

0 1220
HUSZONEGYEDIK ÉVFOLYAM

1977/6



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:
BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC
VERECZKEI LAJOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
HERMANN ISTVÁN

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

1977/6

TARTALOM

ÁGH ATTILA: Feuerbach és az ifjúhegelianus mozgalom	615 •
SZEGŐ ANDREA: A célracionális cselekvés történetfilozófiai problémái Max Weber szociológiájában	635
H. VARRÓ RÓZSA: Teilhard de Chardin és a biologizmus	665
HÜLVELY ISTVÁN: Gaál Gábor és a „Korunk”	677 •
BAKOS LÁSZLÓ: Elem — rendszer — kölcsönhatás — szerveződési mód	695

SZEMLE

MÜLLER ANTAL: Eftichios Bitsakis: A modern fizika és a dialektikus materializmus	715
KELEN ANDRÁS: Walter Tuchscheerer: Marx gazdaságelméletének kialakulása 1843—1858	718 •
DARAI LAJOS-MIHÁLY: Sartre filozófiai írásaiból	721 •
VERMES ZSUZSA: Ernst Topitsch: A transzcendentálfilozófia előfeltevései. Kant a világnézetanalízis megvilágításában	726
SZABÓ TIBOR: Gramsci marxizmusa	728 •

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

Feuerbach munkásságának jelentőségét a marxista filozófia számára nem lehet eléggé hangsúlyozni, hiszen a marxizmus keletkezési folyamata elválaszthatatlan a feuerbach-i filozófiától. Ezért természetes, hogy a marxista Feuerbach-kutatás legújabb fellendülését a hatvanas évektől számíthatjuk; a fiatal Marx értékelése körüli viták fellángolásával került előtérbe ismét Feuerbach életművének megítélése is.¹ Tanulmányunk is Feuerbach és a fiatal Marx kapcsolatára koncentrál és filozófiai fejlődésük ellentétes párhuzamát igyekszik kibontani. A marxi filozófiai rendszer genezisével való egybevetés magának Feuerbachnak a fejlődésében sem idegen vagy másodlagos szempont, ellenkezőleg, magának Feuerbachnak a filozófiai fejlődését is csak akkor tudjuk érdemben bemutatni, ha lehetőségeit és korlátait egybevetjük a marxi fejlődés perspektívájával.

A Hegel utáni filozófiai fejlődés fellendülése Németországban az 1838—1844-es időszakra esett, s a forradalom előtti szellemi harcoknak és politikai küzdelmeknek ebben az időszakában Feuerbach volt a legjelentősebb gondolkodó, akinek elmélete az egész német ellenzék ideológiáját döntően befolyásolta. Az ellenzék politikai harcainak fellendülését követte 1838-ban Feuerbach munkásságának materialista, Hegel elleni és valláskritikai fordulata. Fejlődése 1843—1844-ben tetőzött és egyben meg is torpant, mihielyt az ellenzék leg-radikálisabb része emigrációba kényszerült, és a liberális ellenzék az 1848-as kudarc előjeleként megmutatta gyengeségét. Ez az időszak a fiatal Marx munkásságának kezdete is, amely ugyancsak elválaszthatatlan az ellenzéki mozgalom fellendülésétől és a Feuerbach művei által kialakított filozófiai atmoszférától, de Marx filozófiai és politikai útja a jelzett fordulóponttól kezdve ellentétes irányban halad. „Marx-centrikus” fejtegetésünk tehát magából a fejlődés logikájából adódik, és a Feuerbach—Marx kölcsönhatáson belül a perspektívák kontrasztjával jelzi munkásságuk eltérő tartalmát és fejlődési vonalát. Feuerbach munkásságát megtermékenyítő jellege, úttörő mivolta és atmoszféra teremtő ereje ellenére mégiscsak a fiatal Marx munkássága kontrasztjában kell vizsgálnunk, hiszen a feuerbach-i hatás, illetve a későbbi kölcsönös hatás ellenére kezdettől fogva szembetűnő a filozófiai utak szétválása kettőjük között.

* Utószó a „Filozófiai kritikák és alapelvek” című, sajtó alatt levő Feuerbach válogatáshoz.

¹ Mindenekelőtt W. Schuffenhauer „Feuerbach und der junge Marx” (Berlin 1965) c. monográfiájára gondolunk, amelynek számos eredményét jelen írásunkban is felhasználunk.

Ludwig Feuerbach (1804—1872) jogász családból származott, Landshutban született, Münchenben és Hamburgban végezte elemi iskoláit (1814—1816), majd Ansbachban járt gimnáziumba (1817—1822). 1823-ban, amikor a heidelbergi egyetem teológiai fakultásán megkezdte tanulmányait, életcéljának és hivatásának a vallás kutatását tekintette — nyilván szélesebb, herderi értelemben —, és teológusnak készült. A teológia tanulmányozása azonban hamarosan szembefordította nemcsak a teológiával, hanem magával a vallással is; a teológiával való ellenkezését csak fokozta Hegel berlini előadásainak látogatása (1824—1826). Heidelbergi teológia-professzorával, Karl Daubbal még sokáig tartotta a kapcsolatot, de végül is nem a teológiai, hanem a filozófiai fakultást végezte el. 1825 körül már túljut a vallásos világnézetten és a húszas évek második felében kialakul valláskritikai beállítottsága, amely végigkíséri életművét. 1828-ban Feuerbach megvédi a „De Ratione una, universali, infinita” (Az egy, általános, végtelen Észről) című doktori disszertációját és megkezdí előadásait az erlangeni egyetemen.

Berlini egyetemi évei hatására Feuerbach a hegelianusokhoz csatlakozott, mégpedig először az óhegelianusokhoz — ahogy ez Stahl jogfilozófiájáról írott kritikájából (1835) kitűnik —, majd az ifjúhegelianusokhoz. Hegel filozófiájának elvont jellege azonban nem elégitette ki. A kor hegelianusaitól eltérően fiatal korától kezdve behatóan foglalkozott a természettudományokkal, mindenekelőtt az „ember biológiájával”, az antropológiával mint az orvostudomány különböző ágazataival, illetve a kémiával, s így már a húszas évek természettudományos tanulmányai megszahták egész életművének, antropológiai rendszerének beállítottságát. Már 1827—1828-ban kétségek ébrednek benne a lét és gondolkodás hegeli elválasztásával és szembeállításával szemben, de még egy évtized telik el, mire ezek a kétségek Hegel rendszeres, materialista kritikájává érnek. Közben Feuerbach mindenekelőtt filozófiatörténelmi tanulmányokat folytat, logikai és filozófiatörténelmi előadásokat tart.

Feuerbach valláskritikai, ateista működésének első terméke a „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit” (Gondolatok a halálról és a halhatatlanságról) című írása, amelyet 1830-ban adott ki névtelen broszúraként. Az értekezésben Feuerbach mint hegelianus a legalapvetőbb keresztény dogmák egyikét, a lélek halhatatlanságának dogmáját támadta meg, és helyébe az emberi értelem halhatatlanságát helyezte. Az anonimitás ellenére Feuerbach szerzősége rövidesen kiderült — bár majdnem egy évtizedig nyilvánosan nem ismerte el —, így konfliktusba került az egyetem reakciós professzori karával, s ez lehetetlenné tette számára az egyetemi pályafutást. Ezért, több évi próbálkozás után, 1837-ben Feuerbach végleg feladta az egyetemi pályát és az Ansbach melletti Bruckberg faluba költözött, ahol független emberként élt 25 éven át, mint kistőkés és valláselmélete kidolgozásának szentelte életét.²

A harmincas években Feuerbach három komoly filozófiatörténelmi munkát publikált, nevezetesen az újkori filozófia történetéről Bacontól Spinozáig (1833), továbbá Leibniz (1837) és Pierre Bayle munkásságáról (1838). Ezek a filozófiatörténelmi munkák már az átfogó valláskritikai és antropológiai rendszerezéshez való készülődését mutatják, hiszen tudatosan a vallásellenes, ateista,

² Feuerbach fiataalkori fejlődését részletesebben tárgyalja Farkas János „A nem fogalma az ifjú Feuerbachnál” („Világosság”, 1975/12.) c. tanulmányában.

