékrendszerek bizonyos hasonlóságait és levonjunk néhány fontos módszertani következtetést, nem vállalkozhatunk arra, hogy eddig bevezetett szerény fogalomapparátusunkkal valódi elemzésnek vessük alá az értékelmélet, az etika, az esztétika stb. hagyományos alapproblémáit. Ez már csak azért sem lehetséges, mert az itt alkalmazott szemiotikai modell túlságosan egyszerű, s csupán az itt kitűzött korlátozott célokra alkalmas. Legnyilvánvalóbb hiányossága az, hogy nem kommunikációs modell, nem szerepel benne a beszélőnek és a hallgatónak megfelelő tényező, ami eleve meggátolja, hogy egy sor problémát megfelelő módon elemezzünk. Hasznosnak látszik azonban, ha itt kifejtett elképzeléseinket legalább kapcsolatba hozzuk néhány közismert, hagyományos problémával.

Azt mondtuk például, hogy amit értékesnek tartunk, az a tárgy: a háromtagú értékviszony objektum-összetevője. Erre irányul meghatározott performancia-feltételek mellett az értékinterpretáns által megalapozott értékézés, s ez utóbbinak lehet valamilyen kifejezése (kifejeződése), objektívációja. Viszont amikor egy cselekedetet etikailag vagy egy tárgyat esztétikailag értékesnek érzünk (minősítünk), nem értékes objektumnak tekintjük, hanem értékobjektívációnak, tehát egy teljes értékviszony kifejezés-összetevőjének, melyhez értékézés, értékinterpretáns, értékes objektum és performancia-feltételek rendszere tartozik. Ez például az etikai értékek esetében azt jelenti, hogy a cselekedet csak akkor eshet etikai megítélés alá, ha egy ember tudatos cselekedete. Az „ember” ebben a vonatkozásban olyan lényt jelent, amely birtokában van az etikai kompetenciának. Máskülönben a cselekedet nem értékobjektíváció, hanem legfeljebb értékes objektum, és ekkor értéke nem lehet etikai, hanem csak hasznossági, kellemességi stb. Ha ezt a kérdést kellő mélységben és részletességgel elemeznénk, valószínűleg eljutnánk az akaratszabad-

ság hagyományos problémájához, mely ezen a módon talán sajátos logikai vizsgálatok tárgyává válhatna (a döntésprobléma az eldönthetőség kérdésévé válna), s mely a jelenleg rendelkezésünkre álló nagyon egyszerű eszközökkel még elemezhetetlen. Az elmondottakból mindenesetre arra következtethetünk, hogy az értékcompetencia fogalma hasznossá válhat a filozófiai antropológia számára, mert végtelen mélystruktúra-sora, az értékinterpretáns „logikai transzcendenciája” módot ad arra, hogy az objektívációkon keresztül közelítsük meg az embernek azt a lényegi jellemzőjét, melyet költői-metafizikai szimbólummal „isteni szikrának” szoktak nevezni. Ebben a tekintetben egész pontos analógia van a fogalmi nyelv és az értéknelv között: ahogy az állatok nyelve nem generatív jellegű és nincs mélystruktúrája, hanem minden dimenziójában véges és hiányzik belőle a kreativitás, úgy „értékmegnyilvánulásaik” is kreativitás és mélystruktúra nélküli kifejezésjelenségek.

Felmerül azonban a kérdés, hogy mi a helyzet ebben a tekintetben az esztétikai értékességgel: ha egy objektumot esztétikailag értékesnek érzünk, vajon szükségképp értékobjektívációnak kell-e tartanunk abban az értelemben, mint az etikailag értékes cselekvést? Ez a kérdés nyilvánvalóan megegyezik a művészi szép és a természeti szép régi problémájával. Az esztétikailag értékes természeti tárgy mögött képtelenség lenne feltételezni valamiféle értékérzést és értékinterpretánst, melynek az ilyen tárgy objektívációja lehetne. Ilyen tényezőket csak a szemlélő hozhat magával. S mégsem mondjuk azt, hogy a természeti tárgynak másféle (például kellemességi) értéke van, mint a művészi alkotásnak. Tehát az esztétikai érték, ellentétben az etikai értékkel, egyaránt kapcsolódhat objektumhoz és objektívációhoz. Bármi is ennek a magyarázata, maga a probléma arra utal, hogy az esztétikai és az etikai értékek között lényeges különbség van, s mindkét értékfajta különbözik az anyagi, a kellemességi stb. értékektől.

Természetes módon kapcsolódik ezekhez a problémákhoz az igazságérték és a tudomány úgynevezett értékmentességének (Wertfreiheit) a kérdése: a tudomány mint olyan értékes tárgy vagy értékobjektíváció, hogyan függ össze az igazságérték és a hasznossági vagy egyéb értékek, mit jelent az „értékmentesség”, hogyan oldható fel a tudomány értékelő jellegének és értékmentességének paradoxona, milyen hasonlóság és különbség van a tudomány és a technika értékproblémái között stb.

Tehát sok jele van annak, hogy erős affinitás áll fenn az értékrendszerek nyelvként való felfogása és a hagyományos értékelméleti problémák (az abszolútizmus és a relativizmus kérdése, az értékek osztályozásának problémája, az értékek összefüggése, a tudomány értékmentessége stb.) között, melyeknek újrafogalmazása egyik fontos feladatunk.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Allan, D. J.: „Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics” in: *Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain 1960* (Louvain-Paris 1961)
- Apel, K. — O.: *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* (Dordrecht 1967).
- Arisztotelész: *Eudemische Ethik* Németre fordította és kommentárokkal ellátta F. Dirlmeier. (Berlin 1969)
- Arnauld, A. — Nicole, P.: *La logique au l'art de penser* (Paris 1830, 1. kiad. 1662)
- Bense, M.: *Einführung in die informationstheoretische Ästhetik* (Reinbek bei Hamburg 1969)

- Bierwisch, M.: „Poetik und Linguistik“ in: *Mathematik und Dichtung* (München 1965)
- Black, M.: *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca 1962)
- Bloomfield, L.: *Language* (New York 1933)
- Bremond, C.: „La message narratif“ in: *Communications* (1964, 4.)
- Brentano, F.: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Leipzig 1921, 1. kiad. 1889)
- Broch, H.: „Das Böse im Wertsystem der Kunst“ in: *Gesammelte Werke I.* (Zürich 1955)
- Brzoska, K.: *Die Formen des Aristotelischen Denkens und die Eudemische Ethik* (Frankfurt a.M. 1943)
- Bühler, K.: *Sprachtheorie* (Stuttgart 1965, 1. kiad. 1934)
- Cassirer, E.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (Darmstadt 1956)
- Chomsky, N.: *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass. 1965)
- Csizsevskij, D.: »Этика и логика« *Научные труды Русского народного Университета в Праге*, т. IV. (Prága, 1931)
- van Dijk, T. A.: „On the Foundations of Poetics“ in: *Poetics* (1972, 5.)
- Drobnýckij, O. G.: *A szellemi értékek világa* (Budapest 1970)
- Eco, U.: „James Bond: une combinatoire narrative“ in: *Communications* (1966, 8.)
- Ehrenfels, Chr.: *Über Fühlen und Wollen* (Wien 1887)
- Ferguson, J.: *Moral Values in the Ancient World* (London 1958)
- Findlay, J. N.: *Meinong's Theory of Objects and Values* (Oxford 1963, 2. kiad.)
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960)
- Gehlen, A.: *Der Mensch* (Berlin 1941, 2. kiad.)
- Geiger, M.: *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* (Halle a.d.S. 1913)
- Greimas, A. J.: „La description de la signification et la mythologie comparée“ in: *L'Homme* (1963, 3.) *Sémantique structurale* (Paris 1966)
- Habermas, J.: *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt a.M. 1965)
- Hartmann, N.: *Ästhetik* (Berlin 1953); *Ethik* (Berlin 1962, 4. kiad.)
- Herder, J. G.: „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ in: *Herders Werke* 2. köt. (Weimar 1963)
- Hjelmslev, L.: *Prolegomena to a Theory of Language* (Baltimore 1953)
- Höfding, H.: *Ethik* (Leipzig 1888)
- Hull, C. L.: *Principles of Behavior* (New York 1943)
- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen* (Tübingen 1968, 1. kiad. 1900)
- Ingarden, R.: *Erlebnis, Kunstwerk und Wert* (Darmstadt 1969)
- Jacobson, R.: *Hang-jel-vers* (Budapest 1969)
- James, W.: *Psychologie* (németül, Leipzig 1909)
- Kant, I.: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ in: *Werke* IV. (Hartenstein-kiadás)
- Katz, J. J.: „Semantic Theory and the Meaning of „good““ in: *Journal of Philosophy* (1964)
- Kleinpaul, R.: *Sprache ohne Worte* (Leipzig 1888)
- Koppelman, W.: *Kritik des sittlichen Bewusstseins* (Berlin 1904); *Untersuchungen zur Logik der Gegenwart* (Berlin 1913)
- Kraft, W.: *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* (Wien 1951)
- Kreibitz, J. C.: *Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus* (Wien 1896)
- Küng, G.: *Ontologie und logistische Analyse der Sprache* (Wien 1963)
- Lakoff, G.: „Linguistics and Natural Logic“ in: *Synthese* (1970, 22.)
- Langer, S. K.: *Feeling and Form* (London 1953)
- Lévi-Strauss, C.: *Anthropologie structurale* (Paris 1958)
- Lipps, H.: *Die Verbindlichkeit der Sprache* (Frankfurt a.M. 1958, 2. kiad.)
- Litt, Th.: *Denken und Sein* (Stuttgart 1948).
- Lukács György: *Történelem és osztálytudat* (Budapest 1971).
- Lunding, E.: „Absolutismus oder Relativismus? Zur Werfrage“ in: *Orbis Litterarum* (1966, 21.).
- Marx, K.: A moralizáló kritika és a kritizáló morál (MEM 4.); A hegeli jogfilozófia kritikájához (MEM 1.); A hegeli államjog kritikája (MEM 1.).
- Marx, K.-Engels, F.: A szent család (MEM 2.); A német ideológia (MEM 3.).
- Mead, G. H.: *Mind, Self and Society* (Chicago 1934)
- Moore, G. E.: *Principia Ethica* (Cambridge 1959, repr. 1. kiad. 1903)
- Morris, Ch.: *Writings on the General Theory of Signs* (The Hague 1971)
- Müller-Seidel, W.: *Probleme der literarischen Wertung* (Stuttgart 1965)
- Ogden, C. K.-Richards, I. A.: *The Meaning of Meaning* (London 1923)
- Pap, A.: *Analytische Erkenntnistheorie* (Wien 1955)
- Peirce, Ch. S.: *Letters to Lady Welby* (New Haven 1953)
- Pfänder, A.: *Zur Psychologie der Gesinnungen* (Halle a.d.S. 1913)

- Plessner, H.: *Lachen und Weinen* (Bern – München 1961, 1. kiad. 1950)
- Quine, W. V. O.: „Two Dogmas of Empiricism” in: *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass. 1964 1. kiad. 1953)
- Reininger, R.: *Wertphilosophie und Ethik* (Wien 1939)
- Revzin, I. I.: „On the Continuous Nature of the Poetic Semantics” in: *Poetics* (10, 1974)
- Rothacker, E.: *Philosophische Anthropologie* (Bonn 1964)
- Russell, B.: *The Problems of Philosophy* (London and New York 1912)
- de Saussure, F.: *Bevezetés az általános nyelvészeti* (Budapest 1967)
- Scheler, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Berlin 1916)
- Simmel, G.: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok* (Budapest 1973)
- Specht, E. K.: *Sprache und Sein* (Berlin 1967)
- Spitzer, L.: „Az amerikai reklám – népművészetként értelmezve” in: *Helikon* (1970, 3–4)
- Starke, P.: *Abstrakte Automaten* (Berlin 1968)
- Stegmüller, W.: *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik* (Wien 1957)
- Stevenson, C. L.: *Ethics and Language* (New Haven 1944)
- Topitsch, E. – Albert, H.: (szerk.) *Werturteilstreit* (Darmstadt 1971)
- Windelband, W.: *Präludien* (Tübingen 1921, 6–7. kiad.)

VAN-E A „JÓ”-NAK JELENTÉSE?

KELEMEN JÁNOS

E tanulmányban az értékszavak grammatikájának néhány sajátosságát elemezzük, mindenekelőtt a „jó” példáján. Bár nem kerülhetjük el a morális vonatkozások érintését, nem célunk, hogy magáról az erkölcs nyelvéről tegyünk specifikus megállapításokat. Elsődleges célunk, hogy általában az értéknyelvnek, mint preskriptív nyelvnek néhány grammatikai-logikai sajátosságát figyeljük meg, s állást foglaljunk abban a vitában, hogy van-e, s ha igen, milyen értelemben van az értékszavaknak deskriptív jelentésük.

I

Mindenki tudja, hogy az értékek világa sokkal szélesebb annál, mint amit kifejezetten az értékekkel foglalkozó tudományok: az etika, az esztétika stb. vizsgálják. Nemcsak az bizonyítja ezt, hogy egyik alapvető értékszavunkat, a *jó*-t az etikai szférán túl is értékelő értelemben használjuk, hanem az is, hogy egy sor olyan fogalommal rendelkezünk, mely tagadhatatlanul értékmozgásokat rejt magában, de nem számít, vagy nem specifikusan számít etikai, esztétikai stb. fogalomnak (haladó, haladás, haza, hazafi . . .). Természetesen a fordított összefüggés is fennáll: vannak esetek, amikor látszólag értékkel van dolgunk, de a szó tulajdonképpeni értelmében vett értékprobléma nem lép fel. Olyan esetekről van szó, amikor érték kifejezést használunk, de kifejezésünknek az adott összefüggésben tisztán leíró funkciója van. Maga az „érték” szó is rejt magában ilyen lehetőséget. Bizonyos, hogy a matematikai „helyi érték” nem *érték*, s hogy annak is kevés köze van az értékhez, amit „nyelvi értéknek” nevezünk. (Igaz, Saussure a „nyelvi érték” fogalmát a „csereérték” analógiájára alkotta meg, de mivel nincs másról szó, mint a „jelentés egy eleméről”,¹ illetve a jel pozicionális jellemzőjéről, nem hisszük, hogy ez a probléma értékelméleti probléma lenne.) A „helyi érték” vagy a „nyelvi érték” nem *értékes*.

Az értékelmélet tárgya nem az érték, hanem az *értékes*. Más szóval: értékelméleti (axiológiai) szempontból az az érték „érték”, amely *értékes*. Főleges hangsúlyozni, hogy csak az lehet *értékes*, ami értéktelen (nem-*értékes*) is lehet, s hogy az *értékes-értéktelen* együttesen áll szemben az értékmentesség szférájával.

Központi értékelméleti probléma, hogy a két szféra: az értékmentesség és az értékesség szférája egyrészt hogyan határolható el egymástól, másrészt

¹ F. de Saussure: „Bevezetés az általános nyelvészetbe”, Gondolat, Bp. 1967, 147.

hogyan kapcsolódik mégis össze. A filozófiai tradíció általában a probléma második részének szentel nagyobb figyelmet, s úgy teszi fel a kérdést, hogy az érték (az értékes) levezethető-e az értékmentesből (a tényekből). E kérdésfeltevésnek csak különböző aspektusait jelentik azok a további kérdések, hogy milyen kapcsolat van a normák és a tények között, hogy a *jó* a dolgok többi tulajdonságához hasonló vagy azoktól lényegileg különböző tulajdonság-e, s hogy a „kell” levezethető-e, deriválható-e a „van”-ból.

Akárhogy is álljon a helyzet, bizonyos, hogy az értékesség és az értékmentesség viszonyának eldöntésekor a *jó*-t paradigmaticus esetnek tekinthetjük. Ezt fejezi ki Heller Ágnes, amikor a *jó*—rossz kategóriapárt primér (illetve *a* primér) értékorientációs kategóriának tartja.² Történetileg szintén a *jó* primér jellege fejeződik ki abban, hogy minden más érték kategóriát megelőzően vált a filozófiai reflexió tárgyává, s hogy már az antik gondolkodás sem pusztán etikai értelmet tulajdonított neki.

A mondottak alapot adnak arra, hogy az előbbieken vázolt általános értékelméleti problémát — célkitűzésünknek megfelelően — a *jó*-ra vonatkoztatva tárgyaljuk. Azzal, hogy ezen belül is a *jó* grammatikai-logikai viselkedését helyezük előtérbe, nem kívánjuk tagadni, hogy az értékesség és az értékmentesség viszonyában is az ontológiai oldal az elsődleges. Az értékesség deriválhatóságának problémája mindenesetre lényeges mozzanatként tartalmazza azt az oldalt, hogy deskriptív kijelentéseink, faktuális állításaink, valamint a *jó*-t, *kell*-t kifejező értékítéleteink között van-e valamilyen szükségszerű logikai viszony. A deriválhatóság problémája így logikai-nyelvelméleti terminusokban is megfogalmazható, bár a nyelvelméleti síkon folyó elemzésnek megvannak a maga határai. Mint e tanulmány is mutatja, a logikai-nyelvelméleti elemzés szükségképpen elérkezik ahhoz a ponthoz, ahonnan ontológiai előfeltevéseink mozgósítása nélkül magában a grammatikai-logikai problémában sem lehet továbblépni.

II

„A jóról — mondja Arisztotelész — ugyanannyi értelemben szólhatunk, mint a létezőről; mondhatjuk az alannyal kapcsolatban: pl. az istenről, az észről; a minőséggel kapcsolatban; az erényről; a mennyiséggel kapcsolatban: helyes mértékről; a viszonyal kapcsolatban: a kellő pillanatról; a helyvel kapcsolatban: az egészséges lakóhelyről stb.; ebből tehát következik, hogy a *jó* nem lehet olyasmi, ami egyetemesen közös és egységes volna, mert különben nem lehetne róla szólunk valamennyi kategóriában, hanem legfőképpen csak egyben.”³ „Nem lehet tehát a *jó* valami közös vonás, amely egyetlen ideát fejez ki” — vonja le a következtetést Arisztotelész, hozzátéve, hogy „ha még volna is olyasvalami *jó*, ami egy, s amit közös érvennyel lehet kijelenteni, vagy ami önmagában elkülöníthető: az csak világos, hogy az ember ezt meg nem valósíthatja, sem meg nem szerezheti; holott pedig mi ilyesmit keresünk.”⁴

² Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmülethez. I.; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/5, 782.

³ Arisztotelész: „Nikhomakhoszi etika”; 1096/a (ford. Szabó Miklós; Magyar Helikon, Bp. 1971).

⁴ I. m. 1096/b.

Ismeretes, hogy e fejtegetés Platón ellen szól, aki szerint a *jó* egyetlen és „egyetemes érvényű” idea. Ha Platónnak igaza lenne, akkor a *jó*-t valamiképpen a dolgok mintájára kellene felfognunk legalábbis abban az értelemben, hogy úgy kellene tudnunk jellemezni, mint a dolgokat. Fel kellene tehát sorolnunk néhány tulajdonságát (illetve az ezeknek megfelelő néhány leíró terminust), mely ugyanúgy jellemzi, mint — mondjuk — a fehér, az édes stb. jellemzi a cukrot. Amikor Arisztotelész ennek az eljárásnak a lehetetlenségére figyelmeztet, azt sugallja, hogy a *jó* nem valamiféle ideális tárgy, hanem olyan tulajdonság, mely a legkülönbözőbb kategóriák alá tartozó jelenségeket megillesheti. S mivel a legkülönbözőbb kategóriákban használható, nem is egy meghatározott tulajdonságot kell rajta értenünk. Olyasmit, „ami egy”, s „ami önmagában elkülöníthető”, nem valósíthatunk meg, és meg sem szerezhethetünk. Márpedig: a *jó*-n azt értjük, aminek megvalósítására vagy megszerzésére törekszünk, és minden kategórián belül szükségképpen valami másra fogunk törekedni.

Amit Arisztotelész észrevesz, az az, hogy a *jó* az általában vett preferenciát fejezi ki, s ezáltal cselekvésvezérlő funkciója van. Minden kategórián belül más és más tulajdonságok alapján preferálunk, részesítünk előnyben valamit. Ami egyben azt is mutatja, hogy ha a *jó* nem is egy meghatározott tulajdonság, mindig kapcsolatban van — az adott kategórián belül — meghatározott tulajdonságokkal. Itt persze nyitva marad az a kérdés, hogy miben is áll ez a kapcsolat. Vajon a *jó* azonos-e az adott kategórián belül jelentkező tulajdonságok valamelyikével, vagy valamilyen formában együtt jár-e e tulajdonságokkal? Arisztotelész természetesen nem így teszi fel a kérdést, mint ahogy különben a *jó* (az értékes) levezethetősége sem probléma a számára. Mindenesetre az a megállapítás, hogy a *jó*-nak nincs „ideája”, s hogy a *jó* nem „egy idea”, jelzi a *jó* tisztán leíró terminusok alapján való meghatározhatóságának valóságos nehézségeit. Ti. ha volna ilyen idea, a *jó*-ról alkotott mondatok nem vezérelhetnék a cselekvést („az világos, hogy az ember ezt meg nem valósíthatja”), hanem egyszerűen valamilyen létezőnek, már mint ennek az ideának a leírásai lennének. Arisztotelész a létező, faktuális *jó* helyett, melyet valamilyen érzékfeletti formában megfigyelhetünk és szemlélhetünk, a cselekvéssel megvalósítható *jóról*, másképpen: a *jó*-ról mint „célról” beszél, s ez arra enged következtetni, hogy a *jó*-t tartalmazó mondatok szerinte nem lehetnek pusztán a világról szóló tény-állítások, nem lehetnek pusztán deskriptívek.

III

Az a nehézség, melybe a *jó* leíró terminusokkal való meghatározása során ütközünk, a filozófia történetében több fontos következménnyel járt. E következmények közé számíthatjuk Hume híres tételét, melynek értelmében a „van”-mondatok semmilyen sorából sem dedukálhatók „kell”-mondatok.⁵ S ezzel függ össze az az álláspont is, amely mellett a leghatásosabb érveket talán H. Moore hozta fel: az nevezetesen, hogy a *jó* egyáltalán nem határozható meg.

⁵ Hume: A Treatise of Human Nature, Ed. L. A. Selby-Bigge, „Oxford Clarendon Press”, 1967, 469—470.

Moore abból indul ki, hogy a tulajdonképpeni meghatározás egy tárgy vagy egy fogalom leírása, s így csak akkor lehetséges, ha a szóban forgó tárgy vagy fogalom összetett egészet alkot. Problémánkat illetően ebből az a következtetés adódik, hogy a *jó* vagy összetett komplexum, vagy nincs jelentése.

Az első alternatívát Moore annak az érvek alapján veti el, melyet „nyíltkérdés argumentumnak” („open question argument”) szokás nevezni, s mely így hangzik: „bármilyen meghatározást is adjunk, az így meghatározott komplexumról mindig feltehető az a jelentéssel bíró kérdés, hogy maga jó-e.”⁶ Vegyük a *jó* bármilyen meghatározását, azt pl., hogy „jó az, ami gyönyört okoz”. Ekkor a következő helyzettel állunk szemben: ha bármiről azt kérdezzük, hogy jó-e, a definíció értelmében azt kérdezzük, hogy a szóban forgó dolog gyönyört okoz-e. Ugyanakkor továbbra is értelmes feltenni a kérdést, hogy „jó-e, ami gyönyört okoz?”. Mármost, ha definíciónk helytálló, akkor a kérdés önmagát megválaszoló kérdéssé válik, hiszen ekvivalens lesz azzal a kérdéssel, hogy „gyönyört okoz-e, ami gyönyört okoz”. Az érv nyilvánvalóan abból meríti erejét, hogy egy hedonista sem ezt érti az előbbi kérdésen, nem gondolja tehát, hogy aki kételkedik abban, hogy „bármí, ami gyönyört okoz, az jó”, abban kételkedne, hogy „bármí, ami gyönyört okoz, az gyönyört okoz”. Más szóval: még egy hedonista sincs azon az állásponton, hogy a „bármí, ami gyönyört okoz, az jó” kijelentés egyszerűen tautológia lenne. Márpedig, amennyiben a *jó*-ról alkotott definíciónk korrekt, ez a kijelentés üres tautológia. Így ha valaki a *jó*-t x-nek definiálja, akkor az „x nem jó” kijelentés önelentmondó lesz. Itt kell megjegyezni, magának Moore-nak is az a meggyőződése, hogy „a *jóról* alkotott minden egyes mondat szintetikus és sohasem analitikus”.⁷

A második alternatíva többek közt azzal a következménnyel jár, hogy az etika mint olyan nem lehetséges. Moore ezt sem fogadja el. A *jó*-nak mégis van jelentése, s ennek alátámasztására az introspekcióra hivatkozik. Bárki, aki figyelmét az aktuálisan lelki szemei előtt lebegő tárgyra összpontosítja, könnyen belátja: értelmes feltennie a kérdést, vajon jó-e, ami gyönyört okoz, s ez nem önmagát megválaszoló kérdés. Ha ezt a műveletet minden számításba jövő definícióval megismételjük, akkor felismerjük, hogy minden egyes esetben egyetlen tárgy lebeg előttünk, melynek minden más tárggyal való kapcsolatát illetően egy különböző kérdés tehető fel. Mindenki megérti azt a kérdést, hogy „ez jó?”, ami azt vonja maga után, hogy a *jó*-nak van jelentése, de nem lehet meghatározni (a *jó* — akár a „sárga” — egyszerű fogalom: „semmilyen eszközzel sem magyarázható meg annak, aki már előzetesen nem ismeri”⁸).

Moore érvei nem kivédhetetlenek. Azzal a meggondolással szemben, melynek alapján az első alternatívát veti el, felhozható, hogy túl sokat bizonyít. Vagyis: amennyiben érvényes a *jó*-ra, annyiban minden olyan szóra érvényes, melyet más szavak segítségével meghatározhatónak tartunk. A második alternatívával szemben ajánlott introspektív eljárás ugyancsak súlyos ellenvetésekre ad okot. Moore nemcsak azt mondja, hogy a *jó*-nak van jelentése, hanem természetesen azt is, hogy birtokában vagyunk e jelentésnek, megértjük a *jó* kifejezést. Mármost, ha a „meghatározás” valamilyen értelmében

⁶ H. Moore: *Principia Ethica*; „Cambridge University Press”, 1971, 15.

⁷ I. m. 7.

Uo.

nem tudjuk egy kifejezés jelentését meghatározni, akkor arra sem vagyunk képesek, hogy másoknak megmagyarázzuk. S itt — mutatis mutandis — feltehető a más összefüggésben, az érzetszavakkal kapcsolatban elhangzó wittgensteini kérdés: „Tehát megérti a nevet, de jelentését senkinek sem tudja megvilágítani?”⁹ Hasonló logika alapján kérdezhetjük: ha megértjük a *jó*-t, de jelentését nem tudjuk megvilágítani, akkor mit jelent egyáltalán, hogy megértjük, és valamire használni tudjuk? A kérdés önmagában véve arra figyelmeztet, hogy a feltételezés valamiképpen abszurd.

Azáltal, hogy Moore argumentációja nem bizonyul meggyőzőnek, még nem kerül kedvezőbb megvilágításba az a felfogás, melynek cáfolatára hivatott lett volna, s melynek Moore követői a „naturalista fallácia” nevet adják. A jóról alkotott naturalista felfogásra az ad alapot, hogy nyilvánvalóan értelmetlen ilyesmit mondani: „*A* minden tekintetben azonos *B*-vel, kivéve, hogy *A* jó, *B* nem jó.” Az ilyen típusú kijelentések abszurditásáról látszólag vagy úgy lehet számot adni, hogy a *jó* tulajdonképpen a tárgyhoz rendelhető többi predikátum összefoglaló neve (jelentésében megegyezik a *többi predikátum konjunkciójával*), vagy úgy, hogy a többi predikátum legalábbis *implikálja* a *jó*-t. Ami azt jelentené, hogy a *jó* valamiképpen a tárgyak „természetes” tulajdonságaival azonos, s amikor egy tárgyat jónak mondunk, akkor nem teszünk mást, mint leírjuk a tárgyat, ugyanúgy, ahogy a „piros”, „háromszögű” stb. terminusok használatakor is leírunk valamit. Könnyű észrevenni, e magyarázatnak is furcsa következményei vannak. Egyrészt: ha a magyarázat helytálló, akkor a *jó*-t tartalmazó mondatok nem lehetnek mások, mint analitikusak. Másrészt: a magyarázat a *jó* használatára vonatkozó empirikus megfigyeléseknek is ellentmond. Ha valakitől megkérdezzük, hogy adott összefüggésben miért használja a „jó” melléknevet, nem fogja azt mondani, hogy egyszerűen valamely más melléknevet, vagy a melléknevek egy meghatározott sorát helyettesíti vele. Ez pedig azt fejezi ki, hogy senki sem azonosítja a *jó* jelentését semmilyen más melléknévnek, illetve a melléknevek valamely csoportjának a jelentésével. A *jó* nem jelenti azt, hogy kemény, sem azt, hogy puha, bár egy kemény bot bizonyára jó bot, s egy puha ágy valószínűleg jó ágy.

A naturalista ott követi el a hibát, hogy tulajdonképpen a referens oldaláról vizsgálja a *jó*-t: kizárólag azt keresi, hogy mire referálunk vele. Lényegében Moore sem tesz mást, ezért jut arra az eredményre, hogy a *jó* jelentése definiálhatatlan.

A fentiekből következik, hogy nem elegendő azt vizsgálnunk, mire referálunk a *jó*-val. A referenst illető kérdésen túl más kérdéseket is fel kell tennünk, mindenképp azt, hogy a *jó* *grammatikailag* hogyan viselkedik.

IV

A „jó” melléknév szembetűnő grammatikai vonására P. Ziff hívta fel a figyelmet. Ha prenominális helyzetben több melléknév szerepel, akkor a melléknevek sorát általában a *jó*-val kezdjük.¹⁰ Inkább azt mondjuk tehát,

⁹ L. Wittgenstein: „Philosophische Untersuchungen”; § 257 — Oxford Basil Blackwell 1958, 92.

¹⁰ P. Ziff: *Semantic Analysis*; Ithaca, „Cornell University Press” 1960, 203.

hogy „jó nehéz piros asztal”, s nem azt, hogy „nehéz piros jó” vagy „nehéz jó piros asztal” stb. Ez a szórendi sajátosság összefügg a *jó* nagy előfordulási privilegizáltságával, mely nemcsak szemantikai, hanem szintaktikai természetű is. Nemcsak abban áll tehát, hogy jelzős szerkezetekben a *jó* a főnevek igen széles körével kapcsolható össze, hanem abban is, hogy olyan szintaktikai konstrukciókban is használható, melyekben a melléknevek többsége nem fordulhat elő. Vegyük a következő példákat:

1. ez egy jó asztal,
2. jó álmod volt,
3. jó, hogy esik az eső.