sőt materialista filozófiatörténeti tradíciókhoz nyúl vissza. A valláskritikai elkötelezettség tűnik ki már az olyan humoros, allegorikus, szépirodalmi beállítottaságú munkákból is, mint az „Abelard und Heloise” (1834), de a vallásmélet rendszeres kidolgozásához csak 1837-ben, egyetemi karrierjének megszakadása után lát hozzá. 1837—1838-ban, lényeges fenntartásai ellenére, csatlakozik az ifjúhegeliánusok Ruge vezette csoportjához, és megkezdí publikációs tevékenységét azok fő orgánumban, a „Hallische Jahrbücher”-ben. Az ezt követő években Feuerbach az ifjúhegeliánus kiadványokban számos harcosan ellenzéki írást jelentet meg. Ennyiben valóban előnyére vált az, hogy a magafajta ellenzékieknek nem volt helye az egyetemeken — 1841-ben Bruno Bauer is a kizárás sorsára jutott —, hiszen így sokkal szabadabban publikálhatott. Az éleződő politikai harcokban Feuerbach társadalmi helyzete, vagyoni függetlensége kétségtelenül a radikalizálódás irányába hatott, lehetővé tette számára a rövidebb polemikus írásokban való csatázást éppúgy, mint nagy terjedelmű könyvének, „A kereszténység lényegé”-nek, vagyis átfogó valláskritikai és vallásméleti rendszerének kidolgozását. Ezek a művei a német ellenzéki mozgalom filozófiai vezéralakjává, elismert vezéregyéniségévé tették, de hosszabb távon előtérbe kerültek vidéki életmódjának korlátai, viszonylagos elszigeteltsége révén nemcsak eltávolodott a valóságos politikai és filozófiai harcoktól, hanem 1845—1846-ra ez az eltávolodás már szilárd elméleti meggyőződésé is vált benne.

A hegeli iskola kettéválása és az ifjúhegeliánusok aktivizálódása szorosan összekapcsolódik Arnold Ruge szervezői és kiadói tevékenységével, az 1838-ban induló „Hallische Jahrbücher”-rel, amely 1841-től „Deutsche Jahrbücher”-ként folytatódott tovább. Feuerbach az 1838—1844-es időszakban rendszeres levelezést folytat Rugéval és az ő folyóiratában publikálja az első jelentősebb valláskritikai tanulmányait, amelyben az irracionalista-spekulatív, misztikus-vallásos schellingi filozófia bírálataira koncentrált. A „Kritik der ‚positiven’ Philosophie” (A „pozitív” filozófia kritikája) című tanulmánnyal (1838) kapcsolódik be Feuerbach a vallásról folytatott vitákba; vallás és filozófia összebékíthetetlenségét hangsúlyozza, de még a hegelianizmus álláspontját védelmezi.

Ebben az időszakban a valláskritika volt az ideológiai-politikai harcok fő frontja. Maga Engels hangsúlyozza klasszikus művében, a „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége” című munkájában, hogy annak idején „a fő harc a vallás ellen irányult”. (MEM 21, 261.) Ezen a fronton ment végbe 1839-ben Feuerbach munkásságának nagy fordulata. A materialista fordulat a Hegellel való szembefordulás első dokumentumai „A csodáról”, „Carl Riedelnek. Vázlatának helyreigazításához” és „A hegeli filozófia kritikájához” című írásai. Nem véletlen, hogy a Riedelhez írott nyílt levélben ismerte be először Feuerbach az 1830-as ateista röpirat szerzőségét.

II

A fiatal Feuerbach munkássága (1828—1838) tehát az 1839-es materialista fordulattal ér véget, s a fenti három tanulmányon túl munkásságának újabb korszakát (1839—1841) elsősorban főművének, „A kereszténység lényegé”-nek megírása jellemzi. Feuerbach filozófiai fejlődése 1842—1844-ben érte el tetőpontját és 1845—1846-ban már fejlődése megtorpanásának és a marxi

fejlődéstől való elszakadásának időszakába jutottunk el. Ezeket az alábbiakban megvizsgálendő korszakokat azonban csak az 1839-es materialista fordulatból kiindulva érthetjük meg, amelyet „A csodáról” című tanulmány nyit meg.

Strauss „Das Leben Jesu” (Jézus élete) című könyvének megjelenése (1835—1836) óta rendkívül éles vita folyt a teológusok között a csodáról, s így nem véletlen, hogy Feuerbach ehhez a kérdéshez hozzászólva kezdte meg valláskritikai hadjáratát. „A csodáról” című tanulmányában Strauss sokat támadott, józan, racionalista csoda-értelmezését védelmezi, sőt jelentékenyen továbbviszi a csoda „pszichológiai vagy inkább antropológiai” magyarázatát adva. E tekintetben — a bibliai csodákat, mint természetfeletti történeteket, az immanens természettörvények kikapcsolását gúnyosan cáfolva — már jelentősen előkészíti „A kereszténység lényege” valláselméletét; kifejezetten utal is főműve előkészületeire. Feuerbach itt már természettudományos materializmusának teljes vértetében lép fel, de ugyanakkor koncepciójának társadalmi-történelmi korlátozottsága is megmutatkozik, mivel teljességgel hiányzik nála a csodák társadalmi funkciójának és történelmi szituáltóságának bemutatása, s ennek helyét az antropológiai szükséglet történelmietlen fogalma tölti be.

A Carl Riedelhez írott nyílt levelében saját maga elemzi és értékeli egész megelőző filozófiai fejlődését; bemutatja materializmusra való áttérését és hangsúlyozza „irodalmi működésének gyakorlati tendenciáját”. Itt fogalmazódik meg először Feuerbachnak a vallás és a spekulatív filozófia közös bírálatából fakadó politikai programja, s e program kifejtése során tűnik ki egyértelműen, hogyan általánosítja és abszolutizálja Feuerbach saját magán-emberi helyzetét általános emberi szituációvá. Az elszigetelten, a saját vagyonából függetlenül élő Feuerbach a saját helyzetét az ember fogalmává tágítja, az embert természetadta magába-zártságában és önmagáraulaltságában, s egyúttal ezen túlhaladni kívánó kapcsolat-keresésében szemléli. Az Én—Te kapcsolat mint az embernek másokkal, végül is az emberi nemmel való kapcsolata Feuerbach számára elvi jelentőségűvé emelkedik, mivel materializmus kezdettől fogva magán viseli az antropológizmus természeti korlátozottságát. Ennek okai persze korántsem egyéniek, hanem a polgárság általános osztályhelyzetéből fakadnak, ahogy a 9. Feuerbach tézis fogalmaz: „A legtöbb, amihez a szemlélődő materializmus eljut, vagyis az a materializmus, amely az érzékiséget nem gyakorlati tevékenységnek érti meg, az egyes egyének és a polgári társadalom szemlélete.” (MEM 3, 10.) Így születik újjá a klasszikus német filozófia felbomlásaként a feuerbach-i filozófiában a XVIII. századi francia materializmus valláskritikai-politikai lendülete és passzív-szemléleti korlátozottsága. Márpedig az önző magánember és a polgári társadalom elmélete sohasem tud igazán az egyes ember természeti elszigeteltségén túllépni és társadalomelméletté szélesedni, ahogy az Én—Te kapcsolat levezetésének kudarca a feuerbach-i humanizmuselméletből is kitűnik, mivel az egyes, érzéki, empirikus ember valójában maga a társadalmi lény.

Az 1839-es materialista fordulat legfontosabb dokumentuma „A hegeli filozófia kritikájához” című tanulmány. Feuerbach a tanulmány elején megjegyzi, hogy már egy évtizede lényeges fenntartásai vannak a hegeli rendszerrel szemben. Világos azonban, hogy ezek a kétségek csak a harmincas évek végére értek nála rendszeres, a filozófia alapjait érintő kritikává, s ennek okait kétségtelenül a kor ideológiai harcaiban kell keresnünk. A harmincas évek végére

a Hegel filozófiai öröksége körül folyó harc már túljutott az örökség értelmezésén és az óhegeliánus vagy ifjúhegeliánus értelmezés küzdelmén: a filozófia megvalósításának problémája vált a döntő korkérdéssé. A hegeli filozófiának mint szellemi forradalomnak a valóságos forradalom előkészítésében játszott szerepét elvileg másképp ítélte meg az ifjúhegeliánus Ruge és Bauer, mint a velük szövetséges, de az ifjúhegeliánizmuson lényegében már 1839-ben túljutó Feuerbach. Az ifjúhegeliánusok a hegeli filozófiát akarták a maga adekvát formájában megvalósítani, ettől remélték a szellemi forradalmat, ami a valóságos forradalom előjátéka, ha nem éppenséggel maga a valóságos forradalom. 1841-ben éles fordulatot hajtottak végre a valláskritikából az állampolitika irányában. E fordulat során mindinkább elkülönült egymástól a Ruge, illetve a Bauer vezette csoport, aszerint, hogy a valóságos vagy a szellemi forradalomra, a tömegek megnyerésére vagy megvetésére helyezte a hangsúlyt. Feuerbach mindvégig Ruge csoportjához kötődött, de álláspontja elvileg különbözött még a radikális ifjúhegeliánusokétól is, hiszen — és ebben teljesen egyedül állt — nem Hegel autentikus értelmezésétől várta a filozófia megvalósítását, hanem ellenkezőleg, Hegel érdemi kritikájától. A tekintetben azonban ő is közös alapon állt az egész hegeliánus táborral, hogy tevékenységét a szellemi forradalom előkészítésére összpontosította. A valóságos politikai tevékenység az akkori Németországban, ellenzéki pártok híján, erőlen és szervezetlen volt, s ezt a korlátot Feuerbach sem tudta átlépni; az igazi forradalom Feuerbach számára még 1843-ban sem egyéb szellemi forradalomnál, az a szellemi forradalom pedig nem más, mint a hegeli spekulatív filozófia „megfordítása”.

„A hegeli filozófia kritikájához” című tanulmány megjelenésével vált Feuerbach a német ellenzéki mozgalom filozófiai vezéregyéniségévé, legnagyobb tekintélyévé, bár a spekulatív filozófia elleni támadását a kortársak saját programjuk szellemében értelmezték. A Hegel elleni kritika materialista alapállását nemcsak nem fogadták el, hanem lényegében nem is tudatosították, bármennyire hangsúlyozta a dolgot Feuerbach. Annyi azonban kétségtelen, hogy az ifjúhegeliánusok Bauer, illetve Ruge által vezetett csoportja egyaránt tisztában volt azzal, hogy filozófiai nézeteik lényeges kérdésekben eltérnek a Feuerbachéitól. A vita azonban csak 1844—1845-ben robban ki. Az ifjúhegeliánus mozgalomban egyetlen kivétel van a fentiek alól: maga Marx. Ő az egyetlen, aki kezdettől fogva világosan látja Feuerbach materialista fordulatát, s így a Hegel-kritika lényegét is.

A hagyományos marxista álláspont szerint Feuerbach „hatását” Marxra „A kereszténység lényege” megjelenésétől (1841) számítják, holott éppen ez a mű hatott legkevésbé Marxra.³ Viszont igen jelentős szerepet játszott Marx fejlődésében az 1839-es Hegel-kritika és az 1843-as „Alapelvek”. Az általánosan elterjedt és általunk vitatott értelmezés lényegét úgy összegezhethetnénk, hogy 1. Hegel (dialektika) és Feuerbach (materializmus) hatásának összeadásából vezeti le a marxi filozófia (dialektikus materializmus) keletkezését; 2. túlértékeli Feuerbach materializmusának fejlettségét, a kortársakra gyakorolt hatását és a marxi materializmus kialakulásában játszott szerepét; 3. A Feuer-

³ „A kereszténység lényege” megjelenésétől számítja Feuerbach hatását Marxra A. Cornu, s jellemző, hogy döntő érv számára ebben a „Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között” c. írás, amelyről ímént derült ki, hogy nem Marx műve („Marx és Engels, 1818—1844”, Bp. 1968, 358. stb.).

bach-hatást „A kereszténység lényegé”-hez köti, vagyis eszerint Feuerbach a negyvenes évek elején gyakorolta a legnagyobb hatást Marxra s ez a hatás fokozatosan csökken „A német ideológia”-ban kifejtett Feuerbach-kritikáig. Szerintünk viszont Marx önálló fejlődését nem lehet hatásokról levezetni és azok alapján periodizálni; különösen nem a feuerbach materializmusra hivatkozva, amelynek korlátai Marx számára kezdettől fogva világosak voltak; végül Feuerbach Marxra gyakorolt hatása nem a negyvenes évek elején, hanem 1843—1844-ben éri el tetőpontját, és nem csökken, hanem növekszik a marxi filozófia fejlődésének mértékében.

Mindezeket a téziseket a továbbiakban igyekszünk sokoldalúan alátámasztani, most azonban csak arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy Marx doktori disszertációjában — a szokásos felfogástól eltérően — milyen nagy szerepet játszik Feuerbach 1839-es Hegel-kritikája. Igaz, Marx csak Feuerbach filozófiatörténeti munkáit idézi, de a démokritoszi és epikuroszi filozófia különbségét tárgyalva Démokritosz alakján keresztül követett polémiát folytat Feuerbach ellen, és a hegeli filozófia felbomlását tárgyalva is világosan utal Feuerbach jelentőségére. Démokritosz és Epikuros atomelméletének különbségét Marx a természetontológiai és a társadalomontológiai felfogás ellentétes jellegének exponálására használja fel. Amikor Démokritoszról — s így, közvetve, Feuerbachról — beszél, a természet vonatkozásában elismeri a materializmus érvényét, vagyis elfogadja Feuerbach materialista Hegel-kritikáját, de világosan jelzi azt is, hogy a társadalom és a történelem vonatkozásában nem osztja Feuerbach nézeteit, hogy társadalomelméletként alkalmatlannak tartja a materializmust. Hogy a legjellegzetesebb példára szorítkozunk: a fiatal Marx az ontológiai istenbizonyíték kanti cáfolatának példájában szereplő „száz tallért” nem természeti-tárgyi, hanem társadalmi létezőként értelmezi, s ezért elmarasztalja Kantot; Feuerbach viszont „A jövő filozófiájának alapelvei”-ben (1843) pozitíve hivatkozik a kanti példára Hegellel szemben.

Marx tehát kezdettől fogva vallotta a természeti objektivitás materialista felfogását, s ebben jelentős szerepe volt Feuerbach hatásának — amint egy sor utalásból kitűnik —, ugyanakkor tudatosította a feuerbach materializmus korlátait is. Marx, akárcsak Feuerbach, nem a „Fenomenológia”, hanem a „Logika” rendszerével viaskodik itt: Feuerbach kimutatja a „két” Hegel, a fichtei és spinozai állásponton levő Hegel „vitáját”, s ugyanígy jelenik meg ez a kettősség még a „Szent család”-ban is. A fiatal Marx egyetért Feuerbach Hegel-kritikájának azzal a mozzanatával is, hogy Hegel csak az idő mozzanatát hangsúlyozza, mindent felold a történetiségben s így nála a természetet végül is elnyeli a szellem. Ám Marx szerint Démokritosz—Feuerbach az elvont léttel csupán az érzéki lét ugyancsak elvont egyediségét állítja szembe, vagyis alapelvük a természeti szubsztancialitás, amelyben az emberi lét csak az emberi lényeg „néma” általánosának változatlan egyedi reprodukciója. A hegeli filozófia felbomlásáról írott részekben — Marx a disszertációban párhuzamosan mutatja be a görög filozófia felbomlását a hegeli filozófia felbomlásával — a Feuerbach elleni polémia közvetlenné válik. Marx nem említ ugyan neveket, de minden bizonnyal elsősorban Feuerbachra vonatkozik az a megállapítása, hogy bizonyos tanítványok, akik meg akarnak szabadulni a hegeli rendszertől, valóban csak a rendszer egyes mozzanatait valósítják meg. Marx a filozófia megvalósításának gondolatát követve, még a hegeli „világ-filozófiát” védelmezi Feuerbachhal szemben, hiszen a társadalom és a történelem terén Feuerbach materialista fordulata lényegében semmit sem nyújt

neki. Marx — miként hőse, az antik felvilágosító, Epikurosz — maga is a vallás kritikáját helyezi előtérbe; le akar rombolni mindent, ami transzcendensen áll szemben az ember tudatával, de ebben nem Feuerbachra, már kifejtett nézeteire támaszkodik, hanem egyenesen előlegezi „A kereszténység lényege” főbb téziseit. Világosan bemutatja a vallásos elidegenedés főbb vonásait, istent, mint az emberi nembeliség elidegenedését ábrázolja, sőt, Schelling kapcsán egyértelműen felvázolja mindenféle „pozitív” vallás és spekulatív idealizmus lényegi azonosságát is.

Ezután ezzel a két, névtelenül megjelent írással kell foglalkoznunk, melyeknek döntő szerepe van a Feuerbach és Marx közötti viszony értelmezésében. Az egyik, „Az utolsó ítélet harsonája” című terjedelmes pamflet (első része 1841-ben íródott és 1842-ben került kiadásra, második 1842 elején keletkezett és 1843-ban látott napvilágot), a második egy rövid cikk, a „Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között”. Mindkét írást kapcsolatba hozták Marxszal és Marx korai periódusának feuerbachianus voltára nézve vélték bizonyítékokat kiolvasni belőlük. Ez adja a szerzőség körüli kalandos nyomozás filozófiatörténeti jelentőségét. Maga az a tény, hogy az írások névtelenül jelentek meg, a kor cenzúraviszonyai között teljesen megszokott jelenség volt. A legtöbb esetben csak a szerző legszűkebb baráti köre tudta, hogy ki áll egy-egy írás mögött, s mivel esetünkben is ez a helyzet, utólag rendkívül nehéz a szerzők személyét biztosan megállapítani.