Nyilvánvaló, hogy a *jó*-nak a *nehéz*zel való helyettesítése nem megy 3.-ban, s hogy a *jó*-nak a *pirossal* való helyettesítése elfogadhatatlanná teszi mind 2.-t, mind 3.-t. A *nehéz* tehát nagyobb privilegizáltsággal rendelkezik, mint a *piros*, a *jó* pedig nagyobb, mint a *nehéz*. Ennek felel meg a melléknevek sorrendje a „jó nehéz piros asztal” szintagmában. Ziff megfigyelésével szemben számos ellenpélda hozható fel, ami arra utal, hogy az „előfordulási privilegizáltságon” túl valamilyen más elvet is feltételeznünk kell. Ez vezette Z. Vendlert arra, hogy Ziff megfigyeléseiből kiindulva további szempontok alapján részletesebben hasonlítsa össze a *jó*-t és a többi melléknevet.¹¹ Elemzéseiből az derül ki, hogy a melléknevek osztályán belül újabb alcsoportokat különböztethetünk meg, s hogy a felderített különbségek bizonyos szintaktikai kritériumoktól függenek. A prenominális melléknévi konstrukció legszembe-tűnőbb formája a restriktív vonatkozó névmással bevezetett mellékmondatokból deriválható („piros kalap”: „kalap, amely piros”). Természetesen nem minden melléknévi szerkezet deriválható ezen az úton. A melléknevek egyes csoportjai éppen abban különböznek egymástól, hogy a jelzett főnévvel való kapcsolataik különböző szintaktikai mélyszerkezetekre vezethetők vissza. Ez egyben azt jelenti, hogy a melléknév és a főnév kapcsolata egyrészt különböző *típusú*, másrészt *szorosabb vagy lazább* lehet. Pl. lényeges *típusbeli* különbséget rejt magában az a tény, hogy míg egy fehér elefánt egyben egy fehér állat, addig egy kis elefánt bizonyára nem kis állat. Ugyanakkor az utóbbi esetben a melléknév és a főnév kapcsolata közvettebb, mint az előző esetben (a „kis elefánt” ahhoz képest kicsi, hogy elefánt). Hasonló disztinkciók forrása az, hogy bizonyos melléknevek a szintaktikai mélyszerkezet szintjén csak igei konstrukciók segítségével kapcsolódhatnak a főnévhez, ezen belül egyesek passzív, mások aktív igealakot feltételeznek. Vendler e disztinkciók gondos elemzésével nyolc melléknév-osztályt különített el, s arra a megfontolásra jutott, hogy a *jó* az így kapott osztályoknak legalább a felébe beletartozik. Ami egyrészt egybevág a *jó* előfordulási privilegizáltságával, másrészt pedig arról tanúskodik, hogy használata meglehetősen heterogén szabályoknak engedelmeskedik. A szabályok e heterogenitása mögött persze kitapinthatunk egy közös alapelvet, s ez formálisan abban nyilvánul meg, hogy a *jó* azokba a melléknév-osztályokba tartozik, melyek igei konstrukciók segítségével kapcsolódnak a főnevekhez. A *jó* nem főnévvel együtt járó melléknév: a jelzett szóhoz a szintaktikai mélyszerkezet szintjén sohasem kapcsolódik közvetlenül. Még a legszorosabb kapcsolat esetében is egy megfelelő igére támaszkodik. Egy dolgot, személyt stb. annak alapján mondunk jónak, amit

¹¹ Z. Vendler: *Linguistics in Philosophy*; Ithaca, „Cornell University Press”, 1967, 172–197. (Izd. *The Grammar of Goodness*).

általában csinál vagy csinálni tud, amit csinálni lehet vele, illetve amit aktuálisan megtett vagy megtesz. Végül arra is gyakran mondjuk, hogy jó, ami egyszerűen megtörténik, vagy aminek az esete fennáll. Tehát:

- jó tanár, aki jól tanít;
- jó étel, amit jó enni;
- Péter részéről jó, hogy segített barátján;
- jó, hogy süt a nap stb.

A megfigyelt grammatikai sajátossággal függ össze, hogy mindig további kiegészítést igényel, ha valamire azt mondjuk, hogy jó. Hogy „Péter szöke”, az semmilyen problémát nem vet fel, de az, hogy „Péter jó”, önmagában hiányérzetet kelt: vagy azt a kérdést veti fel, hogy mire, minek a megtételére stb. jó, vagy azt a kiegészítést vonja maga után, hogy „jó ember”. Itt kell mellesleg megjegyeznünk, hogy megfelelő igei konstrukcióval a *jó* olyan főnevet is minősíthet, melynek a *jó*-val való összekapcsolása önmagában véve nonsense. Bizarrul hangzik, hogy „x jó galaktika”, de teljesen rendjén van, ha azt mondjuk, hogy „ez a galaktika jó arra, hogy megfigyeljük”.

Ha ezek után magát a „Péter jó ember” kijelentést vizsgáljuk meg, akkor azt vesszük észre, hogy korábbi gondolatmenetünk nem minden nehézség nélkül folytatható. A „jó ember” semmilyen további kiegészítésre nem szorul: sőt — mint láttuk — minden olyan esetben, amikor egy személyt valamilyen megszórítás nélkül nevezünk jónak, ez a formula szolgál végső magyarázatul. Minden etikai megfontolás számára kulcsfontosságú az a tény, hogy értelmesek a következő szembeállítások:

- „Péter nem jó, mint költő, de jó, mint ember”;
- „Pista nem jó orvos, de jó ember” stb.

A formula jelentősége még inkább szembe tűnik, ha észrevesszük, hogy az ilyen szembeállítások csak személyek esetében érvényesek. Bodrira nem mondhatjuk, hogy:

- „Bodri nem jó mint házőrző, de jó mint kutya”.

Sőt, egyáltalán nem élhetünk azzal a fordulattal, hogy „x jó mint kutya”, bár természetesen mindig mondhatjuk, hogy „x jó kutya”. Eltekintve most az itt adódó további következtetésektől, azt a kérdést kell megvizsgáljunk, hogy a „jó ember” formula nem illeszthető-e mégis eddigi gondolatmenetünkbe. Ha igen, akkor a „jó ember” mögött is kell feltételeznünk valamilyen igei konstrukciót, mely a melléknév és a főnév kapcsolatát közvetíti, s ez csakis annak a tükrözése lehet, hogy „embernek lenni” nem jelent mást, mint valamilyen speciális funkcióval való rendelkezést. Ezt a konklúziót vonja le Vendler is: „léteznie kell a tevékenységek egy olyan osztályának, melyre vonatkoztatva valaki jónak minősíthető, s nem mint táncos, költő vagy apa, hanem egyszerűen mint ember”.¹² A grammatikai sajátosságok elemzéséből — s ez nem kerüli el Vendler figyelmét — itt olyan konklúzió adódik, mely Arisztotelészhez vezet vissza: „Mert ahogyan a fuvolásnak, a szobrásznak, minden mesterembernek s általában mindenkinek, akinek valami munkája vagy tevékenysége van, ebben a munkájában nyilvánul meg a jó és a helyes, éppúgy van ez minden bizonnyal az 'ember' esetében is, ha ugyan neki is van valami külön 'emberi' munkája . . . No, mi lehet ez a munka?”¹³ Vendler ennél az arisztotelészi kérdéskörnél megáll. Azok a kérdések, hogy mi a „jó ember”, s hogy

¹² I. m. 194.

¹³ Arisztotelész, i. m. 1097/b.

mi az „ember munkája”, szerinte messze túlvezetnek egy szó grammatikáján. „Még egy teljes grammatika is csak a kezdet” — állapítja meg.¹⁴ Ebben nyilván igazat kell neki adnunk, különösen akkor, ha az értékproblémára marxista megoldást keresünk.

Levontunk-e azonban minden következtetést akárcsak az eddigi rudimentális grammatikai megfigyelésekből? Úgy tűnik, az adott gondolatkörön belül még nem merítettünk ki minden lehetőséget. Hogy a jó meghatározott szintaktikai szerkezeteken belül szabályszerű viselkedést mutat, az azt sugallja, hogy bizonyos értelemben tulajdoníthatunk neki leíró jelentést, hiszen egy szó más szavakkal alkotott tipikus kapcsolatai jelentést konstituálnak.

Ezen túlmenően: a jó nyelvi elemzésének síkján egyedül a strukturális aspektus, a szintaktikai dimenzió vizsgálata jelenthet-e alternatívát azzal a hagyománnyal szemben, mely kizárólag arra kérdez rá, hogy mire referálunk a jó-val?

Vannak eszközeink arra, hogy egy másik kérdést is fel tudjunk tenni. Azt nevezetesen, hogy „mit csinálunk” a jó-val, milyen tipikus beszédaktust hajtunk végre, amikor a jó-t használjuk.

V

E kérdés feltevésének és megválaszolásának keretét a beszédaktusok, ezen belül az *illokuciós aktusok*¹⁵ elemzése alkotja.

Ebben a keretben azt mondhatjuk, hogy a jó problémáját tradicionálisan

¹⁴ Z. Vendler, i. m. 195.

¹⁵ A beszédaktus elmélet a „performatív megnyilatkozásokra” vonatkozó megfigyelések általánosításaként jött létre. (J. L. Austin: *Performative Utterances*; *Philosophical Papers*, „Oxford University Press”, 1970, 232–252. és Austin: *How to do things with words*; „Oxford University Press”, 1962.) E megfigyelések alapján először lehetett grammatikai síkon is megragadni azt az összefüggést, hogy a tények leírása, a valóság-ról szóló információk, az igaz vagy hamis gondolatok közlése a nyelvnek csak egyik, bár igen fontos funkciója. Az ún. performatív igék esetében megfigyelhető, hogy amikor mondunk valamit, akkor nem egyszerűen jeleket és információt továbbítunk, hanem a szó legteljesebb gyakorlati értelmében „csinálunk” is valamit, aminek — mint minden cselekedetnek — visszavonhatatlan gyakorlati következményei vannak. Ahhoz, hogy a leírással szemben ez a gyakorlati aktus legyen az adott megnyilatkozás elsődleges funkciója, bizonyos feltételeknek teljesülniök kell. Ha a performatív igét jelen idő egyes szám első személyben mondom ki, ha arra illetékes személy vagyok, s ha a megfelelő társadalmilag konvencionizált szituáció is fennáll, akkor az olyan kijelentésekkel, mint: „Önt ezennel tanúnak megidézem”, „Ezt a hidat Szabadság-hídnak nevezem el”, „ezt és ezt megígérem”, nemcsak mondtam, hanem csináltam valamit. A hidat ezután Szabadság-hídnak hívják, a tanú meg van idézve és fennáll egy ígéret (mely attól függetlenül, hogy őszintén tettem-e vagy sem: ígéret). A példákban szereplő igék szemantikai tartalma, „jelentése” nem más, mint az a cselekvés, melyet az említett feltételek között történő kimondásukkor éppen végrehajtunk, „performálunk”. Ilyenkor a cselekvést végrehajtjuk és nem leírjuk, ellentétben az olyan megnyilatkozásokkal, amelyek beszámolnak arról, amit éppen csinálok („most írok”). A performatív megnyilatkozások nem igazak vagy hamisak, mert egy cselekvés nem igaz vagy hamis, hanem sikeres vagy sikertelen. Ha egy performatív igét múlt időbe teszünk, akkor persze a megnyilatkozás elveszti performatív jellegét, leíró jellegűvé válik, hiszen szemantikai tartalma már nem esik egybe magával a cselekvéssel (a „tegnap ezt és ezt magígértem” kijelentés már igaz vagy hamis). — A tüzetesebb vizsgálat megmutatja, hogy a performatív megnyilatkozások a nyelv egyik általános vonását hozzák felszínre: azt az oldalát, mely a tevékenység, a gyakorlati aktus kategóriája alá vonható. A nyelvnek nem egy vagy két, hanem

az ún. lokúció (referens és értelem) szintjén próbálták megoldani, s nem vizsgálták meg az illokúció oldaláról.

Mit jelenthet azonban az utóbbi alternatíva? A válasz első pillantásra kézenfekvőnek látszik: miután a referenciából kiinduló és csupán a deskriptív jelentésre összpontosító magyarázat nem bizonyult kielégítőnek, fel kell tételeznünk, hogy a jó-t tartalmazó mondatok egy speciális illokúciós jelentéssel rendelkeznek. Más szóval: minden esetben, amikor a jó-t használjuk, egy meghatározott illokúciós aktust hajtunk végre. A feladat tehát ennek az illokúciós erőnek vagy jelentésnek a meghatározása.

R. Hare, aki a vázolt megoldási javaslat mellett leginkább elkötelezte magát,¹⁶ a jó és a morális értékszavak segítségével végrehajtott illokúciós aktust az ajánlás aktusaként határozza meg, jellemzőjének a preskriptív erőt tartja. A jóval ezek szerint nem leírunk, hanem előírunk. Persze Hare sem tagadja, hogy mindenki, aki használja a jó-t, a szóban forgó tárgy leírását is intencionálja; megnyilatkozásának deskriptív jelentést, informatív tartalmat is tulajdonít. Ennek azonban Hare szerint nincs köze az értékproblémához, a jó specifikumához. A deskriptív jelentés minden esetben más lesz, legalábbis nincs garancia arra, hogy ne legyen más. Így arra sincs garancia, hogy a jó segítségével valamiről tényleges információt adjunk. (Érdemes megjegyeznünk, hogy Locke, akinek jelentéseméletére nézve igen kényelmetlenek voltak az erkölcsi szavak, hiszen ő sem tudhatott „pontos és meghatározott ideákat” rendelni hozzájuk, a deskriptív jelentés e bizonytalansága miatt jelenthette ki: „... az erkölcsi szavak a legtöbb ember ajkán alig egyebek,

nagyon sok funkciója van: a performatív igék e funkciók sokaságát képviselik. — A funkciók bizonyos típusai minden egyes megnyilatkozásban jelen vannak, ami azt is jelenti, hogy egy megnyilatkozás segítségével egyszerre több aktust hajtunk végre. Egyrészt kiejtünk bizonyos hangsort, másrészt kimondunk valamilyen mondatot (melynek logikai alanyával a referálás, állítmányával pedig a predikálás aktusát hajtunk végre), végül állítunk, kérdezőnk, ígérünk, figyelmeztetünk, előírunk valamit stb. Maguknak a hangoknak a produkálása (egy mondat fonetikai realizálása) az utterance (a kiejtés) aktusa (*utterance act*). Egy mondat konstitutív részeinek, a referáló és a predikáló kifejezéseknek a segítségével *propozicionális aktust* hajtunk végre. A funkciók harmadik típusára utalnak a performatív igék. Egy-egy performatív ige tulajdonképpen azt fejezi ki, hogy mit lehet „csinálni” egy mondatral. Az, amit egy mondatral csinálni lehet, vagyis az állítás, a kérdezés, a megígérés, az ajánlás stb. aktusa: az *illokúciós aktus*. A teljes beszédaktus tehát egy illokúciós aktust, a referálás és a predikálás propozicionális aktusát, valamint az utterance act-ot foglalja magában (lásd J. R. Searle: *Speech acts*; „Cambridge University Press”, 1969, 22–26.). Az illokúciós aktus grammatikai jellemzője a teljes mondat, a propozicionális aktusé pedig egy mondatrész. Így az utóbbi sohasem fordulhat elő magában, egy illokúciós jelentés vagy „erő” kísérete nélkül. A propozicionális aktus szintjén helyezkedik el a deskriptív jelentés (referens és értelem). Ez a szint a maga fonetikai realizálódásával alkotja a *lokúciót*. A hagyományos nyelveleméletek és grammatikai modellek lényegében a lokúcióra korlátozódtak. — Könnyen belátható, hogy ugyanaz a mondat különböző illokúciós aktusokban fordulhat elő, hiszen egy állításnak, egy kérdésnek stb. lehet ugyanaz a *propozicionális tartalma*. Ez az összefüggés úgy is kifejezhető, hogy ugyanannak a mondatnak különféle *illokúciós ereje* lehet. Egy mondatot különböző célból mondhatunk ki: egyes esetekben az illokúciós erő dominál benne, más esetekben a propozicionális tartalom, de mindig van valamilyen illokúciós ereje vagy jelentése. A performatív megnyilatkozások csak explicit megnyilvánulásai az illokúciós erőnek, illetve az olyan eseteknek, amikor a mondatral nem a propozicionális tartalom kifejezése, hanem egy illokúciós aktus végrehajtása az elsődleges célunk.

¹⁶ R. M. Hare: *The language of Morals*; „Oxford University Press”, 1952 (újnyomva 1970).

mint üres hangok. Ha pedig van valamilyen jelentésük, akkor az laza, határozatlan, tehát homályos és zavaros.”¹⁷ Hogy a jó segítségével mégis meg tudjuk értetni magunkat, azt az illokúciós jelentés biztosítja, mely minden esetben változatlan. A jó-nak nincs érvényesen megadható deskriptív jelentése, de van „preskriptív jelentése”, mely meghatározásának és értelmes használatának alapjául szolgál. Hogy ki milyen deskriptív jelentést tart szem előtt, illetve ki mit tekint jónak, az antropológiai, pszichológiai stb. kérdés, míg az érték-elmélet vagy morálfilozófia számára releváns mozzanatot a preskriptív jelentés rejti magában. A kannibál és a misszionárius tökéletesen mást ért a jó-n: a két esetben különbözik a lokúció (a referens és értelem). Mindkettőnél megegyezik azonban az illokúció, és ezért érthetik meg egymást.

Hare tehát egy külön illokúciós jelentést feltételez, ami általánosabb síkon azt jelenti, hogy a morális beszéd jelentését illokúció erejével azonosítja. Ez egyben azt is maga után vonja, hogy a lokúció és az illokúció eredeti Austin-féle meghatározását felülvizsgálja. Austin álláspontját legvalószínűbben úgy lehet interpretálni, hogy a jelentés a lokúcióhoz tartozik, következésképpen egy megnyilatkozást, egy teljes beszédaktust a lokúció alapján értünk meg. Hare ezzel szemben úgy érvel, hogy egy megnyilatkozást nem érthetünk meg illokúciós jelentésének ismerete nélkül, anélkül, hogy tudnánk: állításról, kérdésről, parancsról stb. van-e szó. Így a jelentés konstituálásában az illokúciós aktus is részt vesz. Az értékszavakat pedig éppen az jellemzi, hogy a lokúció szintjén nem is értelmezhetők, s jelentésüket teljesen az illokúció adja.

E gondolatmenet a következőképpen foglalható össze. Az értékszavak — köztük a jó — nem „üres hangok” a beszélő ajkán. Van mindenki által ismert jelentésük, releváns és fontos használatuk. Ez a jelentés azonban nem hasonlít deskriptív terminusaink jelentéséhez, mert teljes egészében a preskripció szintjén konstituálódik.

Ha ez így van, akkor az értékszavak nem kölcsönözhetnek deskriptív jelentést az őket tartalmazó kijelentéseknek sem. Pontosabban: amit a kijelentéshez „hozzáadnak”, az nem az esetlegesen valóban meglévő (a beszélő által intencionált) deskriptív jelentés, hanem a preskriptív erő. Az értékítéletek — a preskriptív jelentés révén — olyan specifikus tulajdonsággal rendelkeznek, mely visszavezethetlenné teszi őket a deskriptív funkciójú faktuális állításokra.

Ez a konklúzió a hume-i tradícióhoz való csatlakozást jelenti. Az értékítéletek visszavezethetlenségét valló hagyományos felfogásoktól abban különbözik — s ez nem lényegtelen különbség —, hogy a visszavezethetlenséget nem azonosítja az értelemnélküliséggel, illetve: az értékterminusok jelentését nem tartja merőben szubjektívnek, azaz csak pszichológiailag relevánsnak.

Hare *preskriptivizmus*a szerint az értékítéletek sajátos logikának, a preskriptív nyelv logikájának engedelmességek. Mivel a „preskriptív erő” legszembetűnőbb megnyilvánulása az imperatívusz, az értéknyelv leírása szempontjából az imperatívuszra vonatkozó megállapításokat tartja mérvadónak. Különös fontosságot tulajdonít annak a szabálynak, hogy egyetlen imperatív konklúzió sem vonható le érvényesen olyan premisszákból, melyek közül legalább az egyik nem imperatívusz. Az értékítéletek ennek analógiájára úgy foghatók fel, mint egy praktikus szillogizmus konklúziói, ahol a

¹⁷ Locke: „Értekezés az emberi értelemről” III. IX. 9. Akadémiai, Bp. II. k. 91.

felső premissza tartalmazza az értékszót (*jó, kell*), az alsó premissza pedig egy faktuális állítás. Ez egyrészt azt fejezi ki, hogy az értékítéletek nem vezethetők le (nem következnek) tények leírásából, másrészt pedig azt, hogy értékítéleteink mindig további igazolásra szorulnak, értékítéleteinket mindig valamire hivatkozva tesszük meg. (Minden esetben jogos feltenni a kérdést, hogy miért, milyen alapon mondok valakit vagy valamit jónak.) A hivatkozási alap egy univerzális értékítélet (az erkölcsi ítéletek esetében valamely morális princípium). Egy további premissza hozzáadásával ebből nyerjük a konkrét szituációra vonatkozó értékítéleteinket.

Bizonyos, hogy a szinguláris értékítéleteket egy univerzális princípiumra alapozzuk, s hogy pusztán az adott szituáció leírásából nem következnek. Az igazi kérdés nem is itt merül fel, hanem az univerzális értékítéleteknél, a morális princípiumoknál. Hare elemzésében ezek egy végső választástól függenek, melyre már nem adható további magyarázat. Az alapelv megválasztása, a *principiális döntés* nem igazolható.

A preskriptivizmusnak ez a következménye kétségtelenül nem megnyugató. Az austini fogalmi apparátuson belül ugyanakkor más elemzési lehetőség is van. Ezt Austinnak azok a követői képviselik, akik a „deskriptivizmus” talaján állnak, mindenekelőtt Warnock és Searle. Searle a van- és a kell-mondatok esetében próbálja megmutatni, hogy olyan logikai kapcsolat van köztük, melynek alapján az utóbbiak visszavezethetők az előbbiekre.¹⁸ Warnock — fenntartva a lokúció és az illokúció eredeti disztinkcióját, melynek értelmében a jelentést a lokúció hordozza — abból indul ki, hogy értékítéleteinkkel a legkülönbözőbb dolgokat „csinálhatjuk”, ugyanúgy, mint bármilyen más kijelentésünkkel.¹⁹ Hiba tehát az erkölcsi ítéleteknek egyetlen illokúciós jelentést tulajdonítani, s jelentésüket ezzel azonosítani. Ami egy erkölcsi ítéletet erkölcsivé tesz, az nem egy speciális illokúciós erő, hanem egy meghatározott tartalom (az emberi boldogság, az érdekek, szükségletek, kívánságok és vágyak stb.).²⁰

A preskriptivizmusnak vannak ellenérvei azoknak az érveknek az elhárítására, melyeket Warnock és a deskriptivisták fel tudnak hozni saját álláspontjuk mellett. E helyütt az érvek és ellenérvek elemzése helyett elégedjünk meg a két álláspont összefoglaló jellemzésével. Hare szerint a morális beszéd speciális logikai formával — mindenekelőtt a preskriptivitással — rendelkezik, míg tartalma kontingens. (A preskriptivitás általában a preskriptív nyelv jellemzője; az erkölcsi ítéleteket ezen belül az univerzalizálhatóság sajátos típusa különbözteti meg.) A deskriptivisták ezzel szemben azt vallják, hogy a morális beszédet speciális tartalma jellemzi, míg logikai formája, vagyis az a mód, ahogyan kifejezésre juttatja ezt a tartalmat, kontingens.

VI

Új eszközt ígértünk a *jó* jelentésének eldöntésére, s ez ismét dilemmákhoz vezetett. Ugyanakkor a *jó*-nak mint általános értékszónak a problémája — melynek vitatása elsődleges célunk — meglehetősen összefonódott a morális nyelv problematikájával.

¹⁸ J. R. Searle: Deriving „ought” from „is”; „Speech acts”, 175–199.

¹⁹ G. J. Warnock: Contemporary Moral Philosophy; „Oxford University Press”, 1967, 40.

²⁰ I. m. 55.

Utóbbi dilemmáinknak éppen ez az összefonódás az egyik forrása. Hogy vajon a logikai forma vagy a speciális tartalom a lényeges mozzanat, az másként merül fel az értékprobléma általános szintjén és az erkölcs különös szintjén, másként merül fel a *jó* általános értékszóként és morális szóként való használatakor.

Az értékszavak megvilágítása szempontjából feltétlenül releváns kérdés, hogy mit „csinálunk” velük, s ez a kérdés azt foglalja magában, hogy milyen illokúciós aktust hajtunk végre a segítségükkel. A preskriptivizmusnak igaza van abban, hogy amikor valamit jónak mondunk, akkor azt a valamit „ajánljuk”. Az illokúció figyelembevétel nélkül, csupán a referencia oldaláról lehetetlen a *jó* specifikumát megragadni. Ez tulajdonképpen azt a megállapítást fedi, hogy a *jó* értékorientációs (nemcsak érték-) kategória. Emellett a preskriptivistáknak azt a konklúzióját igazolja, hogy az értékítéleteknek, konkrétan pedig a *jó*-t tartalmazó kijelentéseknek lényegi jellemzőjük egy specifikus logikai forma, más szóval: a logikai forma nem kontingens mozzanat. Csakhogy igaz-e, hogy a tartalom kontingens mozzanat? Ez egyértelmű azzal a kérdéssel, hogy a *jó* jelentése valóban kimerül-e preskriptív jelentésében.

E kérdésre több szinten is tagadó a válasz.

Mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy amennyiben csak az illokúció és a logikai forma lenne a lényegi mozzanat, az értékszavaknak a különböző értékszférákban való használatát nem tudnánk megkülönböztetni. Nem tudnánk pl. megkülönböztetni a *jó* általános értékorientációt kifejező szerepét és morális jelentését. A deskriptivistáknak igazuk van abban, hogy a morális beszédet speciális tartalma is jellemzi, ami egyértelmű azzal, hogy e szférában az értékszavak jelentése nem merül ki preskriptív jelentésükben. Az esztétikai és az etikai szférában használatos értéknyelv éppen tartalmában különbözik egymástól.

Utóbbi megjegyzésünk azt sugallhatná, hogy az értékítéleteket egy speciális illokúciós jelentés teszi értékítéletekké, tehát jelentésük közös elemét egy illokúció, egy logikai forma alkotja, míg deskriptív jelentésük, „tartalmuk” abból az értékszférából fakad, melyben használjuk őket.

Bár ez a konklúzió is érvényes, többet szándékozunk mondani. A *jó* általános értékorientációs használata sem korlátozható az illokúciós erőre. Vagyis egy adott értékszférától függetlenül is van olyan deskriptív jelentése, mely lényeges értékszóként való meghatározásához. Ez azzal a következménnyel jár, hogy az értékítéletek abban az értelemben nem visszavezethetetlenek faktuális állításokra, amilyen értelemben Hare gondolja. Így azok a principiális döntések sem igazolhatatlanok, melyekből egyedi értékítéleteink következnek.

E konklúziót részint a *jó* grammatikájának korábbi elemzése, részint a következő megfontolás támasztja alá.

Mint láttuk, Hare nem azt mondja, hogy a *jó*-nak egyáltalán nincs deskriptív jelentése, hanem azt, hogy a deskriptív jelentés az egyedi használatától függő kontingens mozzanat, s egyszerűen nem releváns. Hare egyébként nem zárkózik el az így felfogott deskriptív jelentés elemzésétől.

Egy földieperrel mondhatjuk pl., hogy „édes”, vagy hogy „nagy, piros és zamatos”. Világos, hogy e kijelentéseink deskriptívek. Ugyanakkor azt is mondhatjuk, hogy „ez a földieper irtó jó”, vagy hogy „ez a földieper olyan, mint amilyennek egy földiepernek lennie kell”. Az előzőkhez hasonló leírásainkat igen gyakran használjuk az idézett értékítéletek megokolásaként; vagyis:

„ez a földieper azért jó, mert édes, zamatos stb.” A leírás — állapítja meg Hare — mégsem foglalja magában az értékelést, és fordítva sem áll fenn hasonló viszony, bár kétségtelen, hogy e kétféle ítélet között van valamilyen logikai kapcsolat.

Miben áll szerinte ez a kapcsolat? Ha egy autóra azt mondjuk, hogy jó, akkor nyilvánvalóan azt mondjuk, hogy megfelel bizonyos leíró terminusokkal megadható kritériumoknak, megfelel egy standardnak. A *jó* deskriptív jelentése tehát egy standardnak való megfelelés, s ezt idáig el is fogadhatjuk. Ha tehát a *jó*-t olyan kategóriába tartozó tárgyra alkalmazzuk, melynek a standardja ismert, akkor nemcsak azt fejezzük ki, hogy „ajánljuk” az illető tárgyat, hanem valódi információt közlünk a segítségével: leírjuk az adott standard szempontjából releváns tulajdonságait. Ebben az esetben egy leírás és egy értékítélet közötti logikai kapcsolat úgy fogható fel, hogy a *jó* a leírásban szereplő predikátumokat helyettesíti.

A standardra vonatkoztatott deskriptív jelentés ad magyarázatot arra, hogy tökéletesen elfogadhatók a következő mondatok:

- X a legjobb méregkeverő egész Velencében;
- Y jó skalpvadász.

A helyzetet bonyolítja, hogy a standard többé-kevésbé a beszélő standardja, így a *jó* deskriptív jelentése nemcsak a tárgyak adott körétől függ. A következő két esetben nyilván más-más predikátumokkal helyettesíthető a *jó* „leíró része”:

- A plébános szerint Kati jó asszony;
- E cikk szerzője szerint Kati jó nő.

Hare ezeknek az összefüggéseknek az alapján az értékelő jelentést *elsődlegesnek*, a deskriptív jelentést *másodlagosnak* nevezi. Az említett összefüggéseken alapuló érvek mellett arra is hivatkozik, hogy a *jó* preskriptív erejét a tárgyak bármely osztályán belül felhasználhatjuk deskriptív jelentésének megváltoztatására. Ha pl. egy új gépkocsi-márka jelenik meg a piacon, melynek az eddigiekhez képest kisebb a fogyasztása és nagyobb a maximális sebessége, akkor a ma jónak nevezett kocsikat a jövőben nem hívjuk jónak. Ebben az esetben tulajdonképpen az történik, hogy — a preskriptív jelentés változatlansága mellett — megváltoztatjuk a standardot. A standardok folyamatos változása miatt a *jó* deskriptív jelentését állandóan újra kell tanulnunk, míg értékelő erejét korai gyermekkorunkban — a nyelvvel együtt — elsajátítottuk.

A *jó* deskriptív és preskriptív jelentése közti viszony az eddigi elemzés alapján tehát a következőképpen festene. A *jó* jelentésének nélkülözhetetlen elemét a preskriptív jelentés alkotja. A preskriptív jelentés nyelvi tudásunk része, a nyelv ismeretével együtt szükségképpen adva van. A deskriptív jelentés, a *jó* által hordozott tulajdonképpeni információ ehhez képest külsődleges. Deskripció és preskripció között kontingens a viszony, így az utóbbi a szó semmilyen értelmében sem vezethető le az előbbiből, s nem kell hogy együtt járjon az előbbivel. Ha azonban feltételezünk bizonyos — a levezettség logikai problémája szempontjából természetesen irreleváns — nyelven kívüli, faktuális ismereteket (a beszélő standardját), akkor a konkrét használat egy-egy körén belül a kontingens viszony logikai kapcsolattá válik.