A „Harsona” látszólag a hívő álláspontjáról támadta Hegelt, valójában azonban ügyesen összeválogatott idézeteken keresztül Hegel ateizmusát próbálta igazolni. A kortársak Feuerbachot vélték felfedezni a valláskritikai pamflet mögött, ő azonban azonnal tiltakozott, és joggal, hiszen az írásmű szelleme ellentétes volt az ő materialista Hegel-kritikájával. A „Harsona” ugyanis Hegel „alkalmazkodásának”, az exoterikus és ezoterikus, a külsőleges és valódi Hegel szembeállításának szellemében íródott, s azt a felfogást képviselte, hogy az igazi Hegel rekonstrukciójával lehet a filozófia megvalósítását, a tényleges szellemi forradalmat kivívni. A „Harsona” első részének megírásakor Marx közeli kapcsolatban volt Bauerral, s mivel a mű előszava két szerzőt említ, utólag a kézikönyvek Marxot is a szerzők közé sorolták, holott bizonyára csak ötleteket adott Bauernak. Az viszont kétségtelen, hogy Marx vállalkozott a „Harsona” második részének — „Hegel álláspontja a vallásról és a művészetről a hívő álláspontjáról megítélve” Bauerral együtt való megírására. Ám később mindjebban szembekerült a „Harsona” modorával és végül is nem küldte el a saját részét. Így a második rész is teljes egészében Bauer műve, aki egyébként már 1842-ben, a „Die gute Sache der Freiheit” (A szabadság jó ügye) című munkájában el is ismerte szerzőségét.⁴

A Luther-cikk szerzőségének problémája még az előbbinél is bonyolultabb és fontosabb, mivel a szerző a kortársak előtt is ismeretlen maradt és itt már közvetlenül a feuerbachai életmű Marxra gyakorolt hatásának megítéléséről van szó.

„A kereszténység lényege” megjelenése után több olyan, többnyire névtelen recenzió jelent meg, amely Feuerbach főművét — egyebek között a csoda kérdésében — összeveti Strauss alig valamivel később megjelent „Christliche Glaubenslehre”-jével (Keresztény hittan); Strauss ugyanis ebben a művében élesen támadta Feuerbach csoda-felfogását. Ellenük íródott a Luther-cikk.

⁴ A „Harsona” szerzőségének kérdését behatóan tárgyalja a magyar szakirodalomban Beöthy Ottó „Az utolsó ítélet harsonája” („Világosság”, 1975/2.) c. tanulmányában.

A vita lényege az volt, hogy Feuerbach Strauss „szellemtörténeti” csoda-magyarázatával szemben a csoda antropológiai-pszichológiai gyökereit hangsúlyozta. A Luther-cikkben Strauss a spekulatív filozófia képviselőjeként jelenik meg, akivel szemben Feuerbach koncepciójának védelme „az egész feuerbach-i írás *apológiáját*” jelenti. Ez következő a cikk befejező gondolat-sorából is, amely szerint a spekulatív filozófia leküzdéséhez, az igazsághoz és a szabadsághoz a „tűzpatakon” (a tűz németül Feuer, a patak Bach) át vezet az út, s Feuerbach a jelenkor tisztítótüze. (MEM 1, 26–27.) Joggal mondja erről Schuffenhauer, hogy „A kereszténység lényegé”-nek ezt az apoteózist egyetlen ifjúhegeliánus sem vallotta volna magáénak, s hogy Marx szerzősége azt jelentené, hogy fenntartás nélkül feuerbach-iánus volt. Ez azonban ellentmond a Marx fejlődéséről kialakult általános képnek s bizonyos konkrét megnyilatkozásoknak is. Mindenekelőtt az 1842. március 20-án Rugéhoz intézett levélnek, amelyben Marx kimondja, hogy a vallás lényegét illetően „némiképpen összeütközésbe kerül” Feuerbach-hal, márpedig ez a levél nagyjából ugyanakkor íródott, mint a Luther-cikk. (MEM 27, 374–376.) Az ellentmondás legfeljebb azzal enyhíthető, hogy Marx, mint a Luther-cikk feltételezett szerzője Feuerbach álláspontját csak kikerülhetetlen állomásnak tekintette a spekulatív filozófiától a megvalósítandó filozófiához vezető úton.

De hát akkor miért sorolták be ezt a kétes szerzőségű cikket Marx művei közé? Kétségtelen, hogy — a tartalmi ellentmondás ellenére — erős filológiai érvek szólnak emellett is. 1842 elejétől kezdve Marx és Ruge levelezésében a Ruge által szerkesztett „Anekdota” című kiadvány kapcsán, amelyben a Luther-cikk is megjelent, állandóan két cikkről esik szó. Az egyik nyilvánvalóan a „Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról”. A másikat illetően jó feltevésnek látszott, hogy az meg a Luther-cikk. Ruge még 1842. október 21-én is azt írja Marxnak, hogy fenntartja számára a helyet, s végül Ruge 1843. március 8-i levele bizonyítja, hogy két cikk honoráriumát utalta ki Marxnak. Egy hosszabb cikk — a cenzúrautasítás kritikája — mellett egy rövidebb, két oldalnyi cikk honoráriumáról esik szó, márpedig a Luther-cikk mindössze három oldal. Így Rjazanov nem alaptalanul vette föl a Luther-cikket Marx és Engels művei kritikai összkiadásának (szokásos rövidítéssel: MEGA) első kötetébe (1927). Rjazanov rendkívül alapos munkát végzett, de néhány, a kérdés vonatkozásában perdöntő levelet még nem ismerhetett. Így az általa szerkesztett MEGA nyomán a Luther-cikk Marx műveinek minden későbbi kiadásába bekerült.

A fiatal Marxról szóló irodalomban gyakran lehet találkozni azzal az érveléssel, hogy a „Harsona” és a Luther-cikk ugyanannak a módszernek és stílusnak a jegyeit viseli magán, és hogy ez is megerősíti Marx szerzőségét. De ha elfogadjuk is az érvelés kiindulópontját, ebből inkább az következne, hogy a Luther-cikket is Bauer írta, hiszen Marx éppen a „Harsona” módszere miatt távolodott el Bauertől 1842 elején. Másodszor pedig, ha Marx hajlandó lett volna a „Harsona” modorában írni, hogyan tehetné volna ezt éppen Feuerbach védelmében, aki az 1842 januárjában megjelent „A kereszténység lényege” című írás megítéléséhez” c. írásában maga hívta fel a figyelmet a „Harsona” módszerének korlátozottságára?

A „Harsona” és a Luther-cikk szerzőjének megállapításában jelentős lépés volt, amikor Schuffenhauer könyvének első kiadásában meggyőzően kimutatta, hogy a Luther-cikk nem a „Harsona” stílusában íródott, és nem annak, hanem magának Feuerbachnak a módszerét követi. „A kereszténység lénye-

ge” ugyanis meghirdeti az „objektív módszert”, amely a dolgok valóságos állását szembeesíti látszólagos, a spekulatív filozófiában abszolutizált létezésükkel. Schuffenhauer joggal hangsúlyozta azt is, hogy ez nehezen egyeztethető össze Marx szerzőségével.⁵

A vitában döntő fordulatot jelentett H. M. Sass 1967-ben megjelent tanulmánya, amelyben — új dokumentumok felhasználásával — bizonyítja, hogy a cikk szerzője nem Marx, de nem is Ruge vagy Bauer, hanem maga Feuerbach.⁶

Az újabban előkerült dokumentumok jelentőségét az adja, hogy egyértelműen tisztázták a honorárium kérdését: a Marx által kapott honorárium egy olyan szövegért járt, amely voltaképpen válogatás volt Marx „Viták a sajtószabadságról” című cikkéből s ezt a válogatást Ruge egyik saját cikkéhez csatoltan jelentette meg; a szöveg terjedelme pontosan két oldal volt. Kiderült továbbá az is, hogy Feuerbach megkapta a három oldalnyi Luther-cikkért járó honoráriumot. A másik fontos felfedezés a cikkben szereplő Luther-idézetekkel kapcsolatos. „A kereszténység lényege” 1841-es, első kiadásában nem volt egyetlen Luther-idézet sem a csodáról szóló részben, az 1842 elejéről származó Luther-cikkben viszont a könyv védelmében tizenhat Luther-idézet kerül felvonultatásra s valóságos „csoda”, hogy ugyanez a tizenhat idézet — ugyanabból a kiadásból, sőt az egyik ugyanolyan pontatlanul idézve — megjelenik „A kereszténység lényege” 1843-as második kiadásában is. Márpedig Marx, a Luther-cikk állítólagos szerzője, nem ismerhette „A kereszténység lényege” második kiadását 1842 elején. Ráadásul a pontatlan Luther-idézet kéziratát, a többi idézettel együtt megtalálták Feuerbach hagyatékában.