Úgy hisszük, nincs okunk tagadni, hogy az értékelő-preskriptív jelentés elsődleges. Kérdés azonban, hogy valóban megértjük-e a *jó*-t, ha egyben

valamilyen deskriptív jelentést nem tulajdonítunk neki. Kérdéses tehát, hogy a deskriptív jelentés másodlagossága, a standardhoz való relativizáltsága mit jelent, milyen elméleti általánosításra jogosít fel.

VII

Ezen a ponton túl nem tudunk tisztán logikai eszközökkel előrehaladni. Szükségünk van a történelmiség és a társadalmiság marxi kategóriáira,²¹ melyek igénybevétele nélkül a deskriptivizmus és a preskriptivizmus melletti érvek a végtelenségig szaporíthatók lennének.

Ha abból indulunk ki, hogy a nyelv inherens mozzanata a társadalmiság, s hogy a nyelv szintaktikai és szemantikai struktúráiban a közösségek társadalmi-történelmi tapasztalatai, ismeretek és magatartási stratégiák objektívalódtak, akkor a szójelentések standardhoz való relativizáltságát és az illokúciós erőt nem szakíthatjuk el. A standard ismerete sem nyelven kívüli ismeret, nem irreleváns a szavak használatára vonatkozó szabályok szempontjából. A közösségek tapasztalatai folyamatosan kódolódnak, a standardok változását kifejező új kijelentések folyamatosan a nyelvi kód elemévé, szükségyszerű-logikai összefüggések konstituálóivá válnak. Ennek az összefüggésnek a rögzítése nagyon fontos az analitikus és szintetikus ítéletek viszonyára vonatkozó, sokáig oly meddőnek bizonyult vita eldöntésében is. Témára szempontjából nem mellékes, ha aláhúzzuk, hogy e két ítélettípus különbsége is az ismeretek rendszerének történeti állapotától s az ezt tükröző nyelvi szabályrendszerétől függ. Egy új megállapítás szintetikus ítéletben jut kifejezésre, ám az új megállapítások hatására megváltoznak a vizsgált tárgyra vonatkozó fogalmak, új kapcsolatok jönnek létre a fogalmak és a szójelentések rendszerében. Az ilyen átrendeződések hatására egy korábbi szintetikus ítélet átalakulhat analitikussá. Így a szintetikus és analitikus ítéletek viszonyában a megismerés mozgásának dialektikája fejeződik ki: az analitikus ítéletekben ismereteink történelmileg adott rendszerének logikai összefüggései jelennek meg.

Deskriptív terminusaink jelentése között a beszéd történelmileg konkrét univerzumában olyan logikai kapcsolatok vannak, melyeket analitikus ítéletek hoznak felszínre, világítanak meg. Ebbe az univerzumba illeszkedik a *jó* jelentésének „deskriptív része”. Ez a „deskriptív rész” nem kontingens mozzanat tehát, hiszen részét képezi a jelentések átfogó hálójának. A *jó* csak ott használható értelmesen, ahol a deskriptív jelentés feltételét képező standard

²¹ Adott összefüggésben közvetlen jelentőségük van a nyelv társadalmiságára vonatkozó marxi észrevételeknek. (A német ideológia; MEM 3, 31.). Ugyancsak mérvadóak Marxnak azok a konkrét elemzései, melyek bizonyos szavak (tulajdon, érték stb.) használatára vonatkoznak, s a szó modern értelmében szemantikai jellegűek. (Uo. 215.) A hivatkozott marxi elemzések azt mutatják, hogy Marx szerint a nyelvben, a nyelvhasználat módjában osztályviszonyok és osztályideológiák rögzítődnek. Példái mai grammatikai fogalmainkba úgy ültethetők át, hogy a társadalmi viszonyok és az ideológiák speciális szemantikai alkódok formájában a nyelv formális szerveződésének szintjén is megjelennek. (Vö. Kelemen J.: Lukács és a nyelvprobléma; „Valóság”, 1975/12, 48.) Az értékiszavak deskriptív jelentését (a kritériumként tekintetbe vett standardot) megszabó tényezők közül minden bizonnyal a társadalmi-gazdasági és az ideológiai viszonyok a döntőek. Mint látjuk, Marx szerint ezek nem nyelven kívüli, tehát nem kontingens, hanem kódolt mozzanatok.

a publikus nyelvhasználatban már kódolódott. Ha a *jó* leíró funkciójában folyamatos változásnak van alávetve, akkor ebben sem áll egyedül: a „tisztza” deskriptív terminusok jelentése szintén változékony.

A mondottakból következik, hogy a nyelv egy-egy szemantikai részrendszerén belül a *jó* és a „tisztán” leíró terminusok között szükségszerű kapcsolat van. Más szóval: a többi predikátum és a *jó* között minden esetben fennáll egy — külön elemzendő — logikai-grammatikai reláció, ha ez nem is a bennfoglalás, az implikáció vagy a jelentésazonosság. Amikor a *jó*-t egy tárgyra alkalmazzuk, minden esetben feltételezzük, hogy legalább néhány predikátum igaz módon állítható a tárgyról. *Ez a többi predikátummal meglevő, a nyelv társadalmi használatában kódolódo kapcsolat a jó deskriptív jelentése.*

Igaz, a deskriptív jelentés még így is rendelkezik bizonyos specifikummal: a *jó* — mint láttuk — a többi melléknévhez képest nagy előfordulási privilegizáltsággal rendelkezik, ami egyrészt abban áll, hogy a főnevek sokkal szélesebb körére alkalmazható, másrészt abban, hogy prenominális pozícióban kitüntetett helye van. E privilegizáltság szintaktikai magyarázatát abban találtuk meg, hogy a mélyszerkezet szintjén valamilyen igei konstrukció segítségével kapcsolódik a jelzett szóhoz. Ami annyit jelent, hogy mindig valamilyen más predikátumra támaszkodik. A *jó* deskriptív jelentése másodlagos, mert a *jó* másodlagos predikátum.

A nagy előfordulási privilegizáltság ellenére bizonyos specifikálatlan esetekben nem használhatjuk a *jó*-t. Mondhatjuk, hogy „*x jó méregkeverő*”, de nem mondhatjuk, hogy az „Androméda-köd jó galaktika”. Az utóbbi esetben nincs olyan predikátum, mellyel a *jó* olyan kapcsolatban állna, hogy értelmesen használhassuk. Ez azt jelenti, hogy nincs deskriptív jelentése; de vegyük észre, *preskriptív jelentése sincs!* Ott ahol valamilyen értelemben (valamilyen közvetítő leíró terminusra való utalással) nem írja le a tárgyat, ott értékelő erejét is elveszti, *maga az illokúciós aktus is elhibázott.* Vagyis nincs olyan eset, amikor a *jó*-t csak preskriptív jelentésében értelmezzük. Láttuk azonban, hogy amikor további specifikációt vezetünk be, vagyis találunk valamilyen közvetítő igei konstrukciót, akkor az Androméda-ködre is mondhatjuk, hogy jó („jó a megfigyelésre”, „jó megfigyelni” stb.).

Ha az értékelő jelentés elsődlegességén azt értjük, hogy a *jó* használatában ez az elem az *állandó*, akkor *valóban az értékelő elem az elsődleges.* Ha az elsődlegességbe azt is beleértjük, hogy az értékelés létezhet *leíró mozzanat nélkül*, akkor az értékelő jelentés *nem lehet elsődleges.* A preskriptivizmus hibájának egyik forrása, hogy csak azokra az esetekre fordít figyelmet, melyekben a *jó* minden további nélkül, legalábbis a felszíni szerkezetben megjelenő konstrukciók nélkül használható, míg nem vizsgálja meg azokat az eseteket, melyekben a *jó* nem, vagy csak további specifikációk segítségével jelenhet meg. A vizsgálódásnak az előbbi esetekre való szűkítése elfedi, hogy a preskriptív erővel szükségképpen jár együtt valamilyen leíró funkció.

Miután a *jó* deskriptív jelentésének alapját meghatározott leíró terminusokkal való kapcsolatában megleltük, ideje, hogy ezt az összefüggést általánosítva és összefoglaló igénnyel fogalmazzuk meg. Azt mondhatjuk, hogy a *jó logikailag kapcsolódik a leírások egy sohasem véglegesen specifikált halmazához* (melyek közül legalább néhány igaz a tárgyra). Más szóval: *a jó analitikusan kapcsolódik meghatározott leírások diszjunkciójához.* (Könnyen belátható, ez nem vezet a naturalista fallációhoz. E megodásban a konkrét értéktételek nem analitikusak, míg a naturalista felfogásban, mely a *jó*-t a predikátumok

konjunkciójával kapcsolja össze az implikáció vagy a referenciális azonosság értelmében, minden *jó*-t tartalmazó mondatnak analitikusnak kell lennie.)

Formális meghatározásunknak a következőképpen adható tartalmi interpretáció. A szóban forgó leírások különböző osztályokat alkotnak, melyek a nyelv történelmileg adott univerzumán belül egyes szemantikai részrendszerekhez tartoznak. E szemantikai részrendszerekben a valóságnak azok a tulajdonságai nyernek nyelvi kódolást, melyek a történelmi gyakorlat adott fokán az emberi tevékenység szférájába kerültek, vagyis beépültek az emberi tevékenységet konkrétan meghatározó feltételek rendszerébe. A *jó* deskriptív jelentését megszabó predikátumok a valóság e vonatkozásainak leírásai. Egyszerűbben fogalmazva itt arról az ismert tényről van szó, hogy a *jó* személyekre, tettekre, emberi tevékenységek produktumaira, az emberi tevékenység és az emberi élet szempontjából releváns tárgyakra, dolgokra stb. alkalmazható. S mivel elvileg minden az emberi tevékenység tárgya lehet (pl. a galaktikák a megfigyelés tárgyai), a *jó* alkalmazási köre és előfordulási privilegizáltsága minden leíró terminusénál szélesebb.

Hogy a *jó* esetenként (egy autó, egy ember, egy galaktika esetében) mást és mást „jelent”, az nem sokban különbözik a poliszémia megszokott jelenségétől. A *jó* deskriptív szinten több jelentésű terminus („annyi” jelentése van, „ahány” szemantikai kategóriában használható), s ugyanúgy, mint a „tisztán” leíró terminusok, a mondat kontextusában válik egyértelművé (disambiguálódik). Elvileg ugyanolyan szelekciós szabályokat alkalmazunk rá, mint amilyeneket a leíró terminusokra alkalmazunk.

Morális kontextusban sem lesz más a helyzet. Megállapítottuk: Hare-nek igaza van abban, hogy morális értékítéleteinkben is az imperatívusz logikája érvényesül. Az egyedi értékítéletek tisztán faktuális premisszákból nem vonhatók le: egy univerzális értékítéletet, principiális döntést involválnak (ha Pétert elítélem, mert hazudik, involválom, hogy hazudni bűn, s hogy az igazat kell mondani). Csakhogy a principiális döntést kifejező univerzális értékítéleteknek is van — a főtebbiek értelmében vett — deskriptív jelentésük. A történelmileg kialakult közösségek, osztályok, rétegek érdekei és szükségletei tükröződnek bennük, a „morális beszéd” kódjának szervező elemévé válva. A „morális beszédet” deskriptív tartalma ugyanúgy jellemzi, mint preskriptív formája.

AZ IRÓNIA MINT ÉRTÉKSZERKEZET

VERES ANDRÁS

Az esztétikai minőségek vizsgálata képtelen vállalkozásnak tetszik, már csak jelentkezésük végtelen változatossága miatt is, de az eddigi értelmezések története sem ígér sok jót. Az antik megközelítésekben a retorikai, poétikai és esztétikai aspektus még szorosan összefonódott, az újkorban pedig (mindezekelőtt a XVIII. és XIX. században), ha megkísérelték is a poétikai és esztétikai szempontok elválasztását, az elhatárolás nem volt következetes és az eredmények sem bizonyultak tartósaknak. A XX. században — s ez részben összefügg az európai fejlődéssel, a művészet magas bonyolultsági fokával, a műfaji és esztétikai határok elmosódásával — már maguknak az esztétikai minőségeknek a vizsgálata sem örvend különösebb népszerűségnek. A művészetértelmezésben uralkodó neopozitivistá áramlatok a „metafizikainak”, „spekulatívnek” felfogott problémafelvetéseket — így az esztétikai minőségek kérdéskörét — elutasítják, illetve megkerülik. Amennyire nem fogadható el ez az álláspont, annyira fontos annak hangsúlyozása is, hogy az esztétikai minőségek vizsgálatában figyelembe kell venni az újabb művészet-tudományi ismereteket, az esztétika XIX. századi fénykora óta felmerült nézőpontokat, eljárásokat. Ilyen újfajta nézőpontnak tűnik az értékelméleti megközelítés is.

Természetesen a hagyományos esztétikák is figyelembe vettek számos érték-vonatkozást. Kezdetben az esztétikai minőségek értéktartalmát összekapcsolták az esztétikai érvényesség problémájával. Később nyilvánvalóvá vált, hogy különbséget kell tenni a művészi megjelenítés értéke és a művészileg megjelenített érték között. A megjelenített értéket azután eltérő módon értelmezték: a művészi tevékenység teremtményeként vagy a művészetten kívül is megjelenő entitásként. Az esztétikai minőségek jellemzése általános szinten mozgott ugyan, de mint értékformák az egyes minőségek élesen elkülönültek egymástól, különösségük elfedte a közöttük mélyebb szinten fennálló érték-összefüggést. A hagyományos esztétikáknak — az itt felvetett probléma vonatkozásában — paradox módon nem az volt a korlátjuk, hogy túlon túl általánosak voltak, hanem éppen az, hogy nem eléggé.

Ha megkísérelnénk a hagyományos felfogásokat csoportosítani, a legalapvetőbb osztályozási szempont nyilván az lenne, hogy a különféle megközelítések miben látták az esztétikum (esztétikai minőségek) forrását és érvényességének körét. Az így kapott legátfogóbb — ideáltipikus értelemben vett — megközelítési módok közé soroljuk az *immanens* esztétikai álláspontot, amely az esztétikai minőségeket objektívnak fogta fel és autonómnak; az *intellektuálisat*, amely ezeket objektívnak fogta fel, de nem autonómnak és más (főként erkölcsi) elvékre próbálta visszavezetni; s végül a *pszichológizálót*, amely

az esztétikai szubjektum adottságaival (kivált az érzékeléssel és az érzelemmel) magyarázta őket. E lényegében statikus megközelítési módokkal szemben dinamikus felfogásnak nevezhető a *történeti* és az *értékelméleti* megközelítés.

A történeti nézőpont a *genesis* problémájára összpontosított s az immanens és pszichologizáló felfogások között feszülő ellentétet próbálta feloldani elsősorban, az esztétikumot az objektum és szubjektum (dialektikus) viszonyában megjelenő „objektívált” képződménynek tekintve, viszonylagosan és változó mértékben autonómnak — már csak azért is, mivel önállóságára történeti fejlődés során tett szert. Az értékelméleti nézőpont az *érvényesség* problémájára összpontosított s az intellektuális (moralizáló) esztétikák álláspontját tagadta elsősorban, az esztétikai minőségek autonóm voltát feltételezve, de — szemben az immanens felfogással — elismerte és elemezni próbálta a szubjektum szerepét is. Az a bizonytalanság, amely a történeti megközelítést jellemzi az esztétikum „viszonylagos önállóságának” konkrétabb meghatározásában és a lényegesen összetettebb álláspontot sokszor az intellektuális felfogáshoz közelíti, más oldalról jelentkezik az értékelméleti megközelítésben: itt az objektum és szubjektum viszonyának tisztázatlansága teszi kétértelművé az álláspontot, amely hol az immanens, hol pedig a pszichologizáló felfogás megoldásait teszi magáévá.

E kettősség már a modern értékelméletek kiindulópontjánál, a kanti kérdésfelvetésnél is megmutatkozik: az (erkölcsi) érték autonómiájának hangsúlyozása egyszersmind az érték és valóság merev heteronómiájának elismerése is. A megismerés és az erkölcsi akarás elkülönült világait még az esztétikai élmény sem képes igazán áthidalni, mivel maga is *kettős*: a szépségre vonatkozó ítélet az értelmi megismerés felé tendál, míg a másik alapvetőnek tartott minőségre, a főségre vonatkozó ítélet az erkölcsi akarás irányába.

A dichotómia, amely az érték és valóság, érték és értékelés, érvényesség és érvényesülés között tapasztalható, később más és más formában jelentkezett az értékelméleti koncepciókban. Egyszer a pszichologizmus, másszor a logicizmus irányában próbálták feloldani. Az „empirikusok”, mint Lotze vagy Brentano, tudati adottsággal, az értékérző képességgel magyarázták az értékelés lehetőségét, s jöllehet az értékelő mechanizmus objektívnek és leírhatónak bizonyult, az (értékelésnek alávetett) értékek viszonylagosnak, érvényességük pedig szubjektívnek minősült. A neokantiánusok és a pszichologizmussal szakító fenomenológusok, mint Scheler, éppen ellentétesen jártak el értékelméletükben: az értéket az értékeléstől, az érvényességet az érvényesüléstől függetlennek nyilvánították; elképzelésük szerint az értékek — mintegy a tapasztalat „előtt” járó — „ideális lényegiségekként” funkcionálnak.

A történeti nézőpont felől nyilvánvaló, hogy a normativitás, az érték elsődlegesen (mint primér ontológiai tény) a kollektív tapasztalat eredménye; az emberi *eszköztermelés* hívta életre mind magát az értékviszonyt (hogy az ember — célja elérése érdekében — különböző eszközök között válogathatott, a megtermelt eszköztárgyhoz normativitás tapadt), mind pedig az egész kultúrát, amely az értékek újabb és újabb területeit foglalja magába. A kollektív tapasztalat közvetíti az értéket az újabb generációk felé is, s ezek számára már „adott” érvényességgel, a tapasztalást orientáló képességgel rendelkezik. Voltaképp nem annyira adott, mint inkább „feladott” összefüggés: a korábban elismert értékek ismételtlen értékesnek kell bizonyulnia, s az érték elfogadása maga is értékteremtő művelet.

De az érvényesülés csak részben magyarázza az érvényességet: funkcioná-

lásának *feltétele* ugyan, de nem mutatója. Az értékek pozíciója nem minősíthető pusztán érvényesülésük hatóköre vagy tartóssága alapján, s az érvényesülés hiánya is egészen mást jelent a megerősítés nélkül maradó érték esetében, mint a (még) fel nem ismertnél. (A művészi hatás vizsgálatában például különbséget kell tenni a műalkotás mindenkor más mértékben realizálódó *esztétikai értéke*, a befogadások sorozatában megvalósuló *átlagos esztétikai értéke*, a befogadások összességében érvényesülő *teljes esztétikai értéke*, valamint az esztétikai megvalósulásának azon *legnagyobb mértéke* között, amely valaha egyetlen befogadás folyamán ténylegessé vált.) Míg a genesis-probléma esetében a történeti megközelítés meggyőzőnek bizonyult, az érvényesség kérdéseiben már sokkal kevésbé.

Az értékelméleti nézőpont jelentős felismerése, hogy az értékelő mechanizmus működése-működtetése nem lehetséges egy *általános értékszerkezet* feltételezése nélkül. Ez semmiképp sem jelenti az esztétikai viszonyulások teljes azonosságát, hanem csupán azt, hogy az értékelés — mind egyéni, mind kollektív szinten — a különböző értékhelyzeteket egyrészt analóg módon strukturálja (gondoljunk olyan állandó összetevőkre, mint a „viszonyítási pont” vagy az „értékintenzitás”), másrészt egymásra vonatkoztatja őket: az értékérés minden bizonytalansága mellett is érzékelünk bizonyos összefüggéseket egyes értékek, értékosztályok között, amelyek meghatározzák az értékek pozícióját egymáshoz képest. Az összefüggések sokszor szilárdabbnak mutatkoznak, mint maguk az értékek. Az így kialakult általános értékszerkezet fölöttébb dinamikus: összetevőinek helyzete állandóan változik, de minden esetben valamely adott (esetleg tipizálható) konfigurációt alkot; s a különös értékszerkezetek voltaképp az általános *modifikációiként* is felfoghatók. Az esztétikai minőségek esetében ez úgy fogalmazható meg, hogy az egyes minőségek nem egymástól merőben eltérő értékek, hanem egy általánosabb értékszerkezet nagy gyakorisággal érvényesülő alakzatai — s ez az összefüggés magyarázza egymásba való átmenetük lehetőségét éppúgy, mint az újabb minőségek kiemelkedését a már meglévőkhöz képest.

Az az általános értékszerkezet, amelyhez így jutunk, formális abban az értelemben, hogy igen sokféle szemléleti konkretizációt enged meg (illetve feltételez). De nem formális abban az értelemben, hogy a legalapvetőbb emberi viszonylatokra épül és meghatározott jelentésbeli univerzuma van. Például a tragikum leírható úgy, mint *értékvesztés*, a komikum pedig úgy, mint *értékhiány*. E leírásban csupán tapasztalatainkat összegezzük, miszerint a tragikum forrása mindig valamely érték megsemmisülése vagy megvalósíthatatlansága, míg a komikumé az, hogy az érték megtévesztő módon jelenik meg (rendszerint az értéktelen tünteti fel magát értékesnek). Értékelő mechanizmusunk nemcsak „beállítódik” arra, hogy bizonyos értékhelyzeteket tragikusként vagy komikusként érzékeljünk, hanem létrehív egy olyan általános értékszerkezetet is, amibe az értékvesztés és az értékhiány élménye egyaránt beépíthető.

Külön tisztázásra szorul természetesen, hogy ezek az értékhelyzetek mennyiben esztétikai jellegűek s hogyan rendelhetők alá egy „általános” értékszerkezetnek. Az egyik lehetséges válasz erre Ingardené, aki különbséget tett az esztétikailag értékes „metafizikus” és a kizárólag esztétikailag értékes minőségek között. Egy másik lehetséges válasz Nicolai Hartmanné, aki az esztétikai tárgyat többretegűnek fogta fel: a külső, érzékeltes rétegek a sajátosan esztétikai értéket, a belső, mélyebb rétegek az esztétikait megalapozó egyéb (főként erkölcsi) értékeket tartalmazzák. Az esztétikai minőségek eseté-

ben tehát a megjelenítés értéke (a tulajdonképpeni esztétikai érték) és a megjelenített érték szorosan összefügg. A szépség az az „általános” értékszerkezet, amely keretet ad a különféle értékek összekapcsolódásának; egy minőség csakis ebben a szerkezetben — mint a szépség egyik „genusza” — funkcionálhat *esztétikai* minőségként. (A hartmanni megoldás kétségtelen előnye, hogy a külső és a belső rétegek viszonyának elemzésével nemcsak az egyes minőségek összefüggését képes érzékeltetni, hanem e minőségek előfordulási esélyeit is magyarázza a különböző művészetekben.)

A két felfogás különbségében az értékelméleti nézőpont érvényesülésének eltérő fázisait kell látnunk. Ingarden koncepciója még statikus; az egyes minőségek értéktartalmát funkcionálisan elkülöníti, s az így kapott értékosztályokat felsorolja. Hartmann már nem csupán rendezzi a minőségeket, hanem különféle összefüggéseket is kimutat közöttük: értékhatárokat, értékátcsapásokat állapít meg. Például a fenségessel oppozíciós viszonyban van a komikus is, a bájos is; de míg a komikumba átcsaphat a fenséges, addig a bájosba nem — vagyis az utóbbi esetben a két minőség nemcsak opponálja, de ki is zárja egymást. Hartmann koncepciója dinamikus, mert figyelembe veszi azt az *értékmozgást*, amely az egyik minőségnek a másikba való átcsapásakor végbe megy. De találhatunk még dinamikusabb felfogást is; N. Frye mítoszelméletében — igaz, az esztétikai minőségek problémáját poétikai szintre redukálva — a művésziileg megformált alapvető magatartások olyan sort alkotnak, amelyek határozott *iránya* van. Az egyes minőségeket a tartalmi elemzés az „évszakok mítoszainak” felelteti meg (a komikumot a tavasznak, a tragikumot az őszenek, az iróniát és a szatírákat a télnek), s így pozíciójuk már nemcsak egymáshoz képest bizonyul meghatározottnak, hanem egymásra következően is.

Mindazonáltal számunkra most a különféle esztétikai minőségek alapvető értékösszefüggései a fontosak, s az egyszerűség kedvéért eltekintünk attól, hogy az általános értékszerkezet mennyiben esztétikai jellegű és mennyiben nem. A javasolt leírási mód így is elegendő ahhoz, hogy segítségével kimutathassuk azt: például a tragikus és komikus szerkezetben szerepet játszó tényezők milyen mértékben viselkednek azonos (vagy eltérő) módon. Mindkét értékszerkezet *határozott értékelési (viszonyítási) pontot* feltételez (tudatában kell lennünk annak, hogy a megsemmisülő érték valóban érték, illetve az értékesnek látszó valójában értéktelen) és éppen ehhez viszonyítva — legalább ideiglenes — zavart jelez az értékek érvényesülésében. A tragikus és komikus szituációnak egyaránt döntő alkotóeleme az *értéktelítődés* és az *értékküresedés*; s bár sorrendjük a két szerkezet esetében fordított (a tragikus helyzetben az értéktelítettséget hirtelen értékvészítés követi, a komikusban az értékhányt értéktelítődés), viszonyuk egymáshoz képest állandó (az értéktelítettségtágabb, az értékküresedés szűkebb érvényű) és váltakozásuk — az értékelési pont megváltoztatása esetén — tovább folytatható: a tragikum komikumba csap át, a komikum tragikumba.

Az értékelméleti nézőpont következetes érvényesítésével tisztázni lehetne valamennyi esztétikai minőség értékszerkezetét, egymáshoz való közelség-távolságát s az újabb (összetettebb) minőségek kialakulásának folyamatát. Az irónia vizsgálatában különösen fontos az ilyen értékösszefüggések figyelembevétele, mivel meglehetősen összetett értékszerkezet, amely más (primér) esztétikai minőségek elemeiből épül fel. A tragikum vagy a komikum szerkezetétől éppen a *szintváltása, többsíkúsága* különbözteti meg elsősorban.

A tragikus helyzet alapvető sajátossága, hogy értékviszonyai egyértelműek: benne az érték az, ami — azaz *kongruens*. A komikus szituációban éppen ellentétes a helyzet: az érték megtévesztő módon jelenik meg, *inkongruens*; de az értékhiánynak tudatában vagyunk, legkésőbb a szituáció végén az értéktelenség feltétlenül lelepleződik. Azonban mindkét értékhelyzet — az értékek megfelelése a tragikus és meg nem felelése a komikus szerkezetben — *azonos szemléleti szinten* történik. Az irónia éppen abban különbözik tőlük, hogy értékei *különböző szinten inkongruensek*.

Az irónia — legalábbis a kifejezés modern értelmében — egyszerre feltételezi a két-, illetve többértelműséget és az értékek megfordulását. Az érték- és szemléletváltás egyszerre következik be: az ironikus szerkezet úgy állítja egy érték (és álláspont) létjogosultságát, hogy magán az állításon keresztül megsemmisíti. A kijelentés közvetlen, betű szerinti jelentése közvetve, elsősorban az ellentmondó kontextus által egy második, mélyebb jelentésre tesz szert, és az utóbbi az elsővel ellentétes értékviszonyt fejez ki. Például Lady Macbeth szavai a király látogatása előtt, hogy „. . . Aki jön, azt el kell látnunk . . .”, önmagukban csupán a háziasszony kötelességtudásáról vallanak, mivel azonban a Lady gyilkosságra készül, meghazudtolják eredeti jelentésüket és ironikusan hatnak.

A tragikomikus és az ironikus megnyilatkozás egyaránt bonyolult érték-szerkezetet feltételez, mégis jól érzékeljük különbségüket. A tragikomikus szituáció nem jelent radikális eltérést a tragikushoz és a komikushoz képest — tulajdonképpen a kettőt kapcsolja egybe. Az értékek egyszer kongruensek, mászor inkongruensek, de mindvégig azonos szemléleti szinten: az értékelési pont változik (amit korábban értékesnek tudtunk, értéktelennek, vagy éppen fordítva, utóbb újra értékesnek bizonyul), azonban ez is minden fázisban határozott, egyértelmű. Míg a tragikomikus szerkezet *mellérendelő*, addig az ironikus *alá- és fölérendelő*; itt az értékelési pont bizonytalan, többértelmű (ami eldönthetetlené teszi, hogy változik-e avagy változatlan) és az inkongruens értékek érvényessége is alapvetően más a szemléletváltás miatt. (Az már más kérdés, hogy a tragikomikus szerkezet — ha az értékelési pont túl sokat változik, ennek elbizonytalanodásával — iróniába esaphat át.)

Az irónia tehát — a tragikomikummal ellentétben — radikálisan eltér a korábbi érték-szerkezetektől. De akkor fölmerül a kérdés: hogyan épülhet rájuk? Nem haszontalan, hogy ha a legfontosabb történeti változatait ebből a szempontból megvizsgáljuk; s még előtte tisztázzuk egy ilyen áttekintés lehetőségeit. A ma is használatos irónia-fogalom, amely átfogó esztétikai problémát jelöl, elméleti szinten először a német romantika teoretikusainál bukkant fel — tehát viszonylag modern értelmezés. Azonban ez nem jelenti azt, hogy magát a jelenséget ne érzékelték volna az antikvitásban is. Éppen ezért nehéz eldönteni, hogy mit tekintünk valóságosan érvényesülő ironikus alkotásnak: minden ironikusnak ható szerkezetet vagy csak a szándékoltan ironikusnak? (Itt a dilemma még hangsúlyosabb, mint más esztétikai minőségeknél, mivel a *szubjektív* elem, az ironizáló alany jelenléte az irónia esetében nyilvánvaló.) Annak veszélye kísért, hogy mikor az antikvitás művészetében „ismerünk fel” modern értelemben vett iróniát, tulajdonképpen utólagosan vetítjük bele — ha tetszik, történetietlenül — kései nézőpontunkat.

Már csak a módszertani nehézségek miatt is szükségesnek látszik, hogy a vizsgálandó felfogások körét szűkítsük, de emellett szól az anyag kimeríthetetlen gazdagsága is. Az irónia jelentkezésének két alapvető területe a filo-

zófia és a művészet. Az ironikus irodalom történetét keresztezi és kiegészíti az irónia szakirodalmának története. A helyzetet még bonyolultabbá teszi, hogy a három terület nem különül el egymástól élesen: egyrészt a filozófia nem csupán alkalmazza az iróniát, hanem filozófiai alkalmazását értelmezi is, sőt egyik ágazata, a művészetfilozófia (esztétika) által a művészi alkalmazást is elemzi; másrészt az irónia szerepeltetése olyan kiemelkedő filozófiai művekben, mint amilyenek a platóni dialógusok, egyúttal művészi megformálásnak is tekinthető. A művészi irónia pedig hasonló funkciót tölthet be, mint a filozófiai, mivel az irónia a műalkotásban is lehet átfogó szemléleti tényező. Mindezt figyelembe véve korlátozzuk áttekintésünket a legfontosabb irónia-értelmezésekre.

*

Az irónia legrégebb jelentése az volt: *tettetés, színlelés*; az i. e. 5. századi görög komédia egyik állandó szereplőjének (az eirón-nak) beszéd- és viselkedésmódját jelölte. Az eirón-figura természetes ellenpontja volt a komédia másik állandó szereplőjének, a mindig kérkedő alazón-nak; az eirón, aki mindig „kisebb” és ezért hátrányos helyzetű, ravaszságával és fortélyosságával rendszerint győzedelmeskedett a hiú és pöffeszkedő alazón felett. (A bohóctréfákban a mai napig megtalálni mindkét figurát.) Arisztophanész vígjátékaiban is csalást, hazugságot jelentett. Az arisztotelészi meghatározás még ebben az értelemben használja, amikor az iróniát a kérkedéssel állítja ellentétbe. Eszerint a kérkedés a meglevőnél többnek, az irónia pedig a meglevőnél kevesebbnek a színlelése.

Az irónia tehát a komikum erőterében kapott először értelmezést, s ez azért látszik különösen érdekesnek, mert világossá teszi: a későbbi bonyolult érték-szerkezet először elemi szerkezetként jelentkezett s ezt a később ráépülő új jelentések sem fedhetik el. Az irónia ugyanis a későbbi jelentésváltozásai mellett is megőrizte *komikus eredetének* azt a sajátosságát, hogy egymásnak meg nem felelő (inkongruens) értékviszonyt feltételez és fejez ki. Történetileg pedig mindig van rá lehetőség, hogy jelentését először értelméhez közelítsék; az irónia e komikumhoz közeli válfaja akkor is feltűnhet, amikor a bonyolultabb szerkezet már kialakult.

A művészi szövegek szintjén már az antikvitásban kimutatható bizonyos eltolódás a komikumtól a tragikum irányába, ez azonban csak utólag rekonstruálható. A korabeli alkotó és befogadó egyértelműen tragikusnak (és fenégesnek) érzekelte Oidipusz sorsát, akit megtréfáltak az istenek és nem gondolt iróniára. Még a híres szokratészi irónia is csak a komikumhoz képest jelentett fordulatot, s igen lényeges, hogy a jelentésváltozás nem kifejezetten művészi, bölcséleti alkotásokban jelentkezett először és csak sokkal később vált a művészi jelenségekre alkalmazott esztétikai kategóriává.

Az irónia legfontosabb, legismertebb és leginkább vitatott jelentése Szókratész módszeréhez fűződik, ahhoz a módszerhez, amelyet lényegében Platón dialógusaiból ismerünk. A szókratészi irónia abban állt, hogy tudatlannak vallotta magát, úgy tett, mintha teljesen osztaná társa véleményét, hogy azután a beszélgetés során felismertesse partnerével: álláspontja önellentmondó, megalapozatlan. Az ironikus magatartás lényege itt is az, hogy a látszólagos tudatlanság mögött magasabb tudás rejlik — legalább annak bizonyos tudása, hogy a vélekedés még nem tudás. De az érték-szerkezet alapvetően

módosult. A szókratészi ironia nemcsak azért „finomabb” a korábbinál, mert intellektuálisabb (bölcseleti igényű) társalgásban kerül alkalmazásra, hanem azért is, mert 1. megváltozik a *kommunikációs helyzet*: az ironia közvetlenül a „közönség”, a beszélgető partner ellen irányul; 2. megváltozik az *ironizáló szándéka*: nem becsapni akar, hanem felvilágosítani.

Míg a komikus helyzetben az értékviszonyok egyértelműek s legfeljebb a komikus figurákat éri meglepetés, a kommunikációs helyzet változásával eltűnik az egyértelműség: a jelentések és értékek megfordulása váratlanul éri a befogadót. „Megtévesztését” azonban elfogadja, mivel — az ironizáló nyilvánvaló szándéka szerint — az igazság megismerése érdekében történik, az értékbizonytalanság voltaképp egy magasabb értékrend tisztázásának előkészítő szakasza. Az értékbizonytalanság megjelenésével mindenesetre *önállósul* az ironikus szerkezet a komikumhoz képest: már nemcsak azt jelöli, hogy valamely ismeret (-érték) megtévesztő módon jelenik meg, hanem azt is, hogy az értékek meg nem felelése különböző szemléleti szinten áll fent. A fordulatot az ókori értelmezők is érzékelték, erre mutat, hogy Cicero és Quintilianus az ironiát inkább a szellemesség, mint a nevetségesség körébe utalták.

Az ironia később már e megváltozott jelentéssel terjedt el a filozófiai és művészi irodalomban, a politikai szónoklatokban s a műveltebb társalgásban. A szemléletváltás és az értékmegfordulás az ironiának retorikus funkciójában is alapvető sajátossága. Bár a retorikai értelmezésekkel itt nem foglalkozunk, érdemes felfigyelni arra, hogy az ilyen meghatározások is megegyeznek abban: az ironia különös nyelvi-logikai fordulat, állítás formájában kifejezett tagadás, amely (miként a paradoxon is) váratlanságával és érdekességével képes felkelteni a figyelmet, befolyásolni a hallgatót és megszegyenyíteni — nyilvános vitákon — az ellenfelet. De míg Szókratész — Platónnál az ironia nem csupán eszköz volt az igazság keresésében, hanem *módszer* is, vagyis a látszatok leleplezésére törvő magatartás, addig a retorika — beállítottóságának, „szakszerűségének” megfelelően — mint eszközt leválasztotta erről a magatartásról.

A retorikai szemlélet azután az ironia új értelmezései felé nyitott utat. Ha csupán eszköznek számít, akkor felhasználható bármihez — még az igazság ellen is (gondoljunk pl. Antonius demagóg gyászbeszédére Shakespeare „Julius Caesar” c. drámájában). Így azonban gyanússá vált s éppen a plebejus szellemű gondolkodók előtt; még Vico is úgy határozta meg, mint *művelt hazugságot*, amely az igazság álarcát ölti magára. Még bonyolultabb a helyzet, amikor az ironikus szerkezetben semmiféle szilárd támpont nincs és az általa kifejezett értékbizonytalanságot nem oldja fel a kontextus semmilyen irányban sem. Talán elég itt Swift „Gulliver”-jére utalni, amelyben az ironia átfogó szemléleti elvként érvényesült és a vállalt értékek bemutatása nincs arányban az elutasított értékek keptelenségének érzékeltetésével. E típus elméleti megragadása azonban még hosszú ideig váratott magára.

Először a német művészetfilozófiában vetették fel kifejezetten esztétikai kérdésként az ironia problémáját. E fogalommal immár a művész és általában az *alkotó ember* viszonyát próbálták magyarázni mind művéhez, mind pedig valóságos világához képest. Az ironia-elméleteknek két vonulata jött létre: a szubjektív-monista és az objektív-dualista. A kétféle felfogásmód ellentétben kirajzolódott az ironia érték szerkezetének kettőssége; egyrészt — szemléletváltása révén — egyszerre képes különböző, egymással ellentétes nézőpontokat összefogni, és így érvényét a szubjektivitás és az objektivitás irányába egyaránt kiterjeszteni; másrészt — értékellentétezése révén — egyszerre

képes feltételezni a világegyetem disszonáns egységét, illetve polarizációját konszonáns részekre. Mindez megfelel a modern polgári lét alapvető élményének, annak a történeti tapasztalatnak, amely a megosztottság egyetemessé válását és az egyetemesség megosztottá válását mutatja.

A szubjektív-monista felfogást a jénai romantikus kör elméletírói dolgozták ki, mindenekelőtt Friedrich Schlegel. Eszerint az alkotó személyiség számára a világ úgy jelenik meg, mint önmagában üres, tartalmat tőle kapó valóság, amelyhez ironikusan viszonyul: felveszi ugyan annak formáit, de szabadon — tetszése szerint — lendülhet át egyik formából a másikba; egyedül a cél köti mozgásában, vagyis az, hogy a formák során keresztül eljusson önmaga szemléléséhez. Az ironikus magatartás egyszersmind egyetemes érvényű, mivel a világ és a műalkotás elve azonos az alkotó számára; a művész voltaképp a kiteljesedett ember, a művészet a kiteljesedett élet. Nyilvánvaló, hogy a szubjektum túlhangsúlyozása és a világ egységességének elve ebben a felfogásban feltételezi egymást.

Az irónia fogalmát a romantikus értelmezés olyan problémakörhöz kapcsolta, amely az esztétikai kérdésfeltevést messze meghaladja: a polgári lét átfogó ellentmondásairól van szó. A természetesség egykori állapotának elvesztése, a mesterkéltség világának kiteljesedése egyrészt az egyén önmagára találását, másrészt fokozott alávetettségét segítette elő; az ebből eredő meghasonulást azután a kanti filozófia kiterjesztette az egész emberi létezésre, az embert olyannak mutatva fel, mint aki kettészakadt egy szükségszerűségek közé szorított természeti és egy akaratában szabad erkölcsi lényre. A kettősséget a művészet vonatkozásában is érzékelték, elsősorban az alkotó és a megjelent világ viszonyában; amikor Schiller megkülönböztette a „naiv” és „szentimentális” művészetet, az antik és a modern művészet szembeállításakor abból indult ki, hogy a világ egykor harmonikus volt, így az eszme az alkotó számára adott volt a valóságban, csupán ki kellett fejeznie, míg a modern világ diszharmonikus, az alkotó maga kénytelen az eszmét belevinni művébe. Az eszme „eltűnése” a valóságból kényszerítette arra a művészeket, hogy előbb számonkérjék a valóságon, majd pótolni próbálják, végül úgy gondolják, hogy pótolhatatlan.

A romantikus irónia-felfogás a modern meghasonulást fejezte ki és próbálta feloldani. A formai korlátok túllépésének kinyilatkoztatásával, az alkotói önkény elismerésével a művészetet az emberi szabadság érvényesítésének elsődleges terepévé és eszközüvé emelték. Az alapelvként felfogott iróniát (együtt az *érdekes* és a *rút* kategóriájával) Schlegel okkal kötötte a modern élet (és művészet) *individualizmusához*. Az ironikus mozgás ugyanakkor nem csupán filozófiai értelemben, tehát az én és a világ viszonyában „szüntette meg” a határokat, hanem esztétikai szempontból is; olyan kategóriákat kötött össze egymással és vonatkoztatott egymásra, mint a *fenséges* és *alantas*, a *tragikus* és *komikus*, a *szép* és a *rút*. Ez is mutatja a fogalom összetettségét az elemibb esztétikai minőségekhez képest s egyúttal azt is, hogy az irónia meghatározása túlságosan általánosságban maradt.

Így könnyen volt behelyettesíthető más kategóriákkal, mint a *groteszkekkel* Victor Hugo, vagy a *humorral* Jean Paul művészetelméletében. Az már más kérdés, hogy a három esztétikai minőség szorosan összefügg. Közös romantikus eredetükre vall, hogy mindháromat az eszmét nélkülöző valóság élménye hatja át és mindháromban érvényesül az abszurditás s az ellene szegülő akarat is. Az olyan hagyományos esztétikai minőségekkel szemben, mint a szépség vagy

a fenség, ezekben hangsúlyos a *reflexió elem*, a *szubjektum szerepe*. Már akkor is, ha tükröt tart az üresség elé, s még inkább, ha fantáziája túllendít a végeség birodalmán, a művészet az ember megváltozott lehetőségeit bizonyítja. A groteszk látásmód a végletekig élezi a világban rejlő abszurdumot, míg a humoros — felmérve a következményeket is — oldani próbálja.

Az irónia talán átfogóbb kategória, mint a másik kettő; a groteszk is, a humoros is felfogható az irónia egy-egy változatának. A *satirikus* kielevezéstől a groteszket éppen az különbözteti meg, hogy — mint ironikus szerkezet — nem rendelkezik határozott értékelési ponttal. Az ironikus értékszerkezet nagyszámú variánsa közül a groteszk és a humoros önállósult, az összefüggést azonban nem nehéz kimutatni. A groteszk szerkezetben a szemléletváltás nem nyitott, hanem *zárt*, így az egymást kizáró értékek közvetlenül összekapcsolódnak, azt a fenyegető látszatot keltve, mintha valóban összetartoznának (s a hatást Santayana frappánsan összegezte, amikor a groteszkről azt írta: „sokatmondóan rettenetes”); míg a humoros szerkezetben az értékellentétet egy újabb szemléleti síkon az értékek kibékítése ellensúlyozza.

E fogalmak jelentéseinek tisztázása azonban a romantika teoretikusainál csak elkezdődött, és ők maguk a különféle elnevezéseket következetlenül, ötletszerűen alkalmazták. Az is előfordult, hogy az iróniával kifejezett problémát szembeállították az irónia fogalmával. Talán elég, ha Jean Paul felhívására hivatkozunk, amely szerint az irónia csupán az egyes tárgyat semmisíti meg (tehát részleges érvényű), míg a humor magát a végességet (tehát átfogó, egyetemes); a későbbi értelmezők közül pedig Schopenhauerra, aki az iróniában komolyság mögé rejtett tréfát látott, ellentétben a humorral, amely tréfa mögé rejtett komolyság. Schopenhauer értelmezése már megfordítja a romantikus magyarázatot: az irónia *objektívnek* minősül (míg a humor szubjektívnek), mivel mások ismeretére számít, s így a régiek mesterműveit jellemzi, nem az újakét.

A romantikus kérdésvetetéshez kapcsolódott Solger is, de objektív-dualista módon értelmezte a problémát. Ő is abból indult ki, hogy az irónia alkotói viszonyulás a semmisnek mutatkozó világhoz, de a világ nem az alkotó szubjektum, hanem az objektív isteni eszme mértékével mondható semmisnek. Míg a romantika megelégedett azzal, hogy kimutatta a szubjektum szerepét, Solger külső, *objektív* támpontot keresett. Úgy gondolta, az ironikus helyzet művészi és metafizikai szempontból egyaránt indokolható: egyrészt nélkülözhetetlen feltétele a művészi tevékenységnek (ha tartalmaznak fogadná el az alkotó a világot, értelmetlenné válna művészi újrateremtése), másrészt a valóság határolt eszméi metafizikai értelemben nem igazi eszmék, hanem csak látszatok. A solgeri gondolatmenet, amely azzal indul, hogy az iróniának a transzcendencia segítségével adjon súlyt, végül odajut, hogy az isteni eszmét is súlytalannak mutatja (hiszen nem teszi tartalmassá a világot).

Hegel, aki radikálisan elutasította a romantikus értelmezést, világosan látta a solgeri megoldás belső ellentmondását is. Ezért elvetette magát a kiindulópontot, a világ ürességének gondolatát (az irónia fogalmát nem is használta pozitív értelemben). A problémának azonban új értelmezést adott. Interpretációjában az irónia szubjektív (szókratészi) formája annyiban reális, hogy követi és kifejezi azt a mozgásfolyamatot (dialektikát), amely a valóságnak — a valóságot alkotó világszemléletnek — legfőbb sajátossága. Ami a szókratészi iróniában számunkra megjelenik, tisztán a *megismerés* módszerének problémája: a látszatok mögé tekintő bölcs ennek az intellektuális csapdának segít-

ségével zökkenti ki magabiztosságából a látszatokban elmerülő közönséges emberi értelmet. (S e gondolatot folytatta tovább a fiatal Marx is, amikor felvetette, hogy az irónia nem csupán egyik módszere a filozófiának, hanem mindenkor *alapállása* a köznapi tudathoz.)

Hegel álláspontja objektív, de *monista*; felfogása szerint a szubjektum is csak azért (és annyiban) tehet szert objektív érvényre, mert (és amennyiben) az objektum jelenik meg benne és általa. Az én és a valóság között felmerülő (mindig szükségszerű és mindig átmeneti) konfliktusokban — a romantikus értelmezéssel éles ellentétben — Hegel a „valóság” aktivitásának elsőbbségét vallja: nem az egyén ironizál a világ, hanem a világ az egyén felett. Ez a „valóság” természetesen nem a közvetlen-érzéki, ténylegesen történeti realitás, hanem az abban kifejeződő, szüntelen változásban levő lét- és lényegstruktúra: az előrehaladó világsszellem, amely szükségképpen lép át (és túl) személyeken, családokon, népeken. Az objektív szellem maga gondoskodik arról, hogy a világ „tartalmat” kapjon, és csupán kifejeződése, *reflexiója* ennek a művészet és a filozófia (s külön fejlődési foknak számít, amikor a művészet reflektív volta is tudatosodik).

De ha nem az egyén ironizál a világ, hanem a világ az egyén felett, akkor az alulmaradás okát nyilvánvalóan nem az ember fogyatékoságában kell látni, hanem gyengeségében, az erőviszonyok egyenlőtlenségében. A „sors iróniáját” nem az értékhiány, hanem az értékvesztés élménye kíséri, ez pedig a tragikum alapja. A romantikus értelmezésben az irónia még az *egyéniség lehetőségét* jelölte, s meghatározatlanul lebegett a komikum és tragikum (és a többi primér esztétikai kategóriapár) közti térben; most a hegeli értelmezés nyomán már az egyéniség *függőségét* jelenti s a szubjektum nézőpontjából határozottan tragikus színezetű. (A szubjektum nézőpontjának jogosultságát — kivált a művészetben — Hegel sem tagadta.)

A „tragikus irónia” elemzői később (ebben is Hegelt követve) gyakran választották példának az antik tragédiákat, amelyek világát a szükségszerűség és szabadság egyedülálló harmóniája hatotta át. Aiszkhülosz és Szophoklész tragikus hősei tudattalan követik el bűnüket, de ha már elkövették és tudatára ébrednek, vállalják tettük következményeit, a bűnhődést. Bukásukban éppúgy, mint gyűzelmeikben, feltétlenül azonosítják magukat körülményeikkel, végső soron a sorssal, amit az istenek mértek ki rájuk. Oidipusz nem sejtette, hogy felesége nem más, mint tulajdon anyja, mégis — mikor fény derül rá — habozás nélkül elítéli és megvakítja magát. A bűnbeesés elkerülhetőségének és a bűnhődés elkerülhetetlenségének hite volt az antik tragédiák szemléleti alapja, amelyet ironikussá színezett az a körülmény, hogy a bűnbeesés (a tragikus hős esetében) mégsem volt elkerülhető.

De az antik tragédiákra hivatkozni már a kivételességük miatt sem volt szerencsés; a feloldás nélküli tragikum majdnem annyira ritkaságnak számít (a romantika előtt), mint amennyire megismételhetetlen e típus társadalmi forrása: a demokratikus polisz-közösség, amely *egyszerre* igényelte a szabad individualitást s a zárt közösségi normák szigorú betartását. Elkerülhetetlen, hogy merőben más szemlélettel közelítsünk az antik tragédiák jelentéséhez; kései nézőpontunkból teljességgel paradox, hogy a tragikus hős egyszerre bűnös és áldozat s az autonómia és az alávetettség egymással összeférjen. A *feloldás nélküli* tragikum is önmagában elviselhetetlen, s ha más nem, akkor a *távolságtéremtő* irónia oldja. Heine helyesen vette észre, hogy az irónia elmaradhatatlan eleme a tragédiának: a legszörnyűbbet, a legborzasztóbbat, a leg-

iszonyatosabbat, hogy ne váljék elviselhetetlenné, csakis ironikusan lehet megidézni. Feltehetően ez is szerepet játszik abban, hogy kései nézőpontunkból (amikor a bűnhődés mértékét mindenképpen túl szigorúnak érezzük) már ironikusan hat az antik tragédiák tragikumai.

Az irónia végső soron kizárja a „tisztá” tragikumot, két irányból is: egyrészt az ironikus alany — kétségbe vonva a világban érvényesülő értékevidenciákat — a maga szempontjából értékesnek vagy értéktelennek minősíthet át bármit, s ehhez mindig talál elegendő támpontot a valóságban. Másrészt az ironikus világ — kétségbe vonva az egyén által elismert értékevidenciákat — értelmetlenné tehet bármilyen áldozatot. Mindkét esetben az értékek át- és megfordíthatósága lehetetlenné teszi az egyértelmű, határozott viszonyítási pontot a „tisztá” tragikumhoz. Ha a lehetőségek azonos értékűek, a választás formális: nem jó és rossz, még csak nem is rossz és kevésbé rossz, hanem két egyenlő módon rossz között — akkor nincs érték, amivel azonosulhatnánk, nincs tragikum, csak katasztrófa van. A „tragikus irónia” pozícióját tehát nem csupán a tragikumhoz való közelség jellemzi, hanem az is, hogy *helyettesíti és kizárja* azt: olyan szituációt jelöl, amikor „innen” vagy „túl” vagyunk a tragikum lehetőségén.

Elsőként a fiatal Kierkegaard elemezte az iróniát ebben az értelemben. Számára az irónia nem csupán a megismerés, hanem egyúttal a *morális* problémája is: válságos, átmeneti korok jellegzetes magatartása — olyan koroké, amelyekben az embereket szabályozó elvek érvényüket veszítik, anélkül, hogy végleg eltűnnének. Az ironikus magatartás már elutasítja a még uralkodó konvenciókat s az új értékek majdani győzelmét segíti elő, de az új értékek ismerete nélkül, *kizárólag a régi értékek tagadásával*. A válságos, átmeneti korok másik jellegzetes magatartása, a *prófétikus* éppen abban különbözik az ironikustól, hogy (valamilyen mértékig) tudatában van az eljövendő új értékeknek s így van mivel mérnie (állít inkább, mint tagad). Ezért a profétikus egyéniség bukását mint tényleges, vállalt értékek elvesztését éljük át, míg az ironikusét nem — hiszen nem azonosult egyetlen értékkel sem. De nem azonosult az értéktelennel sem s a tagadás gesztusa önmagában is érték. Az ironikus egyéniség nem tragikus hős, ám magatartása *tragikus helyzetet* jelez: a történelem „követeli” áldozatát, kudarcra elkerülhetetlen.

A fiatal Kierkegaard elemzése is egy bizonyos pontig a hegeli értelmezést követi. Az irónia „végtelen, abszolút negativitás”, azaz nem csupán a téves eszmék, hanem *valamennyi* eszme megsemmisítéséhez vezet; funkciója nem az alkotás, hanem a rombolás: a világ „tartalmatlanná” üresítése. Az ironikus rombolásnak azonban Kierkegaard szerint egyértelműen pozitív, „világtörténelmi” szerepe van. Egyrészt (objektíve) előkészíti az új értékek győzelmét. Másrészt segíti az *egyénné válás* folyamatát: az ironikus magatartás kiszakítja az egyént környező világából és szembeállítja vele anélkül, hogy a jövendő új világ polgárává válhatna (mint a próféta). Kierkegaard-t — Hegellel ellentétben — nem nyugtatta meg az előrehaladó világszellem diadala, de nem osztotta a romantika illúzióit sem; az ironikus egyéniségnek nem az aktivitását hangsúlyozta, hanem a *magára utaltságát* — megtéve az első lépést egzisztencializmusa kialakításában.

Az ironikus magatartás ebben az értelmezésben még a tragikumon „innen” van, hiszen tehetetlenségében is tényleges értékváltás előkészítője. Ahogy az átmenetinek és feloldhatónak felfogott tragikum, az irónia is „világtörténelmi” igazolást nyer. De már Kierkegaard további fejlődésében megfigyelhető az

ironikus magatartás pozíciójának elmozdulása a tragikumon „túl”-ra. Egyrészt felcseréli a világtörténelmet személyiségtörténetre, másrészt az egyéniség-fejlődés *paradox* mozgása lehetővé teszi a tragikus — és szélesebben az etikus — magatartás „meghaladását” is. Kierkegaard egzisztencializmusa azonban még elismeri a vigasz, a kegyelem állapotát. A század végére már oly mértékben leépültek a transzcendens támpontok, hogy a tragikum (mind a művészek, mind a gondolkodók szemében) feloldhatatlan állapotnak tűnt, amelyet csak elidegeníteni lehet — ironikusan.

Jó példa erre Lukács ironia-értelmezése, melyet regény-elméletében fejtett ki. Lukács teljes mértékben elfogadta a „kultúra tragédiájának” simmeli elemzését (az objektív és a szubjektív szellem, az objektívációk és az élet feloldhatatlan konfliktusáról) s mintegy a simmeli diagnózis szimptomájaként vette számba az iróniát, mint a modern kor „adekvát” műfajának, a regénynek „normatív érzületét”, alapvető magatartását. (Az ironia e felfogásban bizonyos mértékig *alpoétikai* kategória, mivel az epepeia és a regény szembesítése nem annyira a valóságos műfaji tényezőket, mint inkább a velük reprezentált léhelyzeteket — s világgállapotokat — állítja szembe egymással.) Lukács szerint az ironikus magatartás tulajdonképpen a modern, „isten nélkülivé” vált és prózaivá sülyedt kor kényszerű művészi viszonyulása, amelyben kifejeződik a világ üressége, „iránynélkülisége”; az eszmény után vágyakozó ember szembenállása ezzel a világgal; és egyúttal az is, hogy a szembenállás, a harc reménytelen: nemcsak azért, mert a világ hatalmasabb, hanem azért is, mert az ember meghasonlott.

A lukácsi értelmezés az *intellektuális tehetetlenséget* már szinte *kötelező érvényűnek* mutatja. Nemcsak arról van szó, hogy világossá vált: a világ nem értelmes. Egy értelem nélküli világnak az ember még adhatna értelmet, mint ahogy végül is ez történt a kultúra egész eddigi története folyamán. De az emberi értelemadáshoz már csak lélektani okból is szükség van arra az illúzióra, hogy a világ értelmes; s még inkább ennek szociális fedezetére: az „organikus közösségformára”, amely valaha — a klasszikus görögség idején — létezett s amelyre a kultúra kései képviselője már csak elégikusan sóvároghat. Az emberi viszonyok modern közvetítettsége leküzdhetetlen távolságot teremtett az emberek között s a külső kényszer „bensővé válása” az ironia, amely immár *tudatos távolságtartás*: egzisztenciálisan az (későbbi, találó kifejezéssel élve) „egydimenziójú” többiek, esszenciálisan az egyértelműsíthető értékek világával szemben.

*

Az ironia-értelmezéseknek még e vázlatos áttekintése is meggyőzhet arról, hogy amit az értékszerkezet analízisével (értékelméleti nézőpontból) kimutatunk, az történetileg is alátámasztható. Az ironia először (elemi szerkezetként) kifejezetten komikus hatású volt, a komikum erőteréből kikerülve azonban egyre bizonytalanabbá vált pozíciója. Összetettsége és meghatározatlansága egyaránt alkalmassá tette arra az átfogó és közvetítő szerepre, amelyet a romantikusok tulajdonítottak neki: az alkotó és a világ viszonyát magyarázva általa. Jelentése határozottá vált, s pozíciója a továbbiakban már annak megfelelően változott, hogy az alkotás esélyei hogyan alakultak és az esélyeket hogyan ítélték meg. A polgári társadalom kiteljesedésével a pozícióváltozás egyértelmű tendenciát mutat: az ironia közel került a tragikumhoz (mint ahogy a mozgás ellentétes irányból is kimutatható: a tragikum közel került az író-

niához). Mindazonáltal a tragikum éppúgy határértéket jelent az ironikus megformálás számára, mint a komikum; már csak azért is, mert az irónia újabb jelentése is feltételezi a korábbiakat.

Történeti áttekintésünk azonban a legszélesebb értelemben vett irónia-fogalmat használta: mint általános *életminőséget* s nem mint sajátos esztétikai kategóriát. Igaz, a romantikusok az alkotói-művészi magatartásnak, Lukács pedig a regény nézőpontjának feleltette meg, de az irónia-fogalom ezekben az esetekben is túlmutatott az esztétikai, illetve a poétikai funkción. A XX. századi értelmezéseket már az jellemzi, hogy az iróniát — poétikai vagy esztétikai funkciójának megfelelően — a művészi szöveghez próbálják kötni. A művészetelméleti kérdésfeltevés alapvetően eltér a hagyományos esztétikaitól; például a művészet „torzító” voltának megállapítása merőben mást jelent az orosz formalistáknál, mint Nietzschénél: most már nem a művészet filozófiai értékeléséhez nyújt alapot, hanem a tudományos megértéséhez. Ezzel azonban óhatatlanul együtt jár, hogy a kategóriák érvényességi köre leszűkül; így az irónia az újkriticista Brooks felfogásában már nem sajátos magatartást, hanem csupán sajátos *közlésmódot* jelöl (s jöllehet a közlésmód maga is magatartás, a művész célja itt sokkal szerényebbnek tűnik, mint a korábbi értelmezésekben: nem „a” világhoz, az erkölcsi normákhoz, hanem csupán a köznyelvi normákhoz viszonyul ironikusan).

Brooks értelmezése különben, amit „Az irónia mint strukturális elv” című esszéjében ad, megfelelő kiindulópontnak látszik a művészi irónia esetében. Felfogása szerint a költői nyelv eleve ironikus. A költészetben a nyelvi elemeket a *kontextus* teszi jelentőssé: az eredetileg közvetlen és elvont állítások a művészileg megformált szövegben (kontextusban) közvetetté és konkrétá válnak — éppen ez a lényege a modern költői technikának, a metafora újrafelfedezésének. Az állítások kontextus által történő „nyilvánvaló” eltorzítása pedig nem más, mint az irónia, amely tehát a költészet alapvető „szerkezeti elvének” bizonyul. Brooks értelmezésében az irónia *retorikus* funkciója minősül átfogó poétikai és esztétikai sajátosságnak; úgy látja, hogy a költői állítások igazsága egyedül azon mérhető: vajon szervesen nőnek-e ki a kontextusból, tudomásul veszik-e a „kontextus nyomását”? Olyan álláspont ez, amely a hagyományos retorikai szemléletet próbálja összhangba hozni a modern poétika igényeivel. A költészet nyelvi megformálása érdeklő elsősorban, de a romantika óta egyre erőteljesebben érvényesülő „szerves forma” eszmény kikényszeríti a retorika hagyományos nézőpontjának módosítását: a költői nyelv már nem csupán eszköznek számít valamilyen művészi cél érdekében, hanem célnak, „öncélnak”, olyasvalaminek, amely maga teremti önmaga normáját.

Brooks értelmezése túlon túl kitér az irónia jelentését, tulajdonképpen a nyelv költői megformálását jelöli vele. Így azután számos kérdés tisztázatlan marad. Ha az irónia szerkezeti elv, akkor *viszonyításteret* feltételez a köznyelv és a költőileg megformált nyelv között, s a művészi szöveg a köznyelvi normákhoz képest éppen úgy mérhető, mint az egyes állítások a kontextushoz képest. Ha a művészi megformálás ironikus, akkor a költészet mindenkor valami *távolságot teremt* az adott nyelvi valósággal szemben, ennek okait azonban Brooks csak a modern költészet esetében adja meg. Úgy látja, hogy a közös szimbolizmus csődje, az egyetemességekkel szemben táplált általános szkepszis s végül a köznyelv elsatnyulása, megromlása készítette arra a költőket, hogy „speciális és talán jellegzetes stratégiaként” használják az iróniát. Mintha a schilleri „szentimentális” költészet térne vissza nyelvi-retorikai aspektusból:

a művészet kénytelen konkrétságot és mélységet belevinni az elvonttá és banálissá torzult nyelvi valóságba és meg kell teremtenie esztétikailag a befogadóval közös világot (nem egy eleve közös világnak kell kifejezést adnia, mint ahogy a „naiv” művészet tehetné). Azonban a modern költészet sajátossága egyúttal a költészet *egyetemes* szerkezeti elve is, az ebből fakadó ellentmondást pedig Brooks olyan semmire sem kötelező megállapításokkal „hidálja át”, mint az, hogy az iróniát „minden korszak ismeri, de korunk költészetében szembeszökő”.