A „csodálatos leletek” tehát egyértelműen Feuerbach szerzősége mellett tanúskodnak. Mindezek alapján világosan felvázolható a Luther-cikk megírásának története. 1841 végén és 1842 elején megelégnéltek a viták a német filozófiában, mivel megerősödött a reakció és támadást indított a korabeli liberális kultúrpolitika ellen. Az ifjúhegelianus mozgalom válaszút elé került. A mozgalom egyes képviselői, mint például Strauss, az államhatalom nyomására egyre konzervatívabb álláspontot foglalnak el, mások viszont — Ruge és Bauer csoportja egyaránt, bár különbözőképpen — a kormánnyal való fokozott szembenállást és a valláskritikáról az állam kritikájára való áttérést hirdetik. Megérett az idő az ifjúhegelianus mozgalmon belüli összecsapásra, ez a politikai tartalma a recenziók és ellenrecenziók sokaságának Strauss és Feuerbach könyve körül. Feuerbach elsőként lép föl a vitában könyvét védelmezve és magyarázva. Az 1842 januárjában „Zur Erklärung vom Verfasser des ‚Hippokrates in der Pfaffenkutte’,” (A „Hippokratész barátságában” szerzőjének nyilatkozatához) című írása már tartalmazza a saját nevével való szójátékot; nevének „vulkanikus” jellegére utal („tűzpatak”).

1842 elején magában a „Deutsche Jahrbücher”-ben is megjelennek Strausst támogató recenziók, így Ruge újabb írásokra, köztük egy Strausst bíráló recenzióra biztatja Feuerbachot. És Feuerbachot nem is kell különösebben

⁵ Schuffenhauer már könyve első kiadásában tisztázta, hogy a Luther-cikk nem a „Harsona”, hanem Feuerbach stílusában íródott, s megállapította az ellentétet Marx szerzősége és általános felfogása között (Im. 25—27.). Műve második kiadásában már közli Sass nyomán, hogy nem Marx az írás szerzője, de nem tárgyalja még részletesen a kérdést.

⁶ Vö. H. M. Sass: „Feuerbach statt Marx. Zur Vervasserschaft des Aufsatzes ‚Luther als Schiedsrichter. . .’” („International Review of Social History”, XIII/1, 1967).

biztatni, „A kereszténység lényege” második kiadásának előkészítése során átírja és kibővíti a csodáról szóló részt, mégpedig Lutherra, mint a legfőbb tekintélyre támaszkodva. Egyik levelében jelzi, hogy egy rövid kis munkát küld Strauss bírálatairól, Ruge döntésére bízva a döntés mikéntjét. Ruge március 31-én kelt levele már a Luther-cikkért járó honoráriumot is jelzi, s ennek a levélnek az előkerülése lezárja a vitát. Ruge 1842. szeptember 3-i Fröbelhez írott levele még egy közvetett bizonyítékkal szolgál, kiderül belőle, hogy a Luther-cikk már elkészült és Svájcban van; nem sürgetheti tehát ezt a cikket — ahogy korábban vélték — 1842 őszén Marxnál.

Feuerbach tehát saját magát tekintette a jelenkor tisztítótűzének. Az anonim önrecenzió egyébként elterjedt és megszokott dolog volt az ifjúhegelianus mozgalomban. S vegyük figyelembe azt is, amit Marx és Engels mond el „A német ideológiá”-ban Bauernak és a többieknek az önértékeléséről. A legfontosabb mégis az, hogy Feuerbach elhivatottság-érzésének sokkal inkább volt reális alapja és tartalma, mint Bauerék prófétai öntudatának. A Feuerbach-névvel való szójáték egyébként másoknál is sűrűn felbukkan. Christian Kapp Feuerbach „tüzes” egyéniségéről ír. A Luther-cikk szójátéka pedig egyenesen Rugétól származik, aki 1840. október 10-i levelében tűzpataknak, a kor tisztítótűzének nevezi Feuerbachot. A kor ifjúhegelianusaitól tehát korántsem állt távol az a meggyőződés, hogy Feuerbach a filozófia megtisztítója: „Purgator der Philosophie”.⁷

Az új MEGA első kötete (1975) már nem tartalmazza a Luther-cikket. S az új filozófiai felfedezések kétségtelenül új fénybe állítják a fiatal Marx fejlődését. De Sass túl erősen fogalmaz, amikor azt állítja, hogy a Feuerbach hatását illető feltételezések csak „ballasztot” jelentettek. Marx önálló fejlődése tisztábban áll előttünk, de ezzel világosabbá válik az a hatás is, amelyet Feuerbach 1843-tól kezd gyakorolni a fiatal Marxra. 1843. október 3-i Feuerbachhoz írott levelében Marx említést sem tesz a cikkről, márpedig ha ő lett volna a szerzője, mi sem lett volna természetesebb ennél, amikor kapcsolatot keres Feuerbachhal. Marx azonban az „Előzetes tézisek” Feuerbachjával kereste a kapcsolatot, és nem „A kereszténység lényege”-nek szerzőjével, akinek munkássága több mint egy évszázad múltán egy rövid, de fontos cikkel gazdagodott a számunkra.

III

Feuerbach „A kereszténység lényege”-t nemcsak főművének, hanem szinte egyetlen művének tekintette. Korábbi írásai előkészítik, majd megjelenése után újabb írások sora magyarázza és védelmezi. „A kereszténység lényege” folytatásának tekinti az „Előzetes tézisek”-et és az „Alapelvek”-et is. Maga Feuerbach sincs eléggé tisztában azzal, hogy 1842—1843-as írásai mennyire túlmennek főművének problematikáján. „A kereszténység lényege”-ben kifejtett valláselmélet — részletes tárgyalására nem kívánunk kitérni — a vallást Hegel intellektualizáló és historizáló megközelítésével szemben emocio-

⁷ A Luther-cikk megírásának történetét részletesen feldolgozta I. Taubert és W. Schuffenhauer „Marx oder Feuerbach? Zur Verfasserschaft von ‚Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach’” (Beiträge zur Marx—Engels Forschung, Dem Wirken Auguste Cornus gewidmet, Berlin 1975) c. tanulmányában.

nális és antropológiai meghatározottságában fogja fel. Feuerbach a vallást, mindenekelőtt a keresztény dogmatika alapján, az embereknek önmagukról és a világról alkotott, elidegenedett, visszájára fordult, fantasztikus tudatának tekinti, de a vallási elidegenedés valóságos alapját csak annyiban jelzi, hogy a transzcendens tudat evilági eredetét és tartalmát bizonyítja. „A kereszténység lényege” társadalomkritikája tehát csak közvetett, a valláskritikára korlátozódik. Amikor Feuerbach „világtörténelmi fordulatot” lát művében, ezt a szellemi forradalom felvilágosító-felszabadító hatásával magyarázza. „A kereszténység lényege megítéléséhez” című tanulmányában már felbukkan az a motívum is, hogy a keresztény vallás tagadása az igazi kereszténység helyreállítása, mivel azok az igazi keresztények, akik visszaautasítják a keresztény nevet és a keresztényt feloldják az emberben. Ez a tudati visszatérés az emberi lényeghez, az érzelem-vallás meghirdetése tehát igen sovány társadalmi program.

Nem „csoda” tehát, hogy a „Rheinische Zeitung” szerkesztőjeként konkrét politikai küzdelmet vívó Marx számára „A kereszténység lényege” nem jelentett igazi társadalmi és filozófiai programot. Feuerbach nagyságát számára az 1839-es Hegel-kritika, valamint az „Alapelvek” (1843) jelentették. „A kereszténység lényegé”-re egész életművében alig történik utalás — még „Feuerbach-kultuszának” tetőpontján, 1844—1845-ben sem —, viszont az 1843-as írás kapcsán „filozófiai forradalmat” emleget. „A kereszténység lényege” körül tiszteletköröket futó kortársakkal szemben Marx tehát az 1843-as írásokat emeli ki, amelyeket Feuerbach maga inkább csak a főmű egyes részei bővebb kifejtésének tekintett. Ez két kérdést vet fel: Egyrészt miért és mennyiben különböznek az 1843-as írások „A kereszténység lényegé”-től? Másrészt miért vált Marx számára 1843—1845-ben alapvető fontosságúvá Feuerbach antropológiai humanizmusa és materializmusa?