A kontextus fogalma is tisztázásra szorul. A nyelvi-logikai elemeket összefogó entitásként jelenik meg, de nem világos: csupán a műalkotás szövegterét jelenti? Maga Brooks is túllép ezen a szinten, amikor Jarrell „Nyolcadik légierő” című költeményét elemzi, amelyben a közvetettséget éppen a bibliai illúziók biztosítják, a narrátor rájátszása Pilátus mítoszára. A műalkotás szövegtere nem létezik önmagában, mint kontextus maga is „kontextussal” rendelkezik és még igen szűk körét jelöltük meg ennek a tematikus hagyományok, a toposzok emlegetésével. Az irónia viszonyítástere nemegyszer kívülre is kerül a manifeszt szövegen, ilyenkor az alkotói szándék arra épít, hogy a befogadó nézőpontjáról eleve ironikusan hat a szerepeltetett figurák „tárgyilagosan” megjelenített viselkedésmódja, gondolkodása (például Flaubert „Bouvard és Pécuchet”-jének címszereplői vagy Joyce „Ülysszes”-ének Leopold Bloomja esetében). Máskor az ironikus elemek világosan felismerhetők a szövegtérben, hatásuk mégis alárendelődik a kontextusnak, pontosabban a kontextus más, domináns összetevőjének (például József Attila „Talán eltűnök hirtelen” c. költeményében az elégikus rezignációnak).

A viszonyítástér különösen fontos az irónia áttételessége, kétértelműsége miatt. Az ironikus szerkezet lényegéhez tartozik, hogy értékelési (viszonyítási) pontja nem határozott, s így igen nagy a veszélye annak, hogy érthetlenné válik. Ha a viszonyítástér a manifeszt szövegen kívülre kerül (mint Flaubert és Joyce előbb említett művei esetében), akkor a befogadó értékrendszerének nagy mértékben függvénye az irónia érvényesülése. De még ha a szövegen belül marad a viszonyítástér, akkor is komoly gondot jelent a kétértelműség „egyértelműsítése”. A legáltalánosabb szinten maradva, az ironikus szerkezetnek ebből a szempontból két jellegzetes megvalósítása lehetséges. Az egyik a *láncszerű* típus, amely az iróniát más esztétikai modalitás-minőségekkel együtt alkalmazza. Az ironikus szerkezet mintegy beépül a szöveg láncolatába, felvált más szerkezeteket, felváltják más szerkezetek. Várhatósági foka annak megfelelően alakul, hogy az értelmező viszonyítástér előtte vagy utána helyezkedik el. A másik a *koncentrikus* típus, amely az iróniát mint összegző modalitás-minőséget eredményezi. Az ironikus szerkezet ilyenkor a szöveg egészét fogja át, arra épül, hogy az értékelési pontok (amelyek lehetnek igen határozottak is) kölcsönösen érvénytelenítik egymást s így az összhatás feltétlenül ironikus.

A konkrét művészi megvalósítást természetesen döntően befolyásolja, hogy az egyes műfajok, műnemek, művészetek karaktere milyen lehetőséget ad ironikus ábrázolásra. A film formanyelve például igen tág teret nyújt erre; Fritz Lang „M” című alkotása már a hangosfilm megjelenése idején szívesen élt azzal a lehetőséggel, hogy a kép és a hang síkján egyidejűleg kapcsolhat össze egymást kizáró jelentéseket. A festészet már sokkal inkább kénytelen beérni azzal a megoldással, hogy a viszonyításteret a megjelenített látványon kívülre helyezze, és ha belül marad, akkor is inkább a koncentrikus típust tudja

megvalósítani. (Mivel az időben lezajló szemléletváltás megoldhatatlan a festészet számára, azt az ironikus szerkezetet kedveli, amelyben a szemléletváltás nem nyitott, hanem zárt: a *groteszk* szerkezetet.) De a költészetben is annak megfelelően alakul az irónia-típusok megvalósítása, hogy az alapvető poétikai tényezők mit tesznek lehetővé.

Baudelaire híres költeményében, „A macskák” címűben a gondolatcsúsztatás (a macskákat szerető szerelmesekről és bölcsekről a szeretett macskák tulajdonságaira) olyan vonásokkal ruházza fel a macskákat, amelyek azoknak nem sajátjai s ez ironikus hatást kelt. Később azonban a leírás kifejezetten idealizálttá válik s az irónia elégikus hangulatnak adja át a helyét. W. Stevens versében, az „Egy rigó szemlélésének tizenhárom módja” címűben az ironikus szerkesztés másik lehetőségét láthatjuk: az imagista technika laza kötésmódja sehol sem engedi meg az irónia lokalizálását, s ugyanakkor a vers *egészében* ironikus hatású. A magyar líra csúcsein is megtaláljuk mindkét változatot: Vörösmarty „Előszó” című alkotásában a látomás sajátos felépítése, a látvány és a reflexió elkülönülése a láncszerű típust érvényesíti (az irónia — mint arról már szó volt — jellegzetes reflexiós elem), míg Pilinszky „Mire megjössz” című költeményében a látvány és a reflexió összefonódása a koncentrikus típust juttatja érvényre. De a típusok voltaképp csak tendenciákat jelölnek; az ironikus szerkezet megvalósulhat egyszerre láncszerűen és koncentrikusan is (egyetlen művön belül), mint Lautréamont „Maldoror énekei” című költeményében.

Még hosszan lehetne folytatni azoknak a poétikai tényezőknél felsorolását, amelyek megszabják az ironikus ábrázolás lehetőségeit. Elég talán olyan döntő fontosságú alkotóelemekre utalni, mint a drámai költészet dialogikus előadásmódja vagy az epikus művészetben az elbeszélő nézőpontja. Az utóbbi esetben már nem is egyszerű poétikai tényezőről van szó, hanem olyan alkotóelemről, amely a művészi ideológiának is kitüntetett összetevője. A szerzői narrátor életfelfogását, erkölcsi normáit óriási távolság választhatja el hőseitől s ez már magában véve is ironikus elidegenítéshez vezethet, ahogy például Fielding „Jonathan Wild”-jában a címszereplőt vagy Kosztolányi „Édes Anná”-jában a Vízny házaspárt ironizálja az elbeszélő. (Különösen érdekes, ha az elbeszélő iróniája nem csupán a figurái értékrendjének szól, hanem rajtuk keresztül egy meghatározott műfaj konvencionális szemléletének is, mint Cervantes „Don Quijote”-jában vagy Sterne „Tristram Shandy”-jében.) De az elbeszélő nemcsak kommentárjaival, ismételt „leleplezéseivel” idegenítheti el hőseit, hanem azzal is, hogy történetének külső keretet ad; Thackeray „Hiúság vására” c. regényének például kettős értékszerkezete van: egyrészt fennáll a szereplők között bizonyos értékhierarchia — az önző Becky (a relatíve „rossz”) végül elnyeri méltó büntetését, az önzetlen Dobbin is (a relatíve „jó”) jutalmát; másrészt — a mű kerete által — mindenki értéktelennek minősül a szerzői narrátor megítélése alapján, akit jelentős morális távolság választ el történetének bábjaitól.

Más elbeszélő-szerkezetekben az ironikus ábrázolás áttételesebb, bonyolultabb formája valósítható meg. Ha az elbeszélő nem személytelen (csupán határozott állásponttal rendelkező) „mindentudó” szerzői narrátor, hanem érzékletesen megjelenített karakter, aki maga is résztvevője történetének s nem is tud mindent (amit nem látott a saját szemével, arról csak „feltételezései” vannak), mint Thomas Mann „Doktor Faustus”-ának tudós elbeszélője, akkor nemcsak az elbeszélő viszonyulhat ironikusan az elbeszélthez, hanem magának

az elbeszélőnek ironizálására is lehetőség nyílik. Akár úgy, hogy értékszempontjai elfogadhatatlanok saját szavai alapján is, akár pedig úgy, hogy ismereti: mások miképp viszonyulnak ironikusan hozzá. (Újabb lehetőség az önrónia, de ezzel a szerzői narrátor is élhet.) A „fiktív” elbeszélő szerepeltetésében — az ironikus hatás szempontjából — nem az a fontos, hogy a narrátor a cselekmény szintjén bekapcsolódjon a történetbe, hanem az, hogy valamilyen *értékviszonyban* álljon az elbeszélte eseményekkel, szereplőkkel. Az ír Clemens, „az isteni Benedek rendjéből” (Mann „A kiválasztott” című regényében) csak távolról követi az eseményeket, amelyek krónikásává szegődött, minthogy azonban határozott értékszempontokkal rendelkezik, ezek — külön kommentár nélkül is — érvényesülnek a történet előadásában és ironikussá színezik az elbeszélést. (Jó példa ez arra is, hogy az elbeszélő nézőpontja nem feltétlenül azonos a mű „nézőpontjával” — csupán egyik jelentős összetevője ennek.)

Még összetettebb és bonyolultabb az ironikus ábrázolás, amikor nincs ki-tüntetett nézőpont (egyetlen narrátor) és hol az egyik, hol a másik szereplő szemével nézzük az eseményeket. Különösen alkalmas erre a levélregény mű-faja; Laclós „Veszedelmes viszonyok” című alkotásában például a különböző szerzők nézőpontjából írt levelek állításai átértelmezik és érvénytelenítik egymást s nem fogadható el egyik levélíró értékrendje sem. De nem fontos, hogy az elbeszélés első személyű legyen, lehet harmadik személyű is, mint Anatole France „Az istenek szomszajnak” vagy Páral „Vihar a lombikban” című regényében — ami lényeges, az a nézőpont állandó változása: újabb és újabb megfeleltetése olyan álláspontoknak, amelyek kizárják egymást s ugyanakkor megközelítően egyenértékűek. S nyilvánvaló, hogy a változó nézőpontot alkalmazó elbeszélő-szerkezet elsősorban az irónia koncentrikus típusának megvalósítását teszi lehetővé, míg a korábban tárgyalt elbeszélő-szerkezetek inkább a láncszerű típusét. (Hasonló a helyzet a drámairodalomban is, de a dialogikus előadásmód általában kizárja a szerzői narrátort alkalmazó elbeszélő-szerkezet lehetőségeit.)

De nem folytatjuk tovább az ironikus ábrázolás poétikai összetevőinek számbavételét, hiszen célunk nem több, mint bemutatni, hogy miképp lehet konkretizálni az általános szinten javasolt értékszerkezetet, hogyan működik és hogyan működtethető különböző feltételek mellett. Az irónia típusainak megkülönböztetésével a művészi megvalósítás eltérő lehetőségeit próbáltuk felmérni; a tipizálás nyilván tovább finomítható s az irónia különféle fajtái válnak meghatározhatóvá. Itt csak utalhatunk arra, hogy a láncszerű típus variációinak elemzésétől olyan irónia-fajták sajátosságának megragadását reméljük, mint a „tragikus” és a „szatírába hajló” irónia, míg a koncentrikus típus esetében a groteszk és a humoros. Fény derülne az ironikus szerkezet alkotóelemeinek különböző kapcsolataira s ennek alapján az irónia-fajták összefüggéseire; például elképzelhető, hogy a „tragikus irónia” az ironikus aktus alanya és tárgya viszonyának oldaláról a „szatírába hajlóval” van oppozíciós viszonyban, míg más összetevő (az értéknagyság) oldaláról az ún. „játékos iróniával”.

Mint külön problémával kellene szembenézni azzal, hogy mennyiben tekinthető *autonóm* esztétikai minőségnek az irónia, vagyis éppen ellentétes irányból fogalmazva meg a kérdést, mint ahogy korábban — az értelmezések történeti áttekintése során — felmerült. És elképzelhető (áttekintésünk mintha ezt sugallná), hogy az irónia olyan összetett szerkezet, amely primér esztétikai minőségeket kapcsol össze egymással, vonatkoztat egymásra s lényegéhez

tartozik a *heteronómia*. Feltehetően a komikum és a tragikum erőterében jelölt először ilyen kapcsolatot s ebben az esetben az értékviszonyítás követhető, határozott, míg más minőségeket — például a fenségest és az alantast — már az előző analógiájára vonatkoztatta egymásra és csak a kapcsolat nyilvánvaló, az értékviszonyítás határozatlan.

Természetesen sem az alkotó, sem a befogadó nem gondolkozik ilyen elvont viszonylatokban, ezek az összefüggések azonban — amennyiben valóban fennállnak — érvényesítik erejüket mind az alkotásban, mind a befogadásban. Amikor a művész különféle lehetőségek közül választ, amikor az olvasó egyes megoldásokat előnyben részesít, a szüntelenül mozgásban levő értékelő apparátus átmenetileg nyugalmi helyzetet vesz fel s ez mindig meghatározott értékalakzathoz kötődik. Az értékelés végül is ugyanúgy megszűri a tapasztalatot, mint a megfogalmazás és csupán korlátozott gesztuskészlet áll rendelkezésünkre a legkülönbözőbb szituációkban. Ezért talán nem felesleges, ha az ironiát általános értékszerkezeti formaként is vizsgáljuk, jöllehet tudatában vagyunk annak, hogy az ironikus ábrázolás esetében (is) végső soron nem annyira a poétikai, mint inkább a *történelmi* „kontextus nyomása” érvényesül.

IRODALOM

- Arisztotelész: Nihomakhoszi ethika. (Szabó Miklós ford.) Magyar Helikon, 1971.
- Abrams, M. H.: *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition.* New York, 1953.
- Bahtyin, M.: Problémi poetyiki Dosztojevszkava. Moszkva, 1963.
- Barta János: Az érték problémája az irodalomtudományban. MTA NyIrOK, 1969. 1–4. sz.
- Baum, G.: *Humor und Satire in der bürgerlichen Ästhetik.* Berlin, 1959.
- Bergson, H.: A nevetés. (Szávai Nándor ford.) Gondolat, 1968.
- Bojtár Endre: Az irodalmi mű értéke és értékelése. Valóság, 1970. 12. sz.
- Bonyhai Gábor: Az értékek rendszere Th. Mann „A kiválasztott” c. regényében. Akadémiai K., 1974.
- Borev, J.: *Osznovnije esztyetyiceszkiye katyegorii.* Moszkva, 1960.
- Brentano, F.: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.* Leipzig, 1899.
- Brooks, C.: Az ironia mint strukturális elv. (Vámosi Pál ford.) In.: *Az el nem képzelt Amerika.* Európa, 1974.
- Brooks, C.: *The Well Wrought Urn.* New York, 1959.
- Cassirer, E.: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs.* Darmstadt, 1956.
- Davidov, J.: A művészet és az elit. (Szabó Miklósné ford.) Gondolat, 1975.
- Dilthey, W.: *Élmény és költészet.* (Várkonyi Hildebrand ford.) Franklin, 1925.
- Dilthey, W.: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban.* (Erdélyi Ágnes ford.) Gondolat, 1974.
- Empson, W.: *Seven Types of Ambiguity.* London, 1947.
- Fischer, E.: *A romantika lényege.* (Beck Erzsébet ford.) Gondolat, 1964.
- Friedrich, H.: *Die Struktur der modernen Lyrik.* Hamburg, 1956.
- Frye, N.: *Anatomy of Criticism.* New York, 1969.
- Gilbert, K. E.—Kuhn, H.: *Az esztétika története.* (Nyilas Vera és Székely Andorné ford.) Gondolat, 1966.
- Gulley, N.: *The Philosophy of Socrates.* London, 1968.
- Habermas, J.: *Technik und Wissenschaft als Ideologie.* Frankfurt a. M., 1965.
- Harcsev, A. G. (szerk.): *Problema cennosztyi filozófi.* Moszkva—Leningrád, 1966.
- Hartmann, N.: *Ästhetik.* Berlin, 1953. (magyarul: kéziratban. Bonyhai Gábor ford.)
- Hartmann, N.: *Lételméleti vizsgálódások.* (Redl Károly ford.) Gondolat, 1972.
- Hass, H. E. és Mohrlüder, G. A. (szerk.): *Ironie als literarisches Phänomen.* Köln, 1973.
- Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások.* 1. köt. (Zoltai Dénes ford.) Akadémiai K., 1952.
- Heller Ágnes: *Hipotézis egy marxista értékelmélethez.* MFilSze, 1970. 5. és 6. sz.

- Highet, G.: *The Anatomy of Satire*. Princeton, New Jersey, 1962.
- Hirsch, E. D. Jr.: *Value and Knowledge in the Humanities*. In.: *In Search of Literary Theory*. Ithaca and London, 1972.
- Ingarden, R.: *Erlebnis, Kunstwerk und Wert*. Darmstadt, 1969.
- Jankélévitch, V.: *L'ironie*. Paris, 1964.
- Kant, I.: *Az ítéleberő kritikája*. (Hermann István ford.) Akadémiai K., 1966.
- Kayser, W.: *Das Grotteske, seine Gestaltung in Malerei und Dichtung*. Oldenburg und Hamburg, 1957.
- Kierkegaard, S.: *Az írónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra*. In.: *Írásai*. (Valaczkai László ford.) Gondolat, 1969.
- Kristeva, J.: *La revolution du langage poétique. L'avantgarde à la fin du XIX^e siècle: Lautréamont et Mallarmé*. Paris, 1974.
- Langer, S. K.: *Feeling and Form*. New York, 1953.
- Lotze, H.: *Über den Begriff der Schönheit*. In.: *Kleinere Schriften*. Leipzig, 1885.
- Lukács György: *A tragédia metafizikája*. In.: *Utam Marxhoz*. 1. köt. (Balázs Béla ford.) Magvető, 1971.
- Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. (Tandori Dezső ford.) Magvető, 1975.
- Lukács György: *Világirodalom*. 1–2. köt. Gondolat, 1969.
- Mann, Th.: *Válogatott tanulmányok*. 1–2. köt. Magyar Helikon, 1970.
- Marcuse, H.: *One-dimensional Man*. New York, 1964.
- Markiewicz, H.: *Az irodalomtudomány fő kérdései*. (Bojtár Endre ford.) Gondolat, 1968.
- Marx, K.: *A demokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége* Kossuth, 1969.
- Marx, K.—Engels, F.: *A német ideológia*. (Kislégi Nagy Dénes ford.) Magyar Helikon, 1974.
- Mészáros István: *Szatíra és valóság*. Szépirodalmi, 1956.
- Müller—Seidel, W.: *Probleme der literarischen Wertung*. Stuttgart, 1965.
- Paul, J.: *Vorschule der Ästhetik*. Leipzig, 1923.
- Paulhan, F.: *La morale de l'ironie*. Paris, 1909.
- Perry, R. B.: *A Study in the Theory of Value*. New York, 1926.
- Richards, I. A.: *The Philosophy of Rhetoric*. New York—London, 1936.
- Rickert, H.: *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Rodeströmungen unserer Zeit*. Tübingen, 1922.
- Richmind, W. K.: *Socrates and the Western World*, London, 1954.
- Santayana, G.: *The Sense of Beauty*. New York, 1896.
- Scheler, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Berlin, 1916.
- Schillet, J. C. F.: *A naiv és szentimentális költészetéről*. In.: *Válogatott esztétikai írásai*. (Szemere Samu ford.) Magyar Helikon, 1960.
- Schlegel, K. W. F.: *Seine prosaischen Jugendschriften*. Jena, 1882.
- Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig, 1819.
- Sharpe, R. B.: *Irony in the drama*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1959.
- Simmel, G.: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. (Berényi-Gábor ford.) Gondolat, 1973.
- Solger, K. W. F.: *Vorlesungen über Ästhetik*. Leipzig, 1829.
- Sparshott, F. E.: *The Structure of Aesthetics*. Toronto—London, 1963.
- Strohschneider—Kohrs, I.: *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*. Tübingen, 1960.
- Szalay Károly (vál.): *A komikum breviáriuma*. Magvető, 1970.
- Vico, G. B.: *Az új tudomány*. (Dienes Gedeon és Szemere Samu ford.) Akadémiai K., 1963.
- Wagener, F.: *Die romantische und dialektische Ironie*. Arnberg, 1931.
- Weber, M.: *Állam, politika, tudomány*. (Józsa Péter ford.) Közgazdasági és Jogi K., 1970.
- Wellek, R.: *A History of Modern Criticism: 1750—1950*. 1—2. London, 1955.
- Wellek, R.—Warren, A.: *Az irodalom elmélete*. (Szili József ford.) Gondolat, 1972.
- Wimsatt, W. K.: *The Verbal Icon*. Louisville, 1954.
- Wimsatt, W. K.—Brooks, C.: *Literary Criticism*. New York, 1957.
- Windelband, W.: *Preludiumok*. Franlin, 1925.
- Wutz, H.: *Zur Theorie der literarischen Wertung*. Tübingen, 1957.

MUSIL ÉS WITTGENSTEIN

NYÍRI KRISTÓF

A grazi „Vereinigung für wissenschaftliche Grundlagenforschung” meghívására 1975. október 20-án tartott előadás szövege. — A „Vereinigung” által rendezett előadásokat elsősorban a grazi egyetem filozófia-szakos diákjai és filozófus munkatársai látogatják, az egyesület tagjai és az előadások hallgatói között azonban más szakterületek művelői is megtalálhatók. Az egyesület az egyetem Filozófiai Intézetével, mindenekelőtt a Filozófiai Alap kutatások Tanszékével (Lehrkanzel für Philosophische Grundlagenforschung) szoros kapcsolatban áll.

A grazi egyetem fontos szerepet játszik az osztrák filozófiai életben. A bécsi egyetem filozófusainak túlnyomóan transzcendentálfilozófiai érdeklődésével szemben Ausztriában Innsbruck, Salzburg és Graz filozófiai intézetei képviselik a tudományfilozófiai és ideológiai kritikai törekvéseket, és ezek között az intézetek között a grazi a legtekintélyesebb. Nyíri Kristóf előadására annak a törekvésnek a jegyében került sor, hogy az osztrák és magyar filozófiai kutatók között sokoldalúbbá és rendszeresebbé váljék a tapasztalatcsere.

*

A levegőben van a gondolat, hogy ideje volna Robert Musil-t és Ludwig Wittgensteint egymással összehasonlítani, az eszmetörténet ezen két alakját szinoptikus vizsgálatnak alávetni. Az utóbbi évtizedekben mind Musil, mind Wittgenstein szellemi vezércsillagokká lettek; és akkor tudni szeretnénk, hogy e vezércsillagoknak mi a kölcsönös helyzete. Az érdeklődést csak eleve nebbé teszi az a körülmény, hogy Musil és Wittgenstein kor- és honfitársak voltak — mindketten a felbomlás felé közelgő Osztrák—Magyar Monarchia szellemi légkörében nőttek fel. Sorsuk is mutat hasonlóságokat. Hivatásukat kínzó keresés után találták meg, melynek során mindketten a mérnöki tanulmányoktól jutottak el a filozófiához; mindketten művükben és művükért éltek, és mindketten úgy haltak meg — mindketten két évvel a hatvan után és távol hazájuktól —, hogy művüket nem tudták befejezni. És ami mármost eszméiket illeti, itt is egész sor feltűnő párhuzamra bukkanunk. Így például a *misztikumról* vallott felfogásuk esetében. Mind Musil, mind Wittgenstein meg van győződve arról, hogy a világnak, és életünknek ebben a világban, olyan — kiemelkedő jelentőségű — aspektusai vannak, amelyek minden természet-tudományos-racionális leírásnak ellenállnak. Ezeket az aspektusokat, ti. a misztikum területét, csak *közvetve* közelíthetjük meg. Nem lehetséges (jóllehet erre újra meg újra próbálkozások történnek) a misztikumról *beszélni*, a misztikumnak mintegy a nyelv racionális szerkezetén kell *átsütnie*. „Racionalitás

és misztika, ezek a kor pólusai” — jegyzi Musil 1920-ban naplójába, és abbéli igyekezete, hogy a két pólusnak egyaránt igazságot szolgáltatson, a nagy regényben csúcsonyosodik ki, amelyről egy kritikusa azt állíthatta, hogy a misztériumot a misztikum teljes távollétével fejezi ki. Ez az a „világos misztika”, amelyről Musil a kéziratban hátrahagyott fejezetek egyikében ír, és hogy Musil a regényt annyi év alatt nem tudta befejezni, mutatja, milyen nehéz a világos misztika szószólójának lenni. „Misztika és elbeszélhetőség” — mondta Musil 1940-ben egy barátjának — „kényes viszonyban állnak egymással”. Nem véletlenül állította Wittgenstein a „Tractatus”-ban, hogy csak a természettudomány tételeit lehet kimondani — hiszen „létezik kimondhatatlan. Ez megmutatkozik” — írta —, „ez a misztikum.” Wittgenstein, mint tudjuk, arra a következtetésre jutott, hogy amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell. És mindjárt meg szeretném jegyezni, hogy ehhez a maximához úgynevezett késői filozófiájában semmiképpen sem lett hűtlen. Ellenkezőleg, rendkívüli szigorúsággal követte. Wittgenstein — tudósít 1932–33-ban tartott előadásairól egy hallgatója — „a mindennapi élet nyelvét használta. És szavaiban nyoma sem volt valamiféle miszticizmusnak, a kimondhatatlanra való utalásnak. Rejtélyesek voltak viszont szemléletes példái, melyek önmagukban könnyen felfoghatóak voltak, *csattanójuk* azonban megfoghatatlan maradt számomra. Olyan volt, mintha az ember egy tanmesét hallott volna, amelyből képtelen levonni a tanulságot.”

Lássunk további párhuzamokat. A „szellem” fogalma középponti szerepet játszik mind Musil elmélkedéseiben, mind Wittgenstein későbbi írásaiban. A kérdések, melyekkel Musil ill. Wittgenstein itt foglalkoznak, rokonságot mutatnak, és ez a rokonság jó néhány megfogalmazásban megnyilvánul. Mint Musil a regény 1930 végén megjelent első könyvében írja, a „szellem . . ., valamivel összekapcsoltan, a legelterjedtebb, ami csak létezik. A hűség szelleme, a szeretet szelleme, férfias szellem, művelt szellem, a jelen legnagyobb szelleme . . . : milyen szilárdan és illendően hangzik ez . . . De ha a szellem egyedül áll, mint pucér főnév, meztelenül, mint egy kísértet, melynek lepedőt szeretnénk kölcsönözni, — hogyan” — kérdezi Musil — „hogyan van akkor? . . . Ez a szellem oly szorosan egybefonódik föllépésének esetleges alakjával! . . . Hova, hol, mi ő? Talán, ha minderről többet tudnánk, szorongó csönd támadna a szellem főnév körül?!” Nos — van-e a „szellem” főnévnek egyáltalán jelentése? Wittgenstein 1933-ban megfogalmazott válasza így hangzik: „A ‚szellem’ szónak van jelentése, azaz használata van nyelvünkben; de ha ezt mondjuk, még nem mondtuk meg, hogy milyen módon használjuk ezt a szót.”

Musil és Wittgenstein egy közös problémája — hogy egy harmadik párhuzamra utaljak — abban áll, hogy beszélhetünk-e és mennyiben beszélhetünk az egyes ember személyes, privát mivoltáról — tehát privát élményekről, privát nézetekről és hasonlókról. Musil azon a véleményen van, hogy *korábbi* időkben a személyes, privát élmény, a privát jelleg *korlátozott* értelemben lehetséges volt; ma azonban egyre fokozódó mértékben lehetetlenné válik. „Ma részekre osztva élünk”, írja Musil a regényben, „és részenként más emberekkel összekapcsolva; amit álmodunk, az az álmodással függ össze és azzal, amit mások álmodnak; amit teszünk, az önmagával, de még inkább azzal függ össze, amit más emberek tesznek; és amiről meg vagyunk győződve, az olyan meggyőződésekkel függ össze, amelyeknek csak legkisebb részével bírunk mi magunk.” Musil arról ír, hogy nemcsak a beszélt nyelv áll eleve készen, hanem „az érzetek és érzelmek nyelve” is, arról, hogy „ember nélküli tulajdonságok

világa” jött létre, „a megélő valaki nélküli élmények” világa, és akképpen vélekedik, hogy „csaknem úgy néz ki, mintha ideális esetben az ember egyáltalán semmit sem tudna már privát megélni”. Wittgenstein, a maga részéről, azt a kérdést vizsgálja késői filozófiájában, hogy létezhet-e olyan nyelv, melynek „szavai . . . arra vonatkoznak, amiről csak a beszélő tudhat; közvetlen, privát, érzeteire”, és arra az eredményre jut, hogy egy ilyen, „privát” nyelv már, logikai okokból is lehetetlen.

Az utolsó feltűnő párhuzam, melyre bevezetőül még hivatkozni szeretnék, egy gyakran elkövetett, metafizikailag súlyos következményekkel járó gondolkodási hibával kapcsolatos — melyen mind Musil, mind Wittgenstein átláttak. Ulrich, a tulajdonságok nélküli ember, az egyik kéziratban hátrahagyott fejezetben a szeretet száz és egy válfaján elmélkedik. „A kérdés, hogyan lehetséges, hogy olyannyira különböző dolgokat az egyetlen szóval, szeretet, jelölünk”, gondolja Ulrich, „ugyanúgy válaszolandó meg, mint a kérdés, hogy miért beszélünk nyugodtan desszert-, vas-, ág-, evező-, hang és egyéb villákról! Mindezeknek a villabenyomásoknak egy közös ‚villaság’ az alapja; ez azonban nem mint közös mag rejlik bennük . . . Hiszen nem is szükséges, hogy valamennyien hasonlítsanak egymásra, már az is elegendő, ha . . . csak a szomszédos elemek hasonlóak; a távolabbiak között azután ezek közvetítenek. Még az is, amiben a hasonlóság áll, ami a szomszédokat összeköti, az is változhat egy ilyen láncban; és így érünk felbuzdulva az út egyik végétől a másikig, és szinte már magunk sem tudjuk, milyen módon tettük meg azt.” Ezek az elmélkedések 1937-ben születtek. Körülbelül ugyanebből az időből származnak Wittgenstein következő fejtegetései is. „Ahelyett, hogy megadnék valamit”, írja Wittgenstein, „ami mindabban, amit nyelvnek nevezünk, közös volna, azt mondom, ezekben a jelenségekben semmi olyan nincs, ami mindegyikükben közös, ami miatt mindegyikre azonos szót alkalmazunk, — hanem egymással sokféle különböző módon *rokonok*.” Hasonló eredményre jutunk, ha pl. különböző *játékokat* szemlélünk. „Társasjátékok, kártyajátékok, labdajáték, harci játékok stb. Mi az, ami mindezekben közös?” — kérdezi Wittgenstein. — „Ne mondjad: ‚Valami közösnek *kell* bennük lennie, különben nem hívnánk valamennyit *»játékok«*-nak’ — hanem *nézd*, hogy van-e mindegyikükben valami közös. — Mert ha megnézed őket, nem fogsz ugyan olyat látni, ami mindegyikükben közös volna, de hasonlóságokat, rokonságokat, fogsz látni, és pedig egy egész sort.”

Természetes, hogy ilyen párhuzamok láttán óhatatlanul adódik a kérdés: vajon Musil és Wittgenstein hatottak-e egymásra, és ismerték-e egymást? — Musil neve sem Wittgenstein eddig megjelentetett írásaiban, sem pedig, tudomásom szerint, hagyatékának még publikálatlan részében nem fordul elő; de Musil ez ideig megjelentetett feljegyzéseiben sem esik említés Wittgensteinről. Ervin *Hexner*él viszont van egy utalás, amely itt releváns lehetne. Hexner 1933-tól kezdve baráti viszonyban volt Musillal, és emlékszik egy Mariazellben tett kirándulásra, melynek során Musil, egyebek között, „Wittgenstein radikális filozófiai fordulatáról a ‚Tractatus’ megjelenése után” beszélt. — Hogy ezt az utalást helyesen értékeljük, mindenekelőtt arra kell emlékeznünk, hogy Wittgenstein filozófiájában radikális fordulatról csak 1931-től kezdve lehet beszélni, és hogy azok az írások, melyekben Wittgenstein új felfogásmódját kidolgozta, Musil életében persze nem jelentek meg. Ha tehát Musil tudott erről a fordulatról, csak magától Wittgensteintől, vagy pedig közös ismerősöktől hallhatott róla. Nem ismerek olyan adatot, amely Musil és Wittgenstein

esetleges személyes ismeretségére utalna. Látásból valamiképpen ismerniök kellett egymást — hiszen a ház a Kundmannngassén, melyet Wittgenstein 1926 őszétől 1928 őszéig épített nővére, Margarete Stonborough asszony számára, mindössze egy saroknyira van a Rasumofskygasse 24-től, ahol Musil akkor lakott; és feltételezhető, hogy Musil figyelmes lett erre az egyébként is különös épületre, amelyben a bécsi értelmiségi és társasági körökben jól ismert Stonborough asszony szándékozott lakni. Személyes ismeretségre azonban, a jelek szerint, nem került sor. Világos ellenben, hogy közös ismerősökön keresztül Musil könnyűszerrel hallhatott Wittgensteinről. Wittgenstein először 1921-ben megjelent „Értekezés”-ét Bécsben már 1922-től kezdve élénk érdeklődéssel tanulmányozták, elsősorban olyan matematikusok és filozófusok, akik később azután a Bécsi Kör tagjaként váltak ismertté. 1927-től kezdve Wittgenstein gyakran találkozott Moritz Schlickkel és a Schlick-kör némely tagjával; 1929-ben jelent meg Bécsben a Der Wiener Kreis, „Wissenschaftliche Weltauffassung” c. írás, amely a „Tractatus”-ra részletesen utalt; és Schlick és Friedrich Waismann még Wittgenstein filozófiai fordulatát is, a harmincas évek elején, meglehetősen pontosan nyomon követhették, hiszen ahányszor csak Cambridge-ből Bécsbe jött, hosszú beszélgetéseket folytattak vele, sőt, írásos küldeményeket is kaptak tőle. Wittgenstein még a „Blue Book” egy példányát is, mely anyag 1934-ig elért eredményeit képviseli, megküldte Bécsbe. Azt mármost, hogy hol és mikor hallott Musil először Wittgensteinről, illetve annak későbbi fordulatáról, a jelek szerint nem lehet megállapítani. Úgy látszik, hogy Musil a húszas évek elején ismerte Otto Neurathot, és ebben az időben volt az is, hogy Achillest, Ulrich egyik elődjét a korai regénytervekben, logisztikusként akarta szerepeltetni; ezek azonban nagyon bizonytalan tájékozási pontok, és személyes közvetítések egész sora létezhetett a húszas években a Schlick-kör és Musil között, amelyekről nem tudunk. Egy közvetítésre ellenben, melynek létezése nyilvánvalóan elégséges a Hexner-adat magyarázatához, konkrétan utalhatunk. Musil 1931 végétől kezdve két évig Berlinben élt, ahol rendszeresen eljárt a matematikus Richard von Mises szalonjába. Mises szoros kapcsolatban állt a Bécsi Körrel; és hogy házában a Wittgensteinra vonatkozó fejleményekről tudtak, ill. hogy azok ott szóba kerültek, bizonyosra vehető. A kérdés, hogy Wittgenstein hathatott-e Musilra, ezek szerint akképpen válaszolható meg, hogy a „Tractatus” befolyása Musil művére nem zárható ki, semmiképpen sem *szükséges* azonban ezt a befolyást feltételeznünk, hiszen Musil már a „Tractatus” megjelenése *előtt* is foglalkozott misztikum és hallgatás témájával, és ez a téma akkoriban, különben is, a levegőben volt; Wittgenstein késői filozófiájának befolyása a „Tulajdonságok nélküli ember” első könyvére időbelileg lehetetlen, a második könyvre, illetve a hátrahagyott fejezetekre gyakorolt befolyás viszont valószínűtlen — hiszen Musil ismeretei Wittgenstein késői filozófiájáról a jelek szerint igen közvetettek és szükségképpen felületesesek voltak. Wittgensteinnek a kérdéses időszakban keletkezett írásai különben sem tartalmazznak semmi olyat, amivel Musilnak a harmincas években lejátszódott specifikus fejlődését összefüggésbe *kellene* hoznunk.

Hatott-e mármost Musil Wittgensteinra? Nehezen elképzelhető, hogy Wittgenstein pl. a „Törless”-t ne ismerte volna; ám ha arra a hatásra gondolunk, melyet mondjuk Schopenhauer és Tolsztoj a fiatal Wittgensteinra gyakoroltak, a „Törless”-befolyás feltételezését szükségtelennek fogjuk találni. Érdekesebb az a kérdés, hogy vajon a „Tulajdonságok nélküli ember” első könyve Wittgenstein filozófiai fordulatában, mely, mint mondtam, 1931-től kezdve ment

végbe, szerepet játszhatott-e. Wittgenstein 1930 telén, amikor a regény megjelent, Bécsben volt. Felfigyelt a könyvre? Olvasta azt? Talán Musil szkepszise, iróniája, hüvössége volt az, amelynek hatására azután Wittgenstein attitűdje és kifejezésmódja olyannyira megváltozott? Mindez nem zárható ki; csak valószínűtlen. Mert egy ilyen alapvető befolyásról Wittgensteinnak valamikor mégiscsak említést kellett volna tennie. Ránk maradt Wittgenstein egy feljegyzése 1931-ből, melyben gondolkodókat sorol fel, akik hatással voltak rá. Ez a feljegyzés nincs publikálva, és köszönettel tartozom Wittgenstein barátjának és tanítványának, a Helsinkiben élő G. H. von Wright professzornak, amiért felhívta rá figyelmemet. Musil neve ebben a feljegyzésben nem szerepel. Boltzmann, Hertz, Russell, Kraus, Spengler és Sraffa, a Cambridge-ben élő olasz közgazdász, kerülnek említésre. Spengler neve meglepetést kelthet. Pedig Wittgenstein ebben az időben többször is utal Spenglerre, és azt hiszem, hogy Spengler műve, ténylegesen, fontos szerepet játszik Wittgenstein késői filozófiájának kialakulásában. Spengler, mint ismeretes, Musil történelemfilozófiai eszmekörére sem maradt befolyás nélkül. Spengler hatása tehát magyarázatul szolgálhat némely párhuzamra Musil, ill. Wittgenstein írásaiban. Ugyanez áll más hatásokra is — például William *James* hatására. A mély rokonság persze, mely, mint még igazolni remélem, Musil és Wittgenstein között fennáll, nem vezethető vissza pusztán ezekre a közös befolyásokra. Ám — és ezzel a kérdéssel szeretném fejtegetéseim első szakaszát lezárni — mit nyernénk tulajdonképpen azzal, ha ezeket a párhuzamokat, ezt a rokonságot közös szellemi forrásra vagy kölcsönös szellemi befolyásolásra sikerülne visszavezetnünk? Érdekes volna, ha arra a megállapításra jutnánk, hogy Musil és Wittgenstein kölcsönösen befolyásolták egymást — de mennyivel érdekesebb, ha belátjuk, hogy rokonságuk egymástól szellemtörténetileg *független* fejlődési folyamatok eredményeképpen alakult ki!

Az, hogy a párhuzamok, amelyeket Musil illetve Wittgenstein egymásmelől megfogalmazásában felfedezhetünk, lényegiek-e avagy pusztán felszínesek, csak akkor dönthető el, ha annak a gondolati szerkezetnek összefüggésében szemléljük őket, amelyben fellépnek. Nem ezekből a párhuzamokból magukból kell a szinoptikus vizsgálatnak kiindulnia, hanem azokból az *alapproblémákból*, amelyek Musilt, illetve Wittgensteint foglalkoztatták; és nem pusztán összehasonlításra kell törekednünk, nem hasonlóságok és különbségek leltárát kell felvennünk, hanem kísérletet kell tennünk arra, hogy egyikük kérdésfeltevéseit és felismeréseit másikkal kérdésfeltevéseivel és felismeréseivel megvilágítsuk, és ilymódon alapproblémájukkal kapcsolatban pozitív állásfoglalásra jussunk.

Musil nagy regénye, a „Tulajdonságok nélküli ember”, mint ismeretes, egyrészt egy szociálpszichológiai orientáltságú ironikus-kritikus leírása a háború előtti évek osztrák társadalmának, másrészt annak a kísérletnek elbeszélése, melyre a tulajdonságok nélküli ember, Ulrich, hűgával együtt azért vállalkozik, hogy ebből a felbomlott és felbomlasztó társadalomból elmeneküljön. Musil szociálpszichológiai leltárfelvételének persze általános történelemfilozófiai relevanciája van, hiszen Ausztria, mint Musil újra meg újra hangsúlyozza, egyáltalán a modern világ különösen világos példájának tekinthető. A modern polgári világot, Musil ábrázolásában, az ideológiák sokfélesége jellemzi, ahol is egyetlen ideológia sem uralkodik, minden ideológia üresnek bizonyul, és az élet értelmét, irányát veszíti. Míg azonban az európai nemzeti államok a háború előtt mégiscsak rendelkeztek egy félig-meddig használható ideológiával, tudni-

illik a nacionalizmussal, addig az osztrák állami gondolat már akkor is minden erő híján volt. Ausztria — írja Musil — „az első olyan ország volt a jelenlegi fejlődési szakaszban, amelytől Isten megvonta a hitelt, elvette az életkedvet, az önmagában való hitet és minden kultúrállam ama képességét, hogy önnön hasznosságának képzetét terjessze”. Nem csak a nemzeti ideológia támasza hiányzott azonban az osztrákoknak. A felvilágosult *haladásgondolat* iránt is jóval kevésbé lehettek bizalommal, mint a magasabban fejlett nyugat-európai országok polgárai: hiszen az osztrákok a liberális haladással csaknem egyidőben ismerték meg annak árnyoldalait. A *Gründerzeit* az ezernyolcszázhetvenes évek krízisébe torkollott. A parlamentáris jogok elnyerése a *Reichsrat* megbénulásához vezetett. De a liberalizmus csődjétől függetlenül is, az arisztokratikus-patriarchális struktúrák továbbélésének egy bizonyos szellemi distancia megőrzését kellett eredményeznie a polgári haladásgondolattal szemben. Ugyanakkor a patriarchális-konzervatív ideológia is elvesztette erejét. Ulrich „különös helyzetnek” találja, „ha sem előre, sem hátra nem megy tovább és a jelenlegi pillanatot elviselhetetlennek érezzük”. Az idő, mindazonáltal, akkoriban is mozgott, „csak éppen” — írja Musil — „nem lehetett tudni, hogy hova. Azt sem nagyon lehetett megkülönböztetni, hogy mi volt fenn és mi volt lenn, mi haladt előre és mi hátra”. Iránynélküliség jellemezte a háború *utáni* periódust is — azt az időszakot, melyben Musil regénye megírásához fogott. Csak éppen az iránynélküliség akkor már elterjedtebb jelenség volt. „Nyugtalanság” — írja Musil. — „Németországban nyüzsögnek a szekták. Az ember Oroszországra tekint, Kelet-Ázsiára, Indiára. A gazdaságot vádolja, a civilizációt, a racionalizmust, a nacionalizmust . . . Franciaországban, Angliában, Olaszországban . . . a jelek szerint nem kisebb a bizonytalanság, jóllehet az egyes megnyilvánulások eltérnek.” Ebben a történeti szituációban akarja Musil egy olyan életforma modelljét megkonstruálni, amely mind értelmileg, mind érzelmileg kielégítő volna. Azaz: szellemileg kielégítő. Hiszen, amint Musil 1931-ben Adolf Frisének írt levelében írja, a szellem „értelemből, érzelemből és kölcsönös áthatoltságukból áll . . . És a tulajdonságok nélküli ember problémáját vagy legalábbis fő problémáját”, írja Musil, „az teszi, hogy ennek a triászának állandó megújítása ma nehézségekbe ütközik, melyeket újszerűen kell megoldani. Nem arról van szó, hogy Ulrich valami különös és másoktól különböző alkat, hanem csak megadatott neki, hogy személyében az általánost érzékelje.” Az, hogy Ulrichnak valami általánosat kell képviselnie, hogy problémáinak, csakúgy mint a mellékalakok problémáinak, *kor*-problémáknak kell lenniök, a regény egyik alapeszméje. Ha tehát Musil, utolsó éveiben, a testvéreket egy misztikus élmény irányába, a „másik állapot” irányába vezeti, ez, bizonyos értelemben, regényének kudarcát jelenti — függetlenül attól, hogy jogosult-e ezzel kapcsolatban, mint egyes értelmezések állítják, Ulrichnak illetve Musilnak az élet felett aratott győzelméről, lélektani diadalról beszélnünk. Hiszen a „másik állapot”, amint azt maga az író mindig hangsúlyozta, nem tehető meg a társadalmi élet hordozójául, a regénnyel azonban Musilnak, híressé vált megfogalmazása szerint, eredetileg az volt a célja, hogy „adalékokat nyújtson a világgal való szellemi megbirkózáshoz”, nem pedig az, hogy a kimondhatatlannak mutasson be áldozatot. A korábbi regényvázlatokban persze a hősnek még csak az sem sikerült, hogy individuális életformát teremtsen. A kaland ott ténylegesen incesztushoz vezet, és hideg kijózanodással végződik. „A szerelem” — kénytelen a hős belátni — „keletkezhet dachból, de nem lehet pusztá dac. A szerelem nem élettartalom. Hanem

tagadás, kivétel az élettartalmakhoz képest. De a kivételnek kell valami, amihez képest kivétel. Csak tagadásból nem lehet élni.”

Kiderül tehát, hogy a történet, melyet Musil az évtizedek során újra meg újra megkísérelt elbeszélni, sem démonikus-incesztuskísértő, sem pedig angyali-misztikus változatában nem képes választ adni arra a kérdésre, hogy milyen irányban volna lehetséges a kortárs társadalom szellemi újjászervezése. Pedig ez a kérdés, alapjában véve, Musil alapkérdése. Musil fő filozófiai érdeme abban áll, hogy ezt a kérdést, rendkívül erőteljes formában, feltette, és hogy a szokásos megoldások egyikét sem fogadta el. — A kérdéssel regényének *első* könyvében, és egyes 1930 *előtt* írt hátrahagyott fejezetekben néz szembe. Hogy filozófiáját Musil nem közvetlenül bontja ki, hanem közvetett módon, egy regény közegében, az azzal függ össze, hogy (amint arra „A német ember mint szimptóma” c. hátrahagyott esszéjének kiadói rámutatnak) problémái, „ha egyáltalán, úgy csak epikusan” voltak megoldhatók, „az elbeszélés, elmélkedés és beszélgetés mozgásterében, ahol minden sokrétű kapcsolatba kerül minden mással, relativizálható és visszavonható”. Ez a képtelenség a filozófiai probléma közvetlen megoldására abban gyökerezik, hogy hiányzanak a fogalmak, amelyek segítségével a helyes válasz, vagy akár a helyes kérdés, megfogalmazható volna. Hiszen ez a magyarázata Wittgenstein késői stílusának is — a tanmeséknek, imaginárius párbeszédnek, megválaszolatlan kérdéseknek. Pontosan meg kell azonban határoznunk, hogy *mihez* hiányzanak itt a fogalmak. Szükségtelen nyomban a misztikumra gondolnunk. Az az összefüggés, melyben Musil, a húszas évek folyamán, többször is utal fogalmak hiányára, a *történelmi*. Így pl. „A tehetetlen Európa” c. tanulmányában, 1922-ben, ahol az elmúlt évtized világtörténelmi eseményeire utalva azt írja, hogy a kor nem rendelkezett azokkal a fogalmakkal, amelyek a vonatkozó élmények feldolgozásához szükségesek lettek volna. — Csak miután a történelmi-ideológiai leltárfelvétel a regény első könyvében nem vezet pozitív eredményre, fordul az elbeszélés az individuális-misztikus kísérlet felé. És szeretnék utalni arra, hogy Musilt a második könyvben, ahol tehát a misztikus élményről van szó, nemcsak a fogalmak hagyják cserben, hanem gyakran stílusa is. Pedig Musil stílusát, saját meghatározása szerint, éppen a gondolat egzakt kidolgozása adja. Musil regényének gondolati súlypontja, véleményem szerint, az első könyvben van. A két ideológiai pólus, amelyek között beszélgetés és elmélkedés itt mozog: a haladásba vetett hit és a konzervativizmus. Mindkettő elégtelennek bizonyul, mindkettő tartalmazza azonban az igazság mozzanatát is. Musil szintézisükre törekszik, ez a szintézis azonban, végül is, nem jön létre.

Semmiképpen sem az a helyzet egyébként, hogy a regényben Musil és Ulrich elmélkedései a szerző által keresett igazságot képviselik, a különböző komikus vagy ellenszenves mellékalakok megnyilvánulásai ellenben a Musil szemében hamis álláspontot. Stumm tábornok, például, nyilván nem mindenben téved, amikor azt állítja, hogy az emberek, „anélkül, hogy tudnák”, megint akarnak valamit, tudniillik: „nem akarják többé a komplikált intellektust, nem akarják az élet ezer lehetőségét; elégedettek akarnak lenni azzal, amit egyébként is tesznek, és ehhez egyszerűen új hitre vagy új meggyőződésre van szükségük”. Hiszen Ulrich sem vélekedik másképpen. „Régebben” — gondolja — „az emberek jobb lelkiismerettel voltak személyek, mint ma. Olyanok voltak, akár a gabonaszárak: Isten, jégeső, tűzvész, dögvész és háború valószínűleg hevesebben mozgatta őket ide-oda, mint most, de egészségben, városokként, vidékeként, táblaként, és ami az egyes gabonaszárak ezenkívül mint személyes

mozgástér még megmaradt, azt vállalni lehetett és világosan körülhatárolt dolog volt." Minden haladás azonban, gondolja Ulrich, „az emberi erők olyan megnövekedését jelenti, mely egyre fokozódó erőtlenségbe torkoll, és nem tudunk róla letenni". Ami a haladás vonata mögött elmarad, ami ott tovarepül — az tovarepül, mert nem lehet másképpen; de, írja Musil, bármily megadóan vegyük is ezt tudomásul, „egy kellemetlen érzés egyre inkább hatalmába kerít bennünket, mintha túltutaztunk volna a célon vagy rossz vágányra kerültünk volna. És egy napon viharos erővel jelentkezik a vágyakozás: kiszállni! leugrani! Honvágy a feltartóztatottság, a fejlődésnélküliség, az egyhelybenmaradás után, honvágy azután, hogy visszatérjünk egy ponthoz, amely a rossz elágazás előtt fekszik! És a régi szép időkben, amikor az osztrák császárság még létezett, ilyen esetben el lehetett hagyni az idő vonatát, fel lehetett szállni egy közönséges vasút közönséges vonatára, és haza lehetett utazni." De Musil ebben a hazautazásban sem hisz. Az egyszerű történelmi visszatérés gondolatát üresnek találja. Csak ha teremtőek vagyunk, szabad konzervatívnak lennünk. A gyógyítást nem kereshetjük úgy, hogy hátratekintünk. A kötelekeitől eloldozott embernek, írja Musil 1923-ban „A német ember mint szimptóma” c. esszéjében, a régi köteleket ajánlják: „Hit, tudományelőttiség, egyszerűség, humanizmus, altruizmus, nemzeti szolidaritás, állampolgári alávetettség: a kapitalista individualizmusnak és mentalitásának feláldozása . . . Azt hiszik, hogy egy hanyatlást kell gyógyítaniok. — Egészen ritkán ismerik fel, hogy ezek a jelenségek új problémát jelentenek, amely még nincs megoldva; alig ismerik”, írja Musil, „olyan feldolgozást, amely a jelennek ezt a problematikáját egyszer mint problémát, mint valami újat fogná fel és nem mint elhibázott megoldást.” Ha azt hirdetik, hogy korunkból hiányzik a szintézis vagy a kultúra vagy a vallásosság vagy a közösség, úgy ez, véli Musil, „alig több, mint a ,régi szép idők’ dicsérete, hiszen senki sem tudná megmondani, hogyan fessen ma kultúra vagy vallás vagy közösség, amennyiben a laboratóriumokat és repülőgépeket és a társadalom mammuttestét tényleg fel akarjuk venni a szintézisbe és nem pusztán meghaladottként előfeltételezzük”. A feladat, melynek megoldásán Musil dolgozik, és amelyet végül is *nem* old meg, de az utókorra világosan megfogalmazott problémaként hagy: egy *harmadik utat* konstruálni, azaz olyan életformát ill. társadalomformát, melyben a technikai fejlődés nem vezet az élet mechanizálódásához, a társadalmi kötelek megléte nem vezet az individualitás kihunyásához, fegyelem és rend a kegyetlenséghez, hit és meggyőződés a bornírtságához; ahol a tradícióhoz kötöttség és a tekintély elismerése nem csalás és öncsalás kényszerű eredménye, hanem közösségfenntartó *önértékként* hat. Hogy különösen a tradícióhoz kötöttség az új életforma lényeges mozzanatát fogja képezni, arra a regény számos helyén történik utalás. Az „ősi bölcsességet”, hogy „az embert lehetőségeiben, terveiben és érzéseiben először elítéletek, nehézségek és mindenfajta korlátozások által meg kell kötni . . . és csak akkor . . . lesz talán értéke, természetes formája és szilárdsága annak, amit létrehozni képes”, — ezt a bölcsességet Ulrich „rendkívül új gondolatnak” találja. Hogy „az emberi tehetségnek . . . egyáltalán bizonyos megkötöttségekre van szüksége ahhoz, hogy kifejlődhessék”, kedvenc gondolata Arnheimnak, Ulrich ellenlábásának, és Musil még 1936-ban is, egy beszédben, utal arra a tényre, hogy „határozott hatalmi formákkal nagyon is összeegyeztethető a szellem és az individualitás kultusza, amint azt a reneszánsz példája mutatja”. Valószínűleg a *szellem természetéből* adódik, véli Musil, hogy *határait* — *kívülről* kell megszabni.

Éppen ez a gondolat képezi azonban Wittgenstein vizsgálódásainak hátterét, illetve ezt a gondolatot alapozzák meg Wittgenstein vizsgálódásai. Wittgenstein késői filozófiájának eredményei abban foglalhatók össze, hogy a „szabadság”, amennyiben azon valami mást értünk, mint valódi tradíciók általi kötöttséget, mindenfajta racionalitással egyszerűen *összeegyeztethetetlen*. Wittgenstein maga határozottan konzervatív-tradicionalista beállítottságú volt. Ifjúkori barátja, Paul Engelmann, arról beszél, hogy Wittgenstein lojalitást tanúsított minden legitim, *valódi* tekintély iránt, legyen az vallási vagy társadalmi; és hogy ez az attitűd olyannyira természetévé vált, hogy mindenfajta forradalmi meggyőződést, egész életében, *erkölcstelennek* talált. Wittgenstein, aki, mint Engelmann hangsúlyozza, minden *jogosulatlan* konvención átlátott és felülemelkedett, tekintélytisztelő attitűdje következtében „napjaink „művelt emberé” számára érthetetlen figura” maradt. Fania Pascal pedig, akitől Wittgenstein a harmincas évek közepén Cambridge-ben oroszul tanult, azt írja, hogy a filozófus egy olyan időben, amikor Cambridge értelmisége egyre inkább balra fordult, „még mindig a hajdani Osztrák–Magyar Monarchia régimódi konzervativizmusát” képviselte. A békebeli Ausztria Wittgenstein számára olyan világot jelent, melyhez képest a háború utáni évtizedek egy züllött, nyomorúságos korszakot képeznek. „Az *osztrákok*” — írja 1921-ben Russellnek — a háború óta olyan mélyre züllöttek, hogy erről beszélni is szomorú!” Amit Franz Theodor Csokor Musilról mondott, hogy tudniillik „az 1918-as esztendővel . . . tulajdonképpen már elvesztette hazáját”, és azt művében támaszotta fel újra, Wittgensteinra is áll.

1946 körül befejezett, két évvel halála után megjelentetett főműve, a „Filozófiai vizsgálódások” mottójául Wittgenstein egy Nestroy-idézetet választott: „A haladást egyáltalán az jellemzi, hogy sokkal nagyobbak fest, mint amekkorá.” Hogy ez a mottó nem — mondjuk — Wittgenstein filozófiai haladására, hanem éppenséggel a történelmi-társadalmi haladásra vonatkozik, világossá lesz, ha összehasonlítjuk azzal az 1930 novemberéből származó előszóval, melyet Wittgenstein egy akkoriban befejezett munkája, a „Filozófiai megjegyzések” elé szánt. „Ez a könyv” — olvashatjuk ott — „olyanok számára íródott, akik szellemével rokonszenveznek. Ez a szellem más, mint az európai és amerikai civilizáció nagy áramának mindnyájunkat körülvevő szelleme.” Az európai–amerikai civilizációt a haladásgondolat hatja át. Saját művének azonban, hangsúlyozza Wittgenstein, más a szelleme. — Ez utóbbi meglehetősen világosan nyilvánul meg egy beszélgetésben, melyet Wittgenstein 1930. december közepén Schlickkel és Waismann-nal folytatott. Wittgenstein Schlick fejtegetéseiről beszél, amelyek értelmében „a teológiai etikában két-féle felfogás létezett a Jó lényegéről: a laposabb értelmezés szerint a Jó azért jó, mert azt Isten akarja; a mélyebb értelmezés szerint Isten azért akarja a Jót, mert az jó. Úgy gondolom” — mondja azonban Wittgenstein —, „hogy az előbbi felfogás a mélyebb: jó az, amit Isten parancsol.” Wittgenstein minden olyan kísérletet elutasít, amely értékek, tradíciók *magyarázatára* irányul. A magyarázat mintegy az ész ítélete, az ész azonban — mutatja meg Wittgenstein késői filozófiájában — végső soron éppen a tradíciókban gyökerezik.

Egy Wittgenstein által gyakran elmondott tanmese a következőképpen hangzik. Arra kérek valakit, hogy a közeli rétről hozzon nekem egy piros virágot. Honnan tudja mármost, hogy milyen virágot hozzon, amikor én csak egy *szót* adtam neki? Hogyan talál a színtelen szótól — a piros virághoz? Nos, az illető — szeretnének mondani — egy piros képpel lelkében indul el a

piros virágot keresni, és ezt a képet összehasonlítja a virágokkal, hogy lássa, melyikük színe egyezik meg a kép színével. — Wittgenstein ezen a válaszon sok mindent kifogásol. Először is azt javasolja, hogy kísérjük meg az eseményeket a piros lelki kép elmosódott fogalma nélkül leírni — mert hiszen amit egy lelki kép teljesíteni tud, azt mondjuk egy festett kép is teljesíteni tudja! A helyzet akkor így alakul: az illető egy táblázatot hordoz magával, amelyen szavak és színes négyzetek vannak egymáshoz rendelve. Amikor azt a felszólítást hallja, hogy „Hozzál nekem egy piros virágot”, ujját a táblázatban a „piros” szótól egy meghatározott négyzethez vezeti, és elindul, hogy hozzon egy virágot, amelynek színe a négyzet színével megegyezik. Igen, lehet valamit így keresni, véli Wittgenstein, például olyankor, amikor egy szokatlan színárnyalatról van szó — de nem ez az egyetlen, és nem ez a megszokott módja a keresésnek. Közönségesen elindulunk, körülnézünk, odamegyünk egy virághoz és letépjük anélkül, hogy valamivel is összehasonlítanánk. És a táblázatra való hivatkozás a tulajdonképpeni problémát — hogy jutunk a szótól a virághoz? — amúgy sem oldja meg. Mert hogyan jutunk a *hallott* szótól a táblázatbeli *írott* színszóhoz? Elképzelhetünk persze egy másik táblázatfélélet, ami itt vezetne. „De — írja Wittgenstein — nem vezet minket semmi; az emlékezet semmilyen aktusa, semmi nem közvetít az írott jel és a hang között.” A cselekvés a jelet, végső elemzésben, *közvetítetlenül* követi. „Tekintsük — hangzik Wittgenstein egyik legfrappánsabb példája — a ‚képzeld el egy piros foltot’ utasítást. Ebben az esetben nem gondolsz arra, hogy *mielőtt* az utasítást végrehajtanád, el kellett képzelned egy piros foltot, amely mintául szolgál ahhoz a piroshoz, melyet elképzelni utasítva lettél.” Az embert gyermekkorában arra szoktatják, mondja Wittgenstein, hogy a színszavakra (és egyáltalán a szavakra) meghatározott módon *reagáljon*; és a szoktatás sikere, az a tény, hogy minden normális ember *azonos* módon reagál a színszavakra, teszi a megértést ebben a vonatkozásban egyáltalán lehetségessé.