Már Mehring megadta az érdemi választ mindkét kérdésre: „Marx . . . ez idő tájt, amikor a könyv megjelent, a politikai küzdelem felé fordult . . . és itt nem voltak megfelelőek a Feuerbach e művében kikovácsolt fegyverek. Most Feuerbachnak a filozófia reformjával foglalkozó *Ideiglenes tézisei* viszont éppen akkor jelentek meg, amikor a hegeli filozófia teljesen alkalmatlannak bizonyult azoknak a gazdasági kérdéseknek a megoldására, amelyek Marx előtt a *Rheinische Zeitung*-ban felmerültek.”⁸ Feuerbach radikalizálódása, a politikai *hatású* valláskritikai írásokról a politikai kérdéseket *tárgyaló*, vagy legalábbis érintő írásokra való áttérése 1842—1843 februárjában megfelelt a német ellenzék általános aktivizálódásának és radikalizálódásának. Az ellenzéki politikai mozgalmak aktivitása azonban 1844 folyamán megtorpant, s ez a visszaesés Feuerbach munkásságában is éreztette hatását. 1843 elején Feuerbach törekvései mégis találkoztak Marxnak azzal az igényével, hogy a „Rheinische Zeitung” publicisztikai tapasztalatai és politikai tanulságai eredményeként túl kell lépni a hegeli államelméleten. Marx és Feuerbach 1838 és 1844 közötti fejlődésének párhuzamán belül tehát éppenséggel az 1843—1844-es időszak az, amelyben a hasonló feladatok dominálnak kettőjük munkásságában és ez alapozza meg Feuerbach egyre fokozódó hatását.

Feuerbach radikalizálódásának első dokumentuma a „Notwendigkeit einer Reform der Philosophie” (A filozófia reformjának szükségessége) című írás (1842), amelyben eleve úgy veti fel a filozófia megvalósításának kérdését, hogy

⁸ Mehring: „Marx Károly”, Bp. 1957, 62—63.

„az emberiség egy új korszakának köszönben” áll, s ez teszi szükségessé a filozófia forradalmát. Ám ez a kor szükségleteinek megfelelő szellemi forradalom szerinte lényegében már lezajlott „A kereszténység lényegé”-ben, ezért is lehetséges most már áttérni a filozófia gyakorlati funkciójára. „Az emberiség korszakai csak vallási változásokban különböznek egymástól... A kérdés mármost: végbement-e mégis bennünk egy vallási forradalom? Igen: nincs többé szívünk, nincs többé vallásunk. A kereszténységet megtagadták.” „A kereszténység lényegé”-ben kifejtetteknek megfelelően a vallás helyébe tehát a „keresztényietlen filozófia” lép, amelynek azonban a vallás korábbi funkcióit kell betöltenie, hiszen „Ha a filozófia a vallást akarja pótolni, akkor a filozófiának, mint filozófiának *vallássá* kell lennie, akkor neki megfelelő formában fel kell vennie magába azt, ami a vallás lényegét alkotja, amiben a vallás fölötte áll a filozófiának.”⁹ És mégis a fenti nyilvánvaló korlátozottság ellenére ez a rövid írás jellegzetesen magában foglalja Feuerbach államkritikai fordulatát, azt az alapeszményt, hogy a gyakorlati ateizmus az államok kötelemé, az „állam Isten az emberek számára”, vagyis az emberi lényeket, amelyet a vallás csak elidegenedetten tud megvalósítani, adekvát formája szerint az államban mint az emberek igazi közösségében kell realizálni. Azt a forradalmat, amelyet a vallásban végbevitt a reformáció, most a politika területén, az államban kell végbevenni — fogalmazza meg politikai programját Feuerbach.

Igy lesz a politikai republikanizmus követelése s annak antropológiai megalapozása Feuerbach első tulajdonképpeni politikai programja, mely a vallási emancipáció kérdését fordítja át politikaivá, és amely teljességgel megfelelt a német ellenzéki mozgalom fejlődési logikájának. Kitűnik Feuerbach politikai fordulata „A kereszténység lényege” második kiadásának előszavából is. Sokat vitatkozik itt a művéről publikált „együgyű és perfid ítéletekkel”, de főként mégis a vallás kritikájának a széles tömegekre gyakorolt pozitív hatását emeli ki; azt fejtegeti, hogy most már a gyakorlati kérdések kerültek előtérbe. A vallást már úgy tekinti, bár erősen leegyszerűsített, felvilágosító beállítottsággal, mint „az emberek leigázásának és elnyomásának politikai eszközét”. Világosan megfogalmazza, hogy a kereszténység ellentmondásba került a társadalmi valósággal, a polgári társadalom egész rendszerével: „a kereszténység már régen eltűnt, nemcsak az észből, hanem az emberiség életéből is... már semmi más, csak *fixa idea*, amely tűz- és életbiztosításainkkal, vasutainkkal és gőzmozdonyainkkal, képtárainkkal és szoborgyűjteményeinkkel, katonai- és ipariskoláinkkal, színházainkkal és természetrajzi gyűjteményeinkkel kiáltó ellentétben áll”. A gyakorlati feladatok hangsúlyozása azonban nem tompítja, ellenkezőleg, kiélezi a feuerbach-i antropológia alapvető ellentmondását, ti. azt, hogy nem tud társadalomelméletté válni, s ez Feuerbachot arra készteti, hogy az előszóban nyíltan megfogalmazza dualista alapállását: „Csak a *gyakorlati* filozófia területén vagyok *idealista*. . . Egyszerűen az eszme számomra csak a történelmi jövőbe, az igazság és erény diadalába vetett hit, csak *politikai* és *erkölcsi* jelentősége van számomra. A tulajdonképpeni elméleti filozófia területén azonban, egyenes ellentétben a hegeli filozófiával... számomra csak a realizmus, a materializmus érvényes.”¹⁰ Az ifjúhegeliánusok részéről tehát nem egészen indokolatlan főműve alapkoncepciójának „félreértése”, ellenkezőleg, jól tudatosították a Fichtével élesen polemizáló Feuerbach

⁹ L. Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei”, Bp. 1951, 179—184.

¹⁰ L. Feuerbach: „A kereszténység lényege”, Bp. 1961, 18., 22., 31.

fichteizáló koncepcióját az erkölcsök forradalmáról. Itt magának Feuerbachnak a szavaiból tűnik ki, hogy a társadalomelméletben és az etikában nem lépett túl az idealizmuson, sőt az egész ifjúhegeliánus táborral egybehangozva az elvont Kellés, az emberi lényegbe foglalt eszmények realizálódását látja és várja a világtörténelemben. Ezért nőhetett ki a feuerbach-i humanizmus-elméletből nemcsak Hess erőteljes etikai-ökonómiai szocializmusa, hanem Karl Grün szentimentális „igazi szocializmusa” is. Az 1842-ben írott és 1843-ban megjelent „Előzetes tézisek” továbbviszik a fenti írások politikai programját és egyben előkészítik a feuerbach-i humanizmus-elmélet legátfogóbb kifejtését az „Alapelvek”-ben. A spekulatív filozófiának az egész cikkben végigvonuló kritikáját Feuerbach ugyanis a német metafizika és a francia materializmus szükségszerű szövetségének elvére futtatja ki. A német—francia szövetség gondolata eredetileg Heinétől származik, a negyvenes évek elején Németországban főleg Feuerbach, illetve Ruge csoportja hangsúlyozta egyértelmű állásfoglalásként a radikális polgári átalakulás francia modellje mellett. A cikk befejező gondolatsora ugyan nem jut el a polgári demokrácia explicit követeléséig, csak filozófiai szinten érvel, s az államot mutatja be az ember igazi lényeként. Az akkori Németországban azonban az államnak mint az ember igazi lényegének, „az emberi lény realizált, kiművelt, explicitté tett totalitásának” bemutatása és az államfőnek „az egyetemes ember reprezentánsaként” való jellemzése igen progresszív republikánus programnak számított.