Egy szót — pl. a „piros” szót — alkalmazni, ez annyit tesz, mint alkalmazásának *szabályait követni*. Egyáltalán, a szabálykövetés jelensége egészen központi szerepet játszik a gondolkodásban és cselekvésben. Grammatikai szabályokat követünk, ha beszélünk; logikaiakat, ha érvelünk; matematikaiakat, ha számolunk. De mit jelent voltaképpen, kérdezi Wittgenstein — egy szabályt követni? Nos, a szabály *vezet* bennünket; ahhoz hasonlóan, ahogyan egy parancs. A parancs és végrehajtása között azonban, úgy látszik, *szakadék* van. „Amikor parancsot adunk, úgy tűnhet, hogy a végső, amit a parancs kíván, kifejezetlen marad, hogy még mindig szakadék van a parancs és követése között. Azt kívánom, hogy valaki tegyen valamilyen mozdulatot, mondjuk emelje fel a karját. Hogy egészen világos legyen, a mozdulatot mutatom is. Ez a kép egyértelműnek látszik; de felmerül a kérdés: honnan tudja, hogy *ezt a mozdulatot kell tennie?* — Honnan tudja egyáltalán, hogy hogyan használja a jeleket, melyeket adok? — Most azt fogom próbálni, hogy a parancsot további jelekkel kiegészítsem, amennyiben magamról a másokra mutatok, biztató gesztusokat teszek stb. Itt már úgy tűnik, mintha a parancs dadogni kezdene.” Egyszerű szabálynak fogható fel pl. az *útjelző* — mondjuk egy nyíl. De az útjelző is dadogni kezd, ha feszült figyelemmel azt kérdezzük magunktól: *melyik* irányba menjek tehát — hogyan *értelmezzem* az útjelzőt? Hiszen mindig különböző értelmezések között *választhatunk*. „Így tehát bármit teszek is — kérdezi Wittgenstein imaginárius beszélgetőpartnerem —, az min-

dig összeegyeztethető a szabállyal?' — Hadd kérdezzem így: Mi köze van a szabály kifejezésének — teszem azt, az útjelzőnek — cselekedeteimhez? Mi-féle kapcsolat áll fenn itt? — Nos, mondjuk ez: úgy szoktattak, hogy erre a jelre meghatározott módon reagáljak, és most így reagálok. — De hát ezzel csak egy oksági összefüggést adtál meg, csak azt magyaráztad meg, hogyan került arra sor, hogy most az útjelző után igazodunk; nem pedig azt, hogy miben áll voltaképpen ez a jelkövetés. Nem; arra is utaltam, hogy valaki csak annyiban igazodik egy útjelzőhöz, amennyiben állandó használatmód, szokás létezik." Az az alkalmazás a helyes alkalmazás, amelyben az emberek megegyeznek, és éppen a megegyezés tényét kell hangsúlyoznunk, sőt *követelnünk*, ha a nyelvi cselekvéseket, ill. a gondolkodást, egyáltalán *lehetőségként* akarjuk leírni. Az a nyelv jelensége a cselekvésbeli szabályszerűség, egyezően alapszik. Ezt az egyezést valami teljesen eredendőként kell elgondolnunk, korántsem olyasmiként, amin mondjuk vitatkozni lehetne — inkább úgy áll a helyzet, hogy ez az egyezés mindenfajta vita *alapja*. „Ahhoz, hogy a nyelven keresztül megértsük egymást, nem csak a definíciókban kell megegyeznünk, hanem (bármily különösen hangzik ez) ítéleteinkben is." Már ahhoz, hogy az ember *tévedhessen*, hangzik Wittgenstein egyik utolsó aforizmája, az emberiséggel *konformitásban* kell *ítélnie*. Az embernek, írja Wittgenstein, „bizonyos tekintélyeket el kell ismernie ahhoz . . . hogy egyáltalán ítélni tudjon"; tekintélyeket, mint például az *iskola* vagy az *áthagyományozott világgkép*: alapokat, melyekkel szemben minden kétely *üres*.

Engedtessek meg nekem, hogy eltekintsek egy olyan utalástól, mely szerint a problémák, amelyek Musil-t és Wittgensteint vizsgálódásaikra ösztönözték, az azóta eltelt idő folyamán csak nyilvánvalóbbakká lettek. Ahelyett, hogy egy ilyen utalásban elvesznék, befejezésül röviden össze szeretném foglalni, milyen eredmény adódik, véleményem szerint, a musili, illetve wittgensteini eszmevilág egy szinoptikus vizsgálatából. Musil műve, mondanám először is, kulcsot ad annak megértéséhez, hogy *mi* volt tulajdonképpen Wittgenstein problémája. Ez a probléma egy olyan kor sajátja, melyben a természetadta emberi közösségek bomlásfolyamata immár annyira előrehaladott, hogy a liberális antropológia illúziói többé nem tarthatók fenn. Hogy az egyed azáltal válik személyiséggé, individuummá, hogy kötelekeitől *megszabadítja* magát, és hogy ennek a szabadságnak lényege, eredete és végső menedéke egy belső autonómiában, egy privát szellemi világban rejlik — az alapvető elképzelések ezen rendszere szétesett. Wittgenstein fogalomanalízisei ennek a folyamatnak filozófiai nyomkövetését jelentik. Ugyanakkor meghatározzák azokat az előfeltételeket, amelyek mellett a vonatkozó elképzelések újrendezése végbemehet. A klasszikus individuum-középpontú fogalmakat ennek során olyan fogalmak váltják fel, mint: szabálykövetés, szoktatás, szokás, konformitás. És ez ahhoz a második megfigyeléshez vezet, miszerint Wittgenstein eredményeinek számításbavételével a Musil regényében végső soron nyitva hagyott kérdés, hogy tudniillik *milyen* irányban volna a társadalom szellemi újjászervezése egyáltalán lehetséges, akképpen *válaszolható meg*, hogy a megoldás semmiképpen sem az ember további parttalan tradíciótlannátételében keresendő, hanem csakis kötelek, határok, tradíciók teremtésében. Musil azonban megmutatja, és erre szeretnék harmadszor is befejezésül utalni, hogy ezek a tradíciók nem lehetnek egyszerűen a régi alapok, hanem, hogy most mindenekeelőtt azt kell megteremtünk, ami újból — alappá válhat.

REFLEXIÓ

AZ ELMÉLETI ÁLTALÁNOSÍTÁS ÉS HATÁRAI

H A H N I S T V Á N

Az ELTE Tudományos Szocializmus Információs és Továbbképző Intézet szervezésében rendezett és „A fejlődő országok társadalmi viszonyai” elemzését célul kitűző konferencia (1974. dec. 9–11.) anyaga egységes formában még nem jelent ugyan meg, de egyes előadásai az „MTA II. Oszt. Közleményei”-ben (1975: 129. skk.; 145. skk.), a „Magyar Filozófiai Szemle” hasábjain (1975: 446. skk., 455. skk., 464. skk., 471. skk.) és a „Világosság”-ban (1975:2.) már napvilágot láttak. Két — egymástól meglehetősen eltérő állású és szemléletű — ismertetés is jelent meg az elhangzott előadásokról, az egyik az „MTA II. Oszt. Közleményei”-ben Puskás I.—Steinbach A. tollából (1975: 115. skk.), a másik a „Magyar Filozófiai Szemle”-ben (1975: 486. skk.) Ferenczy Mária részéről. A legerőteljesebb, hol többé-kevésbé burkoltan, hol teljes nyíltsággal élesre fogalmazott vitát az előadások azon csoportja kavarta, amelyek az ázsiai termelési mód problémájával foglalkoztak. Rövid hozzászólásomban *nem* a vita lényegéhez, még kevésbé a légköréhez, hanem a vita alapjául szolgáló koncepció megfogalmazásának, más szóval: a kétségtelenül szembenálló nézetek szubsztrátumának kérdéséhez szeretnék, elsősorban Ferenczy Mária cikkéhez kapcsolódva néhány megjegyzést tenni.

A szóban forgó konferencia záróülésén, amelyen a vita eredményeinek összefoglalására került sor, Tókei Ferenc és jómagam *egyértettünk* abban, hogy az ÁTM fogalma történelmi absztrakció, amely 1859-ben Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. művének ismert megfogalmazásában született meg; a szakkutatás feladata az, hogy elsősorban meghatározza ezen történelmi absztrakció *kritériumait* (nevezetesen azt: milyen konkrét történelmi, gazdasági, társadalmi, jogi jelenségeket absztrahálunk ebbe a fogalomba); e kritériumok érvényének időbeli és földrajzi körét és határait; és végül: az így nyert elméleti eredményeket értékesítse saját konkrét szaktudományos kutató munkájában (vö. ehhez: „MTA II. Oszt. Közl.” 1975: 127.).

Mármost: egy történelmi *absztrakció*, azaz: egy történelmi *fogalom* körüli vita természete egészen más, mint a történelmi *tények* körüli vitáké. Hogy legfrissebb tárgyyszerű történelmi vitáink köréből vegyek példát: olyan kérdés pl., hogy a mohácsi csata idején Török Bálint teljesítette-e a király személye körüli feladatát vagy nem: a források alapján ilyen vagy olyan irányban „igen” vagy „nem” formájában eldönthető, ill. egyik vagy másik álláspont kisebb vagy nagyobb mértékben valószínűsíthető; hogy a sumer és magyar nyelv egymással rokonságban van-e: exakt nyelvészeti kutatások alapján igenlően vagy tagadóan eldönthető, ill. valószínűsíthető; a válasz ilyenkor végső soron egy egyszerű állító vagy tagadó mondat lesz. Ámde olyan kérdés, hogy „létezett-e” ázsiai termelési mód: önmagában is értelmetlen.

Amennyiben ilyen jellegű kérdés egyáltalán felvetődhetik, annak megfogalmazása kb. ilyen formában lenne csak jogosult: értelmese, szükséges, hasznos absztrakció-e az ÁTM fogalma? Hiszen minden történelmi általánosítás végső értelmese és célja az, hogy bizonyos konkrét tényszerű jelenségek között kauzális, strukturális és analógiás kapcsolatokat fedezzen fel; ezeknek alapján az egyes tényeket, „factum”-okat nagyobb rendszerbe illessze bele (és éppen ezen tágabb rendszer felismerésével lép túl a merő faktológián); feltárja az egyes különálló tények kapcsolatát és lényegi egységüket, és éppen ezen kapcsolat s a belőle kialakuló rendszer, szerkezet, struktúra felismerésével teszi értelmessé, jelentőssé és érdekessé a külön-külön „érdektelen” tényeket. Lenin rengeteg, egymástól látszólag független gazdasági, társadalmi, politikai ténynek egybevetéséből, a közöttük meglevő kapcsolatok feltárásából teremtette meg az imperializmusnak mint a kapitalizmus legfelsőbb fokának történelmi fogalmát.

Az ÁTM körül fennálló kétségtelen nézeteltéréseknek forrása nemcsak az, hogy ez a fogalom a marxizmus klasszikusainak formáció-elméleti munkásságában nem foglal el olyan konstitutív helyet, mint a rabszolgotartó, feudális vagy kapitalista termelési mód, ill. társadalmi forma; a nézeteltéréseknek szerintem mélyebb oka az, hogy mindeddig nem sikerült akárcsak többekévesé egységes álláspontot abban a kérdésben sem kialakítani, hogy milyen konkrét jelenségeket absztrahálunk az ÁTM fogalmában. Ha valaki megkérdezi, mi a kritériuma a *rabszolgotartó társadalom* fogalmának, egyértelmű választ adhatunk: az, hogy a termelésnek az egész gazdasági élet jellegét meghatározó döntő fontosságú területein a termelő munkát döntő többségben rabszolgák, azaz: személyi jogaiktól megfosztott, a termelési eszközöktől mint munkájuk természetes feltételétől jogilag elszakított, és az ezen termelési eszközök tulajdonosainak tulajdonában levő személyek végzik. Lehet, hogy egy ilyen megfogalmazás kissé bonyolult, „kacifántos” — de legalább egyértelmű, és pontosan vonatkozik meghatározott történelmi szituációkra: az i. e. V—IV. századi vezető görög poliszokra, az i. e. IV—III. századi Karthágóra, az i. e. II.—i. sz. II. századi római birodalomra stb. Az ÁTM ilyen szintű konkrét meghatározásával szakirodalmunk — számomra úgy tűnik — egyelőre adós maradt. Ha tehát vitatkozunk — magunk sem tudjuk igazán, min vitatkozunk; előfordulhat (sőt: elő is fordul, eléggé rendszeresen), hogy ugyanazon a szón, fogalmon, kifejezésen más-más kutató mást ért. „Nem ugyanazon a nyelven beszélünk.”

Ebből a szempontból látom aggályosnak Ferenczy Mária legújabb tanulmányának fogalommeghatározását az ÁTM lényegéről. Megállapítása szerint (i. h. 489.) „Legáltalánosabb értelmében véve tehát ez a kategória a világtörténelem preantiki fejlődési fokát jelenti, amelyben az őseredetű formák többször, többféleképpen módosultak (a zárt kis közösségek alapvetően patriarchális viszonyai szélsőséges esetben despotikus preállamok bürokratikus rendszerévé is alakulhattak) ugyan, de a lényegi viszony megváltozása nélkül. Ebből következik, hogy a szó szűkebb értelmében pedig az ókori Kelet bronzkori civilizációit és azoknak a világtörténelmi ókorban és középkorban továbbélő formáit foglalja össze ez a kategória”. . . . „A termelés és tulajdon közvetlen és domináns közösségi meghatározottságának megragadása mutatja meg azt a minőségi különbséget, amely az ázsiai termelési mód világát elválasztja a termelés és a tulajdon antik formájától és egész további fejlődésétől” (Uo.). Mi az, ami számomra *aggályos* ebben a meghatározásban? Elsősorban roppant

tág és átfogó jellege. Ha a világtörténelem egész preantik fejlődési fokát belefoglaljuk az ATM fogalmába, ezzel olyan tág kritériumot kapunk e fogalom számára, hogy az egyszerűen tautologikussá válik: annyi minden tartozik bele (a szerző maga is kiemeli egy korábbi mondatában a „szinte végtelen formai változatosságot”), hogy igazában nem magyaráz meg semmit, nem jellemez semmit: mindaz belefér, ill. „benne is van”, ami kronologikusan vagy stadiálisan megelőzi a görög archaikus kort, bármilyen is az konkrétan: hiszen belefér még a szinte végtelen formai változatosság is. Ilyen megfogalmazás alapján szétfolynak, megragadhatatlanná válnak azok az objektív kritériumok, amelyek egy értelmes absztrakciót jogosulttá vagy szükség-szerűvé tesznek.

Nem tűnik eléggé világosnak és egyértelműnek az a közös alap sem, amely szerző számára lehetővé teszi a „végtelen formai változatosság” egységbe foglalását: ez pedig a *termelés és tulajdon közvetlen és domináns közösségi meghatározottsága*. Ez lényeges és meghatározó tényező lenne — ha ez a kritérium megfelelően konkrét meghatározást nyert volna. Mit jelent, miben, milyen jogi közttségekben, megszorításokban fejeződik ki a termelés és tulajdon *közösségi meghatározottsága* az egész bronzkori Keleten? A „közösségi meghatározottság” akkor értelmes absztrakció, ha meg tudjuk mondani: a termelésnek, szolgáltatásoknak, adóknak, földátruházásnak, öröklésnek stb. milyen vonatkozásában érvényesülő milyen előírások, ill. közttségek teszik észlelhetővé a domináns közösségi meghatározottságot? A kérdés nem szónoki, és megfogalmazása sem implikál tagadó feleletet: hiszen az ókori Kelet különböző területein, pl. az ószövetségi törvényhozásban is (mint erre magam is rámutattam) fellelhetők a föld-átruházásnak különféle, közösségi meghatározottságú korlátozásai. De ilyen jellegű korlátozásokat, éppen a földbirtok átruházásában, a görög polisz-jog is ismer, bár ott, az antik tulajdonforma értelmében a föld-magántulajdon már kialakult. Ahhoz, hogy a *közösségi meghatározottságú földbirtoklás* fogalma használható és „taglalható” legyen, elsősorban meg kellene gondolatban húzni azt a határvonalat, amely elválasztja egymástól a — mondjuk — „közvetlen és domináns” közösségi meghatározottságot a nem-közvetlen és nem-domináns meghatározottságtól. Objektív, tényszerű, szignifikáns és ellenőrizhető kritériumok meghatározása nélkül mindig az marad a helyzet, hogy *ugyanazt* a földtulajdon-fajtát egyes kutatók csak birtoklásnak, mások teljes értékű tulajdonnak fogják tekinteni.

Az itt felvetett igényt a fogalmak tartalmának konkrétabb meghatározására nyomatékosabbá teszi az a tény, hogy éppen a hivatkozott cikk ATM-konceptiója észrevehetően tágabb, mint ahogyan ezt a fogalmat — Marx vonatkozó útmutatásai alapján — Tókei Ferenc megfogalmazta, s amelyet művének új kiadásában megismételt. Marx és Engels — mint Tókei F. teljes joggal hangsúlyozza — „az ázsiai termelési módot, bár alapjának a törzsi köztulajdon fennmaradását ismerték el, osztálytársadalomnak tartották”. A továbbiakban megállapítja: „A többletmunka termékére az ázsiai termelési mód viszonyai között . . . a közfunkciókból született állam tart igényt” . . . „Marx szavai szerint . . . a többleterméknek a legfőbb birtokosai . . . az állam, pl. a keleti despota” (vö.: Tókei F.: „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez”, 2. kiad. Bp. 1975. 44.).

Messzire vezetne annak a talán csak árnyalati jelentőségű terminológiai ellentétnek fessegetése, hogy Marx az idézett helyen — és Tókei F. is ennek a szövegnek értelmezése kapcsán — az ókori keleti despotiákat teljes értékű

államoknak tekinti, míg az idézett cikk (és Tőkei Ferenc is más munkájában) ezeket csupán „preállamok”-ként ismeri el: úgy vélem, az *állam* fogalmának túlzott leszűkítésével. A lényeges kérdés inkább az, hogy Marx itt idézett megállapítása szerint az ÁTM meglétének nem kielégítő kritériuma az a pusztán tény, hogy a parasztok faluközösségben élnek, hanem az, hogy a többletterméket a tág „közösség” nevében valaki vagy valakik elsajátítják: „az ázsiai termelési módban tehát a földjáradék elsajátítója, a termelők kizsákmányolója, az adót szedő állam” (Tőkei F., i. m. 45.). Ami tehát Tőkei F. koncepciójában az ÁTM *tipikus és lényeges* megjelenési formája, az Ferenczy M. szerint legfeljebb „szélsőséges eset”, amelynek kivételes voltát a dűlt betűkkel szedett *is* még csak nyomatékossítja. Az ÁTM fogalmának ilyen kiszélesítésével és a Marx által kiemelt lényegmeghatározó tényező (a földjáradék állami elsajátítása) relativizálásával azonban az ÁTM olyan parttalan fogalommá válik, amely nem alkalmas a konkrét történelmi jelenségek értelmezésére vagy akár csak találó jellemzésére sem. Ilyen alapon róhatja meg az ókortudományi előadók többségét azért, hogy az egyes mozzanatokat „a despotikus államról elképzelt sémához mérik”, ill. nem találják meg az általuk vizsgált területen „a bürokratikus szervezett állam ... jellegzetességeit”. Ez a vita azonban csak látszatvita: alapja az a *terminológiai* nézeteltérés, hogy a szóban forgó előadások szerzői az ÁTM-nek egy szűkebb (véleményem szerint: Marx megfogalmazásához közelebb álló) fogalmát vették alapul, mint Ferenczy Mária.

A fenti észrevételek nem óhajtják kisebbiteni Ferenczy Mária gondolatainak számos értékes mozzanatát: különösen azokat a megállapításait nem, amelyekben ő maga is állást foglal az ÁTM sematikus értelmezése ellen, és a maga részéről is hangsúlyozza az absztrakció nyitottságát, kérdésfeltevéseinek, munkahipotéziseinek gondolatébresztő jellegét. Ami ellen szót kellett emelni: az *általában* a történelmi absztrakciók elmosódott, körvonalazatlan, a konkrétumoktól eltávolodó használata; közvetlenül pedig az ÁTM fogalmának olyan hipertrofizálása, amely az erre vonatkozó újabb hazai szakirodalomban eléggé gyakori jelenség. Ahhoz, hogy az ÁTM valóban hasznos és értelmes történelmi absztrakcióként ihletője és segítője, előrevivője lehessen a konkrét kutatásoknak: elsősorban az alapjául szolgáló kritériumokat, jelenségeket és tényeket kell a lehető legprecízebben meghatározni. Ezeknek a közösen elfogadható kritériumoknak meghatározásában látom a pre-antik társadalmakra vonatkozó „szakmai” és elméleti kutatások immár aktuális, legfontosabb és legsürgetőbb feladatát.

*

A fenti *reflexió* megírása óta két jelentős hozzászólás jelent meg az ázsiai termelési mód kérdéséhez. Az egyik *Tőkei Ferenc* 1974-ben tartott akadémiai székfoglalójának nyomtatott szövege („MTA Nyelv- és Irod. tud. oszt. közl.”, XXXIX, 55–76.); a másik *Lukács József* tanulmánya: „A történelmi fejlődés dialektikája és az ázsiai termelési mód” („Társ. Szle”, XXXI. k., 1976. máj., 56–68.). Mindkét tanulmány szerzőjének tudományos súlya és rangja, és nem kevésbé mondanivalójuk jelentősége indokoltá teszi, hogy legalább egyikét szóval az ő gondolatmenetükre is reagáljak; annál is inkább, mert mind a kettő világtörténelmi távlatba helyezve szól az ázsiai termelési módról. *Tőkei F.* határozottan megkülönbözteti az ÁTM „szűkebb” és tágabb” értelmezését (i. h. 68 sk.). Tágabb értelemben az egész pre-antik fázist érti rajta, szűkebb

értelemben az ókori Kelet bronzkori civilizációit, továbbá ezeknek a világtörténelmi ókorban és középkorban is továbbtengődő vagy éppen regenerálódó formáit. A megkülönböztetés a fogalom tág és szűk értelmezése között igen fontos, mert a fogalom pontosításának és árnyalásának új lehetőségei előtt nyit utat: bár magam az általa javasolt „tág” értelmezést szinte parttalannak, a szűk értelmezést is „túl tág”-nak érzem. Ebből a szempontból igen fontosnak látszik *Lukács J.* egy megállapítása, amelyet talán szabad szó szerint idézni: „Az általános kategóriák a valóságból származnak, tartalmukat a valóság elemzése közben állandóan konfrontálni kell a szaktudományos kutatás eredményeivel, és ha szükséges, magának az általános kategóriának a tartalmát is módosítani kell, nem is szólva konkrét érvényességének vizsgálatáról” (i. h. 65.). Éppen egy ilyen további „konkrét vizsgálat”-ot sürgettem reflexiómban. Ennek a „konkrét vizsgálat”-nak — vagy inkább a kutatások még előttünk álló hosszú sorának — nyilván még sok „viaskodni”-valója lesz a konkrét tények és absztrakt fogalmak egymáshoz való viszonyának meghatározásában; az olyan alapvető kategóriáknak, mint tulajdon és birtoklás egymástól való elhatárolásában; s a „végtelen változatosság” mellett azon jelenségeknek megismerésében is, amelyek *pozitív értelemben* is összekötik, magasabb egységbe fogják össze az antik polisz-társadalmakon kívüli világ társadalmait vagy azoknak egy részét. Reflexióm e vizsgálódásoknak közös erővel és kölcsönös megértéssel való elvégzését óhajtotta, kételyeinek és fenntartásainak hangoztatásával is, előmozdítani.

SZEMLE

A TÖRTÉNELEM KÉRDŐJELEI: ÁGH ATTILA TANULMÁNYAIRÓL

LENDVAI L. FERENC

Ágh Attila nemrég megjelent kötetének („A történelem kérdőjelei”, Magvető, Budapest 1974) címadó tanulmánya valóságosan összefoglalja a szerző szerteágazó munkásságának problémáit: Ágh eddigi tanulmányaiban ugyanis egyfelől a marxizmus klasszikusainak (mindenekelőtt Marxnak) történetfelfogását kívánta a tudomány mai eredményei alapján interpretálni; másfelől az interpretációkból leszűrt elveket próbálta alkalmazni egyes, történelmi vagy történetfilozófiai problémakörökre. A két kutatási irány találkozási pontja „A történelem kérdőjelei” című tanulmánya: kísérlet egy marxista történetfilozófia elveinek kifejtésére. Ezeket az elveket mint az emberi történelem egységének, az egyenlőtlen fejlődésnek és a történelmi érintkezésnek elveit jelöli meg a szerző, egy másik tanulmányában azt is hozzátéve, hogy ezek „a marxi konstruktív történelmi modell 'axiómái', olyan axiómák, amelyek természetesen az emberiség egész történetéből vannak elvonva, s csak a kifejtés logikájában szolgálnak a fejlődés modellezése alapjául és kiindulópontjául” („Az őstörténet aktualitása”, Kossuth, Budapest 1973, 203). Hasonló módon kezeli az általános – egyes és a szükségszerű – véletlen problematikáját is, jól hasznosítva Marxnak „A politikai gazdaságtan bírálatához” írt „Bevezetés”-ében foglalt elemzését, mely szerint a vizsgálat módja a konkrétól (az egyestől, a véletlenszerűtől) az elvontig (az általánostól, a szükségszerűig) halad; a kifejtés viszont megfordítva, az elvonttól a konkrét újraalkotásáig. Ezen az alapon – noha talán kissé könnyedén téve meg az oda- s visszavezető utakat – állítja föl elveit és elvonatkoztatásait Ágh Attila is és ezen az alapon írhat azután eme elveknek és elvonatkoztatásoknak a konkrét történelemben való érvényesüléséről.

A „történelem” mint olyan elvonatkoztatása ugyan valóságosan külön lényként manifesztálódik Ághnál: „a történelem

„kísérletező kedvében” – írja – „kipróbálja” a fejlődés összes lehetőségeit, egyidejűleg bejárja összes lehetséges útjait, s az egyedi formák széles diapazonját addig variálja, amíg a megismételt „dobások” sorozatából egy sikerült, s a véletlen körülmények összejátszásából adódóan valahol megtörténik az áttörés a fejlődés magasabb fokára” („A történelem kérdőjelei”, 17). Pedig az elvont Történelemnek, ennek a nagy kockavetőnek, akit Machiavelli és Vico, Kant, Fichte és Hegel óta szokás fölléptetni a történetfilozófia játéktérmeiben, nincs itt semmiféle keresnivalója: amazoknál ugyanis – és a különböző régebbi és újabb romantikus rendszerekben is, Friedrich Schlegeltől Crocén át egész Toynbee-ig – a történelemnek van valamilyen immansens belső célja és hajtóereje (csak az „ész csele” ismert hegeli példájára utalunk); Ágh viszont nem magyarázza meg külön a történelmi mozgást és annak általa is föltételezett irányultságát. Nem mintha tanulmányaiban nem lennének meg egy valódi történetfilozófia elemei. Nyilvánvaló: a történetfilozófia ott válik el a – relative – értékmentes történettudománytól, hogy megalkotása csak egy kitüntetett vonatkoztatási pont fölvételével lehetséges; ez a kitüntetett pont pedig a marxizmusban az *emberi természet (emberi lényeg)* fogalma, illetve – a másik oldalról – a *kommunizmus* mint ennek megvalósulása az emberiség „igazi történetének” folyamatában; és Ágh Attila – habár tematikailag elkülönítve – számos tanulmányt publikált mindkét témáról, beleértve idevágó Marx-interpretációit is.

„A marxi történetfelfogás kialakulása” (Akadémiai, Budapest 1975; első változata részletekben megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” hasábjain: 1967–1970) és „A materialista történetfelfogás születése” (Kossuth, Budapest 1974), tehát Ágh Attilának a fiatal Marxról szóló két nagyobb filozófiatörténeti jellegű tanul-

mánya közül az előbbi Marx 1839 és 1844 közti írásainak, az utóbbi a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-nak és — részben — a „Szent család”-nak történetfelfogását tárgyalja. Ezek a Marx-tanulmányok a marxi szövegek igen részletes és általában igen korrekt ismertetései, még ha ennél többet történelmi vagy filológiai szempontból nem is adnak Cornu vagy Ojzerman magyarul is megjelent munkáihoz képest. (Éltekintünk persze az olyasfajta, merő felszínességből fakadó baklövésektől, mint pl. az, hogy Ágh Attila szerint Marx a kommunizmust „nem-tulajdonosi” társadalomként jellemezte — „A történelem kérdőjelei”, 50., vö. ezzel szemben Marxnál „A tőke”, I.; MEM 23, 713. —, vagy hogy Alfred Schmidt, Ágh által hivatkozott könyvében valami egészen mást ír Marx, Engels és Lenin természetfelfogásáról, mint amit Ágh neki tulajdonít — vö. „A marxi történetfilozófia kialakulása”, 365. old., lj., ill. A. Schmidt: „Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx”, Europäische Verlagsanstalt, Majna-Frankfurt 1962, 26. sk., 41. sk.) Ágh jól ismeri és ismerteti az egész idevágó irodalmat, melyet saját álláspontja kialakítására okos szelekcióval fölhasznál: egy helyütt például hivatkozik Cornu-re, majd Ojzermanra Cornu-vel szemben, Lapinra Ojzermannal szemben, végül Botigellire Lapinnal szemben, hogy végül saját álláspontját is — egyértelműen — leszögezhesse; helyesen utasítja el a premarxista humanizmus-fölfogásokat — „igazi szocializmus” stb. — és Althusser ún. „elméleti antihumanizmusát” is. Sajnálatos ugyanakkor, hogy a voltaképpenileg filozófiai vonatkozások Ághnál háttérbe szorulnak: utal pl. arra, ami tényleg a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” igazi jelentőségét képezi, hogy ti. ez lényegében „A tőke” első variánsa; ám ahelyett, hogy fölmutatná itt az összekötő pontokat, inkább elhomályosítja őket. Így „A tőke” ama, filozófiai szempontból rendkívül nevezetes fejtegetése, mely szerint a munkafolyamat elvont elemzéséhez elegendő „az ember és munkája az egyik oldalon, a természet és anyagai a másikon”, anélkül, „hogy a munkást más munkásokhoz való viszonyában ábrázoljuk” (vö. MEM 23, 174) a „Kéziratok”-ban metodológiailag nagymértékben előlegezve van; Ágh azonban, ahelyett, hogy kiemelne ezt a pontot, és jöllehet korábbi munkája első változatában még — kifejezetten Márkus György elemzésére („Magyar Filozófiai Szemle”, 1960/3) támaszkodva — teljes egészében elismerte annak érvényességét, álláspontját most hallgatólagosan módosítva elveti azt, és bírálja

a Márkus által föltételezett úgymond „módszertani individualizmust”. Szimptomatikusan, ahogyan a Marx-szövegeket filológailag mintaszerűen kiadó Ágh Attila Marx–Engels Műveinek egy, kivétel-számbamenően félrefordított helye alapján két ízben is helytelenül idézi Marxot; az „emberi természet” elméletéről eszerint a fiatal Marx ezt mondta volna: „Mind-ezek az excentricitások valójában azon a gondolon alapultak, hogy a *primitív* állapotok naiv németalföldi festmények az *igazi* állapotokról” (MEM 1, 78); a német eredetiben azonban ez áll: „Allen diesen Exzentritäten lag der richtige Gedanke zugrunde, dass die *rohen* Zustände naive niederländische Gemälde der *wahren* Zustände sind” (Marx–Engels Werke 1, 78).

Ágh Attila *történetfilozófiai—tematikus* Marx-, illetve marxizmus-interpretációi közé tartozik mindenekelőtt „Az őstörténet aktualitása” című könyv, Marxnak és Engelsnek a patriarchális társadalomra vonatkozó koncepciójáról, valamint az ehhez kapcsolódó tanulmányok: „Marx és Engels őstörténeti koncepcióinak marxizmustörténetéhez” és „Adalékok az „ázsiai” termelési mód marxizmustörténetéhez”; ilyenek továbbá a társadalmi formák elméletéről szóló tanulmányok („A tulajdonfogalom történetfilozófiai értelmezéséhez” és „A tér és idő történelmi dimenziói”) és ehhez kapcsolódva néhány konkrét probléma elemzése („Nemzet-ség vagy közösség?”, „Az óázsiai termelési mód Mezopotámiában”, „Az amerikai prekolumbián civilizációk termelési módja”, „Afrikai termelési mód?”, „A harmadik világ és az emberiség élő múltja”) is. (Az elsőnek említett kivételével „A történelem kérdőjelei” kötetben.) Ezekben Ágh Attila filozófiai és empirikus—történeti vizsgálódások *szintetizálására* törekszik. Egy káros „szétszakitottság — írja — még ma is, még a marxizmus bázisán is létezik; a történetírásban gyakorta idézet-panelek helyettesítik a marxi történet-felfogást, a történetfilozófiában pedig de-uktív sémák a konkrét történelem ismeretét” („A történelem kérdőjelei”, 8). Nem kétséges, hogy ez így van, s ezért Ágh Attila törekvése nagyon is helyénvaló. Ágh műhelye hatalmas komputerként dolgoz föl minden információt, ami az adott téma szempontjából egyáltalán számításba jöhet (a hagyományos kézikönyvektől a legújabb folyóiratpublikációkig és a szaktudományos kutatásoktól a népszerűsítő irodalomig); majd, az analízist elvégezvén, általában okos és friss — némileg ismeretterjesztő jellegű — szintézist hoz létre valamennyi tárgyalt

kérdés tekintetében; és csak egyetért-
hetünk ama alapgondolatával is, mely
a történelmet az ősi társadalom – osztály-
társadalom – kommunizmus „alakulatok-
ban” fogja föl, s ezen belül társadalmi
alapformákat és formákat (vagy, az ő
szóhasználatával, „formációkat”) külön-
bőztet meg.