A német—francia szövetség politikai programját Feuerbach antropológiailag alapozza meg, mivel szerinte az emberi lényeket a szív (érzelmek) és a fej (gondolkodás) egysége jellemzi, így lesz a két nemzet szövetsége — a francia szív mint a nő és a német fej mint a férfi princípium egysége — elméletileg és gyakorlatilag egyaránt az emberi lény igazi realizálása. Az „új filozófia”, amely meghozza Feuerbach szerint az új világ hajnalhasadását, tehát a fenti két elv egyesítésén, mint az emberi lény igazi realizálásán alapul. Az új filozófiát az állam vallásaként bemutatva, Feuerbach megpróbálja ezt a két elvet belső egységükben felfogni, hiszen e kettősségben ott feszül a materializmus és idealizmus — a második kiadás előszavában elismert — dualizmusa. Az egységes természettudományos szemlélet programja — érzelem és gondolkodás egyaránt az ember természeti meghatározottsága —, a filozófiának a természettudománnyal való szövetsége ezzel maga is „politikai” jelentőséget nyer, csak hogy ezáltal maga a politikai program válik elvont antropológiailag jellegűvé.

Az új filozófia középpontjában ugyanis a spekulatív filozófia kritikája áll, mindenekelőtt pedig a szubjektum és objektum viszony megfordítása. Hegelnél a valóságos szubjektumok, az emberek egyik predikátumának, a tevékenység tárgyának eredményeként jelennek meg, s ezzel visszájára fordul a viszony az ember és az általa létrehozott világ között. Az állam válik az igazi szubjektummá, s az egyes emberek vagy rendek stb. csak mint az állam meghatározottságai, azaz predikátumai léphetnek fel, vagyis az elvont általános szubjektum az igazi tevékeny, ő hozza létre meghatározásait és konkretizálódik, inkarnálódik bennük. De a hegeli „Jogfilozófia”-n mint társadalomelméleten túllépve az egész hegeli rendszer felé, ugyanez a viszony lép fel az állam mint konkrét és szellem mint elvont általános meghatározás között, vagyis az állam maga is a szellem mint igazi szubjektum inkarnációjaként jelenik meg. Ezt a megfordítást mint a spekulatív filozófia titkát Feuerbach

már „A hegeli filozófia kritikájához” című írásában leleplezte, de azon a leegyszerűsítő szemléleten, hogy az igazi filozófiai módszer, az új filozófia elve a spekulatív filozófia egyszerű megfordítása, most sem tud túllépni: „*A spekulatív filozófiát általában megformáló kritika módszere nem különbözik a vallás-filozófiában már alkalmazott módszertől. A predikátumot mindig csak szubjektummá kell változtatni és így mint szubjektumot objektummá és elvé — a spekulatív filozófiát csak meg kell fordítanunk, és megkapjuk a kendőzetlen, a tiszta, csupasz igazságot.*”

A szubjektum és predikátum megfordításának elve Feuerbachnál az elméleti filozófia alapvető tézise, amely önmagában véve, közvetlenül megadja a gyakorlati filozófia tartalmát. Feuerbach ugyanis kiiktatja Hegel dialektikus társadalom- és történelemelméletének egész gazdagságát, s a filozófiát az antropológiára mint „a természet és az ember egyszerű, önmagával azonos lényegének” elméletére redukálja. Ezért nem véletlen, hogy a feuerbach-i filozófia iránt mind erőteljesebb érdeklődést mutató Marx 1843 februárjában így ír Rugénak az „Előzetes tézisek”-ről: „Feuerbach aforizmáival csak ebben a pontban nem értek egyet, hogy túl sokat utal a természetre és túl keveset a politikára. Pedig ez az egyetlen szövetség, amely által a mostani filozófia igazsággá válhat. De hát nyilván úgy lesz, mint a XVI. században, amikor a természetrajongóknak megfelelően létezett egy másik csoport, az államrajongók sora.” (MEM 28, 392.) Marx nyilván államrajongónak vallja magát Feuerbachhal mint természetrajongóval szemben, vagyis Feuerbach politikai programja korántsem elégítette ki Marxot.

Már ebből is kitűnik, hogy mennyire tarthatatlan az az elterjedt felfogás, amely Marx újabb művének, „A hegeli jogfilozófia bírálatához” címen ismert kreuznachi kéziratnak (1843 nyara) a koncepcióját teljességgel Feuerbach hatásából vezeti le. A német—francia szövetség gondolata ugyan már korábban is megragadta Marxot és most feuerbach-i formájában is nagy hatást gyakorolhatott rá, de csak később, a „Deutsch—Französische Jahrbücher”-ben írott cikkeiben lép elő nála saját elveként mint a proletariátus és a filozófia egyesítésének programja. A spekulatív filozófia újabb feuerbach-i kritikája kétségtelenül már 1843 nyarán is segítséget nyújthatott Marxnak a hegeli jogfilozófia bírálatában. Feuerbach döntő hatását azonban abból szokták levezetni, hogy Marxnál is elsődleges szerepet játszik Hegel kritikájában a szubjektum és predikátum megfordításának gondolata. Marx valóban nagyra értékeli Feuerbachnál a megfordítás elvét — ez a „genetikus-kritikai módszer” az, amit a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” „feuerbach-i dialektikának” nevez —, de korántsem arról van szó, hogy ezt a feuerbach-i elvet konkretizálva alkalmazza a hegeli filozófiára és csupán a konkrét és részletes alkalmazással jut túl Feuerbach elvont, de alapjában véve helyes álláspontján. Éppen ellenkezőleg — újólag, akárcsak már 1839-ben — arról van szó, hogy Marx saját immánens fejlődése eredményeinek megerősítését látja Feuerbach Hegel-kritikájában. Marx a „Rheinische Zeitung” politikai publicisztikájának eredményeként maga jutott el, méghozzá közvetlenül társadalmi-politikai szinten a megfordítás gondolatához. A periódus elején a hegeli államelmélet szellemében az állam meghatározó szerepéből indul ki a polgári társadalommal, az anyagi életviszonyok rendszerével szemben, s az utóbbi felülkerekedését az előbbin, mint a magánember, az anyagiasság, az önzés, az „elvetemült materializmus” világának uralmát az állampolgár, a közérdek világán az elidegenedés alapjelenségének tekinti. Politikai gyakorlatában Marx maga kerül mindinkább

szembe ezzel a hegeli fogantatású — bár radikalizált-demokratikus — társadalomelmélettel, és Feuerbachtól teljesen függetlenül jut arra a belátásra, hogy polgári társadalom és politikai állam hegeli viszonyát meg kell fordítani. A konkrét társadalmi konfliktusok elemzése ugyanis rádöbbsenti arra, hogy a Hegel által evidensnek ábrázolt viszony, a politikai állam, mint az általánosság uralma maga is az elidegenedés kifejeződése, a nagy magántulajdon világának szentesítése.

A spekulatív filozófia visszájára fordításának gondolata Marxnál tehát nem Feuerbachtól származik, legfeljebb megerősítést nyerhetett az „Előzetes tézisek” alapján. Marx ezt a gondolatot maga vajúdtá ki saját immanens fejlődésében, s így nem kellett konkretizálnia sem az elvont feuerbachit elvet, hiszen eleve konkrét társadalmi-politikai felismerésként bontakozott ki nála ez a gondolat. Feuerbach hasonló irányú fejlődésének ténye azonban egyértelmű magyarázat arra, hogy miért fokozódik Marx érdeklődése 1843 folyamán a feuerbachit filozófia iránt, bár „A hegeli jogfilozófia bírálatahoz” című kézirat kapcsán korántsem beszélhetünk Marxnál feuerbachianus álláspontokról. A marxit társadalomelmélet a polgári társadalom elsődlegességének elvével nagy előrelépést tesz a materializmus felé, de még nem jut el a materializmusig, így szó sem lehet arról, hogy Marx Feuerbach hatására 1843-ban materialistává vált, ahogy ez gyakorta elhangzik.

A kreuznachi kéziratok társadalomelmélete, a „demokrácia” mint a kommunizmus előképe Marxnál sokkal inkább Rousseau koncepciójára emlékeztet, mint Feuerbachéra, hiszen a totális egyszerű árutermelés jakobinus beállítottaságú vízióján alapul. Ez a radikális jakobinizmuson alapuló egyenlősítő-szocialista modell az utópista szocializmusnak megfelelő szakasz Marx életművében és ezért saját természeténél fogva mutat rokonságot és párhuzamosságot a feuerbachit humanizmus-elmélettel mint az utópista szocializmus német válfajával, amelyből a különböző kispolgári szocialista irányok kiindultak Németországban, de eleve különbözik is tőle — mint az állampolgár politikai hitvallása a feuerbachit magánember szeretet-vallásától, mint a történelem dialektikus elmélete az „antropológia egyetemes tudományától”. 1843 folyamán a feuerbachit életmű jelentősége mégis tovább fokozódik Marx számára, s ennek oka egyfelől az, hogy az 1843 novemberében megjelent „Alapelvek”-ben a humanizmus-elmélet mint Feuerbach „antropológiai demokratizmusa” eléri tetőpontját és megkapja átfogó, rendszeres kifejtését, másfelől pedig az, hogy Marx említett demokrácia-elmélete egyre jobban válságba kerül és 1843 őszére megkérdőjeleződnek az állampolgár-centrikus, jakobinus társadalomelmélet alapjai.