Nem hallgathatjuk el azonban, hogy
elnagyoltnak és elsietettnek, vagy jobb
esetben közhelyszerűnek tartjuk – pél-
dául – a „progresszív” óázsiai és a
„stagnáló” ázsiai forma szembeállítását
Marx esetleges szóhasználata alapján, a
párhuzamok keresésének erőltetését az
„amerikai” („óamerikai”, „újamerikai”)
formán belül, az „afrikai” termelési mód
egész hipotézisét és különösen annak
az „ázsiai” aleseteként történő tárgyalását,
a szláv formának a germán forma alesete-
ként való értelmezését. Ráadásul ezek az
– érdekes, ám az *egész* szempontjából
kellőleg át nem gondolt – ötletek persze
különböző tanulmányokban fordulnak elő,
nem állanak össze koherens rendszerre
s összességükben mozaikszerű csillám-

lást mutatnak. Ágh Attila nem tisztázta
mindenütt azt sem, hogy voltaképpen
kinek ír; egyfelől hatalmas tudásanyaga
ragadja el s írása ilyenkor a laikus számára
követhetetlen információáradattá válik;
másfelől viszont az is előrelátható volt –
be is következett –, hogy a szakemberek
előbb-utóbb kifogásolni fogják tanulmá-
nyaik sorozatos „megideologizálását”. És
végül persze nem lehet gondolatrend-
szereket úgy kezelni, hogy pl. Tőkei Ferenc
műveire valaki mellékes kérdésekben utal-
jon, nagyszabású elméletének egészét azon-
ban nemlétezőnek tekintse.

A magyar marxista történetfilozófia
és történetírás (az Ágh által vizsgált
problémakörök esetében hadd emeljük
ki az egyik oldalon Tőkei Ferenc, a mási-
kon Hahn István nevét) már komoly ered-
ményeket produkált az Ágh által is köve-
telt szintézis vonatkozásában. Az emlí-
tett problémák ellenére annak mindenkép-
pen csak örülni lehet, ha Ágh Attila
írásai most szélesebb olvasóközönséghez
is eljuttatják a marxista történetfilozó-
fia termékenyítő gondolatait.

J. Bayer: From the Objectivity of Culture-Sciences to the Valuefree Social Science

The paper discusses the relation of Max Weber's science-theory to H. Rickert's axiology. It exposes the role of the Newkantian axiology in making the social-historical sciences irrational. In the paper Rickert's theory on the objectivity of culture-sciences is analysed and its philosophical basis and apologetical ideological content are explored. The author shows how Rickert's theoretical resolutions recur in the Weberian concepts on the valuefree social science. The claim to value-freeness originates in the need of non-commitment which is incorrectly identified with objectivity by Weber. This pacification of social sciences is theoretically grounded on relativizing the values by dividing them from history. All things considered the postulate of value-freeness is not more than the explication of the basic values and normative presuppositions and the fact that the researcher restrains from commitment. In the theoretical framework the origin and the social content of values and norms are not to be queried. The division of values from the history not only makes the values relative but absolute as well insofar as it mythicizes the given value-collisions to perpetual conflict of values. Thus, the Weberian hypercritical rationalism becomes a more sophisticated and indirect type of the Rickertian apologetics only and in its theoretical expression — according to Lukács — the hitherto highest stage of irrationalism.

In the closing part the article refers to the methodological framework of the Marxist solution: on the one hand to the primarity of the ontological approach to society, on the other hand to the study of values in their genesis and social function in the course of which the values appear not only as conditions of human activity but as its products too.

Agnes Erdélyi: Critics of Historical Reason?

Since the time Comte and Stuart Mill outlined the conception of the unified sciences, the relation between natural and social sciences, and the possibility of an autonomous social science have been continually discussed. The present study deals with the first stage of the debate, which, of course, has not settled in the bourgeois philosophy up to our very days, i. e. with the efforts in the German philosophy at the turn of the century to work out the conception of an autonomous social science. After a critical survey of the „Geisteswissenschaft“ of the philosophy of life and the „Kulturwissenschaft“ of neokantianism, the author claims to answer first of all the question, why it was unsolvable to point out the possibility of the autonomy of social sciences in that special form, wherein the task was formulated at the turn of the century.

Elemér Hankiss: Social Justice: A Basic but Contradictory Value

Canons of justice have ever belonged to the most important regulating devices of social interactions yet they have ever been also major sources of confusion and conflict. In this paper the author analyses more closely one of them, the canon of achievement, tracing the series of semantic changes it underwent and the various roles it played in the course of European history. He then demonstrates that these semantic and pragmatic ambiguities still survive and have become prime sources of confusion and conflict in everyday social practice and issues defying easy solution in contemporary social theory. The difficulties are still multiplied by the fact that other canons of justice (the canon of need, or the canon of equity) keep

interfering and clashing with the canon of achievement and the problem of their „meshing” (Nicholas Rescher) is still far from being solved.

Péter Józsa: Wertfremdheit in Humanics

The claim to Wertfremdheit is not the same as the claim to scientific activity. According to the author the latter — conceived as an aim — is a value characterizing civilizations. Wertfremdheit is the presupposition of scientific activity. In natural sciences Wertfremdheit does not mean difficulties of principle, but in humanics there are praxeological and epistemological difficulties. Every kind of research serves values (Werte), if Man is its subject. This fact is independent of the scientist.

The scientist is member of a society, so he looks upon his subject in the light of values. In his work he prefers some values to others. Neither Weber's Wertfremdheit, nor Myrdal's restrictions of precaution can eliminate values in research; they influence scientific work and interpretation of results.

The author suggests two methods of improving objective knowledge (beyond the two others mentioned above). 1. the scientist may try to establish compatibility of his results and values, which he refutes; 2. he may shift his field, thus invalidating original values. These requirements of relative Wertfremdheit in humanics are equivalent to three others: 1. one has to become conscious of one's own values; 2. one has to doubt profoundly these values; 3. the subject of investigation should be explored in light of more general problems.

Gábor Bonyhai: The Language of Values

The present study deals with the methodology of the investigation of value systems. The author takes as a point of departure a hypothesis based on the possibility of analogy in the investigation of semiotics and value systems. On the analogy of the semiotic *sign vehicle* — *meaning* — *object* relationship, he outlines a *value expression* — *value feeling* — *object* relationship and deduces from it three different types which, however, presuppose one another: a behavioristic, a phenomenological, and an object-related type of investigation. From this, he arrives at the conclusion that the category of value should not be conceived

as a factor of the semiotic model but as a complete system which is homomorphic with the semiotic model. The author suggests that value systems have a generative character and their generative processes produce new qualities of value. In the dimension of value feeling he presupposes a category of value interpretant consisting of ever deeper interpretant levels. In his opinion the vertically infinite series of value deep structures is a specific feature of human value systems and the development of value competence involving deep structures of this kind is inseparable from the social and historical nature of man.

János Kelemen: Has „Good” a Meaning?

The paper's subject is the grammar of value words. The author's most important example is that of „good”. The analysis does not aim at giving specific statements on the language of morals, though references to this topic can not be omitted thoroughly. The author sums up his main interest in two points: 1. he wants to give some grammatico — logical characteristics of the language of values from the prescriptive point of view; 2. he wants to take up a position in the discussion of the topic, whether value words do or do not have a descriptive meaning; and if they have, what it is.

Aristotle points out, that *good* does not have „one idea”. This may be interpreted as follows: it is impossible to characterize *good* with descriptive terms (or at least this characterization is not sufficient). The difficulties of descriptive characterization had some consequences in the history of philosophy. The author examines one of them: Moore's „open question” argument. The analysis shows, that Moore could not overcome the naturalistic fallacy, as he examined *good* from the point of view of the referent.

There are two further questions to put beyond that of the referent: 1. how does *good* „behave” syntactically; 2. which are the speech acts in which sentences containing *good* are used.

Syntactical analysis shows that *good* is not an adjective, accompanying nouns. On the level of deep structure it is by an appropriate verb class that *good* is tied to the qualified word — this is the result of intrinsic exploration of *good*'s syntactical rules. This result grants indirect reasoning on its descriptive meaning too.

Answer on question 2. presumes reconsideration of the arguments of the descrip-

tivists (Warnock, Searle) and prescriptivists (Hare). The author agrees with prescriptivists in attributing to *good* a special illocutionary force. At the same time he acknowledges the descriptivist argument: the descriptive sense of *good* is not contingent. If the meaning of a value word would be the same, as its illocutionary force (prescriptive meaning), we could not tell the difference between using the same value word in different contexts.

Prescriptivists mean, that the language of values may be characterized by its mere logical form, its special sense being contingent. Descriptivists hold the opposite. Foregoing arguments and further considerations suggest the author's solution: both logical form and sense are inherent properties of the language of values. *Successfulness of an illocutionary act depends on the descriptive meaning of value words too*; this meaning is attributed to these words according to social and historical circumstances. Descriptive meaning of *good* is determined by a grammatico — logical relation between *good* and other predicates. The essence of the solution is the following: *good* is joined logically to a set of descriptions, but this set is never fully specified. So, *good* is joined analitically to a disjunktion of theoretically definable descriptions.

András Veres: Irony as a Structure of Values

In the study of aesthetic qualities it is necessary to take into account recent achievements in poetics, views and procedures which have emerged since the heyday of aesthetics in the 19th century. A more recent attitude is a theoretical approach to value. In the study of irony it is of particular importance to consider the relation of values, since irony is a complex structure of values built up from the elements of other (primary) aesthetic qualities.

By surveying the most important interpretations of irony, it becomes evident that in the earliest stage, irony had an elementary structure and was closely related to the comic. In Platon's dialogues its meaning became uncertain. Towards the

end of the 18th century ambiguity, heteronomy became regarded as the essence of irony; and so irony denoted a complex relationship first of the comic and the tragic, later of the other opposed primary aesthetic qualities. According to the theoreticians of German Romanticism, irony referred to the individual's expanding horizon, whereas in Hegel's interpretations it denoted individual dependence, receiving a definitely tragic connotation.

From the middle of the 19th century the position of irony has continued to change according to the aesthetic, social, and philosophical conditions of artistic activity. With the later development of Western society the further change of meaning displayed an unambiguous tendency: irony came nearer to the tragic (as the tragic approached irony more closely). Needless to say, the various interpretations of irony can be defined only in detailed analysis.

J. C. Nytri: Musil and Wittgenstein

Robert Musil and Ludwig Wittgenstein, two of the most important thinkers the declining Habsburg Empire gave birth to, are apparently on the road to become world-dominating spiritual powers. The present paper — which is identical with the text of a talk given in Graz, 1975 — touches upon the question whether and in what way these two thinkers knew, resp. influenced, each other, and strives, in particular, to reach a synoptic view of their ideas. Musil and Wittgenstein are trying to determine whether the phenomenon that man to-day lacks private experiences, real individuality, should be regarded as a symptom of decline or as the reflection of a general anthropological fact. Their answers, and their ideas as to a way of escape from the present unhappy situation, contain similar elements without, though, being identical. The purpose of the paper is not, however, to present a list of similarities or dissimilarities as to Musil and Wittgenstein; it attempts, rather, to grasp the ideas of one through the ideas of the other and thus reach a definite position in respect to their problem.

РЕЗЮМЕ

И. Байер: От объективности «наук о культуре» до свободной от ценности социологии

Автор в своей работе занимается с отношением теории науки Макса Вебера к аксиологии Рикерта. Он излагает, какую роль играла новокантианская аксиология в иррационализации общественно-исторических наук. Автор анализирует теорию Рикерта об объективности «наук о культуре», открывает её философские основы, и апологетическо-идеологическое содержание. Показывает, что теоретические решения Рикерта каким образом повторяются в концепции о свободной от ценности социологии. Требование свободности от ценности исходит из претензии пребывания на платформе необязанности, которую Вебер ошибочно идентифицирует с объективностью. Теоретической основой этой партификации социологии является релятивизирование ценностей, которое происходит из отделения ценностей от истории. Постулат свободности от ценности в конечном итоге ограничивается экспликацией нормативных презумпций, и воздержанием от выбора исследователя. В рамках этой теории невозможно поставить вопрос насчёт происхождения и общественного содержания ценностей и норм.

Отделение ценностей от истории не только релятивизирует, но и абсолютизирует ценности, поскольку данные коллизии ценностей буржуазного общества мифизирует вечной борьбой ценностей. Гиперкритический рационализм Вебера таким образом становится только уточнённым, посредственным видоизменением апологетики Рикерта, и в теоретическом отношении — по Лукачу — до сих пор достигнутой высшей стадией иррационализма.

Автор в конце своей работы ссылается на методические рамки марксистского решения: с одной стороны на первичность онтологического подхода к обществу вместо гносеологического исходного пункта: с другой стороны на исследование ценностей в их генезисе и общественной функции, в котором ценности оказываются не только предпосылками, но продуктами человеческой деятельности.

Агнеш Эрдейи: Критика исторического разума?

После разработки единой концепции науки Миллом и Комт, отношение естествознания и общественных наук и возможность самостоятельности общественных наук

стоит в прекрестной огне постоянных споров. Статья занимается первым этапом этого, в буржуазной философии до нашего времени не завершённого спора и теми стремлениями общественных наук, которые были сформулированы германской философией начала нашего столетия. Статья даёт критический обзор о «науке духа» философии жизни и «науке культуры» неокантианства. В этом плане хотим ответить на вопрос, почему являлось неосуществивым предприниманием обосновывать возможность самостоятельных общественных наук (в смысле противостоящих естествознанию), что было сформулировано в специальной форме к началу нашего столетия.

Элемер Ганкиш: О справедливости

1. На протяжении истории в различные времена и в различных обществах был сформулирован целый ряд принципов справедливости, которые становились принципом, регулирующим отношения людей в обществе (смотри например работы Решера и других). Среди этих принципов самую важную роль доказуемо играл до сих пор принцип вознаграждения, пропорционального достижениям (canon of achievement), несмотря на то, что он постоянно превращался из принципа справедливости в принцип несправедливости.

2. Социалистические общества с самого начала ставили своей целью полное осуществление принципа доходов, пропорциональных достижениям. Они достигли в этой области очень серьезных результатов, но в ходе этого они наткнулись и на ряд проблем. С течением времени оказалось, что этот, казалось бы сам по себе совершенно понятный принцип, может быть истолкован различным образом. Так например, в одном случае, люди отождествляют «достижения» (achievement) с усилиями (effort), в другом случае с «производительностью» (productivity), в третьем, с «общественной полезностью» (social utility) ит.д. Так различное и отчасти противоречивое истолкование этого принципа появляется не только в теоретическом плане, но особенно часто на уровне повседневного сознания. Последовательно принцип справедливости, вместо того, чтобы успешно регулировать отношения людей в обществе, часто приводит к обострению конфликтов и путанице.

3. Автор подробно рассматривает те попытки в науке экономики, которые стремятся теоретически осмыслить проблемы, связанные с принципом пропорционального вознаграждения (исследуя например

сложный вопрос возможности измерения произведённых человеком потребительных стоимостей). С другой стороны он на основе социологических исследований анализирует те стратегии, с помощью которых люди в повседневной практике пытаются осуществить принцип пропорционального вознаграждения, или же разрешить конфликты, возникшие из-за неосуществления этого принципа.

4. В заключительной части автор анализирует вопрос согласования принципа пропорционального вознаграждения и других принципов справедливости.

Петер Йожс: Проблема ценностной нейтральности в науках о человеке

Постулат ценностной нейтральности не тождествен постулатом научности: последний как цель является цивилизационной ценностью, а ценностная нейтральность является средством, предпосылкой достижения этой цели. Постулат ценностной нейтральности не причиняет принципиальных затруднений в исследованиях природы, но в исследованиях, относящихся к человеку, в этом отношении возникает ряд прагматических и гносеологических затруднений. Всякого рода исследования, относящиеся к человеку — волей-неволей — стоят на службе ценностей. Быть членом общества — а следовательно и быть исследователем — означает наблюдать мир через призму ценностей. Всякая человеческая действительность объявляется в исследовании через призму всегда характерных для общества ценностей и следовательно открытие каких-либо новых аспектов означает отрицание, но в то же время и постулирование ценностей. Ни требование Вебера, стремящееся освободить науку от ценностных суждений, ни относящееся сюда предложение Мирдала не обеспечивают исключения ориентирующих исследования, а следовательно искажающих действительность, ценностей. Кроме постулата методической чистоты (Вебер) и нивелирующей конфронтации всех существенных ценностных предпосылок, распространённых в данном обществе (Мирдал) исследователь может применить ещё и две другие методы:

а) он может попытаться истолковать результаты своих исследований с точки зрения именно тех ценностей, которые он пытается опровергнуть;

б) данный круг проблем он может попытаться всегда включить в следующий, более широкий круг проблем, в результате чего ценности более узкого круга постепенно релятивизируются и теряют свою функцию в более широком кругу проблем. Таким

образом, хотя требование ценностной нейтральности по отношению к человеческой действительности никогда не может быть полностью осуществлено, мы можем пытаться:

1. сознательно принимать ответственность за свои ценности,

2. в ходе их столкновения ставить их радикально под вопрос,

3. тем самым ставить под вопрос всеобщую конкретную почву наших исследований и подчинить их более общим проблемам.

Габор Боньхаи: Язык ценностей

Данная статья посвящена методологическим вопросам исследования систем ценностей. Автор исходит из гипотезы, что исследования значения и ценности могут быть сопоставлены по ряду общих признаков. Он по аналогии с семиотическим соотношением между носителем знака, значением и объектом набрасывает схему соотношения между выражением ценности, ощущением ценности и объектом и из этого выводит три различных, но в конечном итоге взаимно обуславливающих друг друга типа исследования ценностей: бихевиористический, феноменологический и направленный на объект. На этом основании он приходит к заключению, что категорию ценности следует рассматривать не как один из факторов семиотической модели, а как целостную систему, гомоморфную семиотической модели. По мнению автора, системы ценностей имеют генеративный характер, и их порождающие процессы приводят к созданию новых аксеологических качеств. В связи с понятием ощущения ценности вводится категория интерпретанта ценности, состоящая из пластов все более глубоких интерпретантных уровней. По мысли автора, вертикально бесконечный ряд глубинных структур ценности является специфическим свойством человеческих систем ценностей, и образование аксиологической компетенции, характеризующейся подобной глубинной структурой, неотделимо от общественно-исторической сущности человека.

Янош Келемен: Обладает ли «добро» значением?

Настоящая статья рассматривает, прежде всего на примере «добра», некоторые особенности грамматики слов, относящихся к ценностям. Хотя и в этом случае невозможно оставить вне внимания моральные аспекты вопроса, всё-таки задачей этого

анализа является не рассмотрение каких-то специфических положений, относящихся к моральному языку. Целью автора является обращение внимания на некоторые грамматическо-логические особенности языка ценностей как прескриптивного языка и занятие определённой позиции в дискуссии о том, обладают ли слова, относящиеся к ценностям и если да, то в каком смысле, дескриптивным значением.

Положение Аристотеля о том, что «добро» не обладает какой-то «одной идеей», может быть истолковано таким образом, что он заметил, что «добро» нельзя или же недостаточно истолковать с помощью одних лишь дескриптивных терминов. Затруднения, связанные с характеристикой при помощи дескриптивных терминов в истории философии приводили к различным последствиям. Среди этих последствий автор исследует «аргумент открытого вопроса» (open question) Мура. Анализ этого аргумента показывает, что и Муру не удалось преодолеть натуралистическую фаллацию (fallacy): и он исследует «добро» с точки зрения референта.

Кроме вопроса, относящегося к референту надо поставить следующие вопросы: 1. как ведёт себя «добро» синтаксически и 2. какой речевой акт (speech act) производим с помощью предположений, содержащих «добро».

Синтаксический анализ показывает, что «добро» не является, сопровождающим имя существительное, прилагательным: на уровне глубокой синтаксической структуры оно прикрепляется к определённому слову с помощью глагольной конструкции. Посредством из этого также можно сделать выводы, относительно его дескриптивного значения.

Ответ на второй вопрос делает необходимым пересмотр положения дескриптивистов (Warnock, Searle) и прескриптивистов (Hare). Автор согласен с прескриптивистами в том, что «добро» характеризует специальное иллокативное значение (illocutionary force), но в то же время признаёт за дескриптивистами, что дескриптивное значение «добра» не контингентно. Если значение какого-то слова, относящегося к ценности исчерпывалось бы его иллокативной силой (его прескриптивным значением: prescriptive meaning), то невозможно было бы различить употребление слов, относящихся к ценностям в различных сферах. На основе этого и после дальнейших соображений, в противопоставлении с прескриптивистами, согласно которым язык ценностей характеризует одна лишь логическая форма, и в то же время, в противопоставлении с дескриптивистами, которые утверждают прямо противоположное, автор предлагает следующее решение вопроса: язык ценностей в качестве существ-

венных его свойств, характеризует как его логическая форма, так и содержание. Если в каком-то высказывании словам, относящимся к ценностям не придаём *какое-то* социально и исторически закодированное (выражающее соответствие какому-то стандарту) значение, *тогда иллокутивный акт тоже будет ошибочным.* Между «добром» и другими предикатами всегда будет выступать определённое грамматико-логическое отношение, которое составляет основу его дескриптивного значения. Центральной частью этого решения является то, что «добро» логически связано с множественно никогда остаточным образом не специфированных дескрипций, то есть *аналитически связано с дисъюнкцией определенных дескрипций.*

Андраш Вереш: Ирония как структура ценностей

При исследовании эстетических качеств необходимо принять во внимание те достижения в поэзии, воззрениях и методах, которые произошли со времени расцвета эстетики в XIX веке. Сегодня предлагается более теоретический подход к вопросу ценностей. При изучении иронии, особенно важно принять во внимание отношения различных ценностей, так как ирония является комплексной структурой ценностей, построенной из элементов других (элементарных) качеств.

На основе обозрения самых важных истолкований иронии становится ясным, что в начале ирония обладает элементарной структурой и приближается к комическому. В диалогах Платона её значение уже не так ясно. В конце XVIII века сущностью иронии считается её двусмысленность, неоднородность и так, ирония в начале выражает комплексное отношение комического и трагического, а затем и других противоположных первичных эстетических качеств. Согласно теоретикам немецкого романтизма, ирония относится к расширяющемуся горизонту индивида, в то же время, согласно интерпретации Гегеля, она выражает подчинение индивида и получает определённое трагическое значение.

Начиная со середины XIX века, положение иронии продолжает изменяться, соответственно изменению эстетических, социальных и философских условий художественной деятельности. В ходе дальнейшего развития западных обществ, изменение её значения выказывает однозначную тенденцию: ирония приближается к трагическому (впрочем, точно так же, как и трагическое всё больше приближается к иронии). Нет

нужды доказывать, что различные понятия иронии могут быть определены только с помощью подробного анализа.

Криштоф Нири: Музиль и Витгенштейн

Роберт Музиль и Людвиг Витгенштейн — два самых выдающихся мыслителя, порождённые, приходящей в упадок, эпохой Габсбургской Монархии, в настоящее время оказывают всё растущее интеллектуальное влияние во всём мире.

Настоящая статья, которая была отчитана как доклад в Граце, в 1975 году, прежде всего пытается ответить на вопрос, знали-ли, или точнее, влияли ли друг на друга эти два мыслителя, и особенно пы-

тается дать синоптический обзор их идей.

Музиль и Витгенштейн пытаются ответить на вопрос, разве то явление, что человек сегодня лишён личного опыта, настоящей индивидуальности, должно быть рассматриваемо как симптом упадка, или же как отражение общего антропологического факта. Их ответ на этот вопрос и сделанные ими предложения относительно возможности выхода из этой несчастной ситуации содержат сходные моменты, но не идентичны. Целью статьи однако является не составление списка сходств и расхождений между Музилем и Витгенштейнем, а ухватение идей одного через призму взглядов другого и таким образом, занятие определённой позиции по отношению к вопросу, поднятому теми мыслителями.

CONTENTS

JÓZSEF BAYER: From the Objectivity of Culture-Sciences to the Valuefree Social Science	474
ÁGNES ERDÉLYI: Critics of Historical Reason?	494
ELEMÉR HANKISS: Social Justice: A Basic but Contradictory Value	535
PÉTER JÓZSA: Wertfremdheit in Humanics	574
GÁBOR BONYHAI: The Language of Values	591
JÁNOS KELEMEN: Has „Good” a Meaning?	617
ANDRÁS VERES: Irony as a Structure of Values	633
J. C. NYÍRI: Musil and Wittgenstein	651

REFLECTION

ISTVÁN HAHN: Theoretical Generalization and its Limits	662
--	-----

REVIEW

FERENC L. LENDVAI: Question-marks of History — on the Essays of Attila Ágh	667
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Йозеф Байер: От объективности «наук о культуре» до свободной от ценностей социологии	474
Агнеш Эрдейи: Критика исторического разума?	494
Элемер Ганкиш: О справедливости	535
Петер Йожа: Проблема ценностной нейтральности в науках о человеке	574
Габор Боньхай: Язык ценностей	591
Янош Келемен: Обладает ли «добро» значением?	617
Андраш Вереш: Ирония как структура ценностей	633
Криштоф Нири: Музиль и Витгенштейн	651

РЕФЛЕКСИИ

Иштван Ган: Теоретическое обобщение и его границы	662
---	-----

ОБЗОР

Л. Ференц Лендвай: Вопросительные знаки истории. О статьях А. Ага	667
---	-----



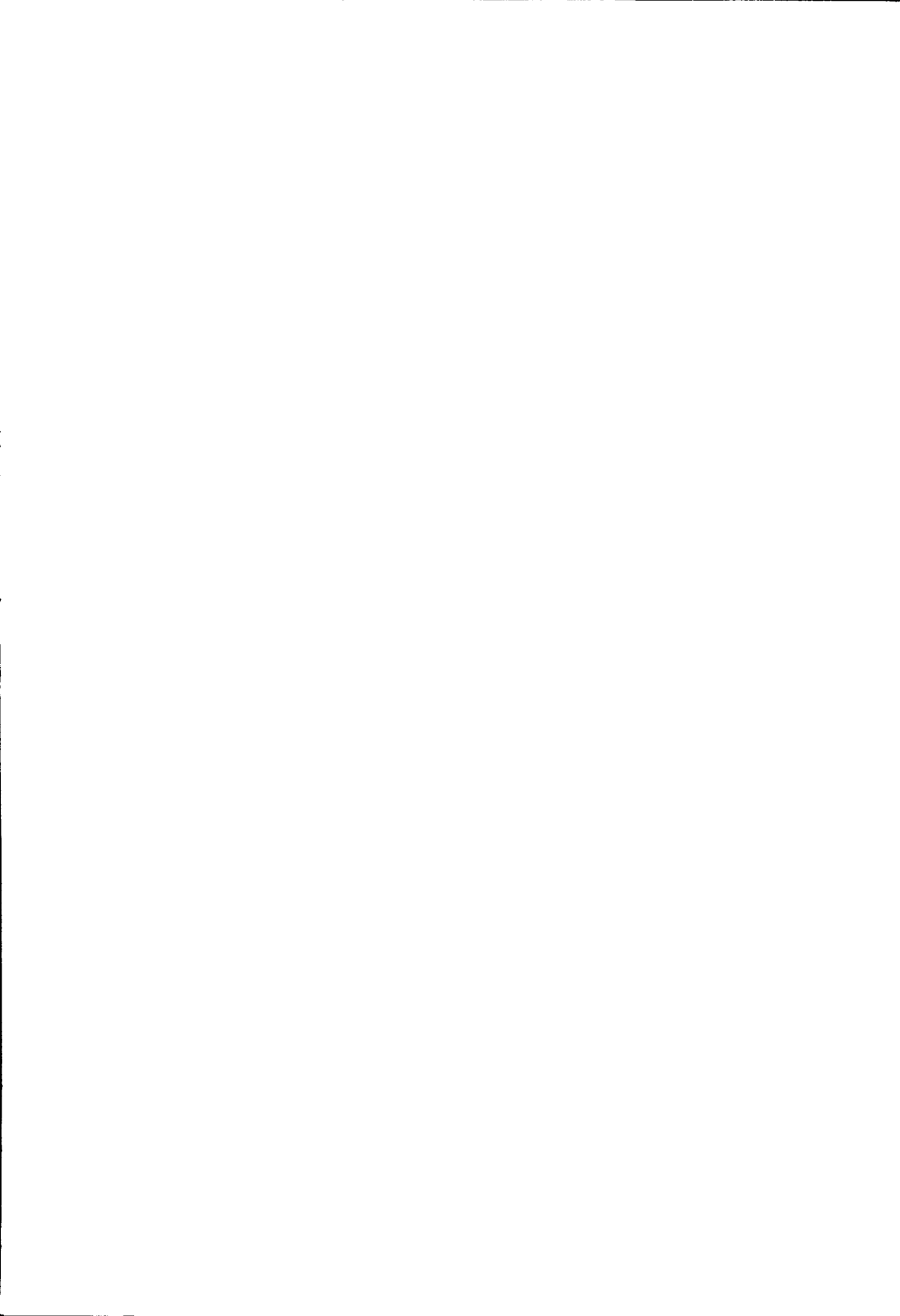
E SZÁMUNK SZERZŐI

Bayer József, DOTE Marxizmus—Leninizmus Intézet, egy. tanársegéd · *Bonyhai Gábor*, MTA Irodalomtudományi Intézet, az irodalomtudományok kandidátusa · *Erdélyi Ágnes*, MTA Filozófiai Intézet, tudományos munkatárs · *Hahn István*, ELTE, a történettudományok doktora, egy. tanár · *Hankiss Elemér*, MTA Irodalomtudományi Intézet munkatársa, a tudományok doktora · *Józsa Péter*, Népművelési Intézet, tud. munkatárs · *Kelemen János*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, Filozófia II. Tanszék, kandidátus · *Lendvai L. Ferenc*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, Filozófia II. Tanszék, egy. adjunktus · *Nyíri Kristóf*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, Filozófia-történeti Tanszék, egy. adjunktus · *Veres András*, MTA Irodalomtudományi Intézet, tud. munkatárs

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Agócs András

A kézirat nyomdába érkezett: 1976. III. 23. — Terjedelem: 18,2 (A/5) ív

76.2963 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György



Ára: 18,— Ft
Előfizetés egy évre 84,— Ft

INDEX: 25.535

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1. postacím: 1900 Budapest) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215—96162 pénzforgalmi jelzőszámra.

Egyes példányok beszerezhetők a 1055 V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488, az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—680

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.