Feuerbach legtöbbet idézett és legnagyobb hatású munkája Marx és Engels életművében kétségtelenül az „Alapelvek”. Az „Alapelvek” valóban pozitív tendenciája a reális nembeliség elvében és az érzéki, valóságos, empirikus ember felfogásában fogalmazódik meg, s ehhez kötődik a spekulatív filozófia leg részletesebb feuerbachit kritikája is. Feuerbach a spekulatív filozófiával szemben kimondja, hogy az ember valóságos, érzéki lény, amelynek testisége a maga totalitásában alkotja a lényegét, s az ettől való elvonatkoztatás az elidegenedés birodalmába vezet (37. §). Feuerbach a reális, empirikus egyénből próbálja levezetni a nembeliséget, hiszen az Én—Te viszony, mint emberek közötti viszony végül is a Te-nek mint a nembeliséget, az emberi közösséget megtestesítő másik embernek a levezetésére szolgál. 1843—1844-ben ennek a kérdésnek az erőteljes feuerbachit felvetésén, később pedig a levezetés kudarcán

volt Marx számára a hangsúly, ebből adódik az, hogy az egymást követő periódusokban különbözőképpen értékeli ugyanazt a művet. A feuerbachi antropológia (51—56. §) és a közösség elve (61 és 64. §) Marx számára átmenetileg elsőrendű jelentőségűvé vált, bár lét és lényeg feuerbachi egységét, sőt eleve adott egybeesését nem fogadta el. Marx lét és lényeg világtörténelmi feszültségében gondolkodott, így fejti ki később a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban — éppen Feuerbachra hivatkozva — a kommunizmus elvét is; de Feuerbachnak az a gondolata, hogy ami létem, a lényegem is (27. §), csak „A német ideológia”-ban kerül érdemi bírálatra. (MEM 3, 548.)

Marx 1843 októberében Franciaországba érkezik, ahol a nagyüzemi proletariátussal való találkozás hatására rendkívül gyorsan eljut a kommunizmusig. A „Zsidókérdéshez” címmel a „Deutsch—Französische Jahrbücher”-ben publikált tanulmányában, a proletár kommunizmus felé történő átmenet szakaszában, ezért mutatkozott számára alkalmasnak álláspontja kifejezésére az emberi emancipáció feuerbachi kategóriája. Az emberi emancipáció elve már a humanista szocializmus irányába mutatott, de még közelebbi konkretizálás nélkül, a politikai emancipációval való szembeállításal pedig ki tudta fejezni — Bauerral polemizálva — a polgári szabadságjogok korlátait és saját korábbi jakobinizmusának meghaladását. A folyóiratban megjelent másik írása, „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés” ennél már jóval fejlettebb álláspontot képvisel, elvileg meghaladja az emberi emancipáció terminusába foglalt feuerbachi humanizmust, de a proletariátus és a filozófia egységének elvét még a német—francia szövetség feuerbachi gondolatát folytatva, feuerbachianus modorban fogalmazza meg. Az eljövendő forradalom agya a filozófia, szíve a proletariátus — vallotta a fiatal Marx 1844 elején —, s a „divatos” feuerbachianus megfogalmazás kétségtelenül a német olvasóközönség megnyerésére is irányult. Világos azonban, hogy nemcsak arról van szó, hiszen a proletariátust Marx még teljességgel passzív elemnek fogja fel, amelyet a filozófia áthat és mozgósít.

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban Marx maga is a Hegel utáni filozófiai fejlődés központi alakjának tekinti Feuerbachot: „a pozitív kritika egyáltalában . . . igazi megalapozását Feuerbach felfedezéseinek köszönheti, akinek *Philosophie der Zukunft*-ja és *Anekdota*-beli *Thesen zur Reform der Philosophie*-ja . . . az egyedüli írárok Hegel Phänomenologie-ja és *Logik*-ja óta, amelyekben valóságos forradalom foglaltatik”, mégpedig azért, mert „csírájában felborította a régi dialektikát és filozófiát”, vagyis „Feuerbach az egyetlen, akinek viszonya van a hegeli dialektikához . . . aki egyáltalán a régi filozófia igazi leküzdője.”¹¹ Az említett két írás valóban Feuerbach életművének tetőzése, mégis azt kell mondanunk, hogy Marx itt túlértékelte, sőt „félreértette” Feuerbachot; számos ponton a saját eredményeit tulajdonította neki. Ebben sajátos fáziskésés mutatkozik: fejlődésének tényleges eredményeit tekintve jóval messzebb jutott már, mint Feuerbach, de még nem ismeri föl tudatosan ezt a különbséget. Feuerbach megtorpanását követően, a „Szent család” munkálatai idején tovább fokozódik ez az ellentmondás, ezért írja két évtized múltán, 1867. április 24-i levelében Marx Engelsnek, hogy a „Szent család”-ban „a Feuerbach-kultusz most igen humoros hatást tesz az emberre”. (MEM 31, 285.) Hiszen — mint ez idő tájt, 1865. január 24-én Schweitzernek írja — „Hegelgel összehasonlítva Feuerbach nagyon szegényes. Mégis, Hegel után korszakalkotó volt, mert hangsúlyozott bizonyos, a kereszt-

¹¹ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, Bp. 1961, 4. és 100.

tény tudatnak kellemetlen és a kritika haladása szempontjából fontos pontokat, amelyeket Hegel misztikus félhomályban hagyott.” (MEM 16, 22.) Úgy tűnik azonban, hogy e két évtized távlatából történő értékelés sem magyarázza, miért tekintették Marx és Engels a „Szent család”-ban Feuerbachot nemcsak a spekulatív filozófia leküzdőjének, hanem a kommunizmus, mint „a humanizmussal egybeeső materializmus” igazi képviselőjének. (MEM 2, 91–93., 124. és 140.) A válasz szerintünk abban rejlik, hogy Marx és Engels 1844-ben Feuerbachot nemcsak kommunista teoretikusnak, hanem a kommunista mozgalom — legalábbis potenciális — résztvevőjének tekintette, s csak akkor jutottak el Feuerbach érdemi kritikájáig, amikor ebben a reményükben végérvényesen csalódnuk kellett.

IV

Marx első kapcsolatkeresése Feuerbachkal 1843 elejére esik; Rugéval együttesen látogatást terveznek Feuerbachnál. A látogatás azonban elmarad és ezért Marx 1843 októberében levélben kéri fel Feuerbachot a „Deutsch—Französische Jahrbücher”-ben való részvételre, arra hivatkozva, hogy a folyóirat tulajdonképpen Feuerbach terveinek, a német—francia szövetségnek a megvalósulása. Feuerbach válasza mégis az udvarias elutasítás volt, s rendkívül szembetűnő a marxi levél harcos, aktív és a feuerbach-i válasz elvont-bölcseledő, passzív-tartózkodó jellege közötti kontraszt. Feuerbach ugyan a folyóiratban való részvétel elutasításával lemond az alkalomról, hogy csatlakozzék a német ellenzék radikális szárnyához, de válaszleveléből világosan kirajzolódik a dilemma a városi élet utáni vágy és a falusi magány vonzása között: a városban komolyan venné a „filozófiai hiábavalóságokat”, a falusi csendben meg „komoly irodalmi munkával” lehet foglalkozni.

Feuerbach számára nem ez volt az utolsó lehetőség a radikális mozgalomba való bekapcsolódásra. Hiszen a „Deutsch—Französische Jahrbücher”-ben mégiscsak megjelent Feuerbachtól valami, ha más nem is, egy rövid levél, amelyet 1843 júniusában írt Rugénak a lap kiadási tervét méltatva. Ez a levél igen energikus; Feuerbach rendkívül erőteljesen hangsúlyozza a gyakorlat elsőbbségét, annak szükségességét, hogy az új elvek behatoljanak a tömegekbe. Egészen más Feuerbach áll itt előttünk, mint az 1843. októberi levélben, az a Feuerbach, akinek — vélt és valódi — szellemében az egész folyóirat, megindult. Igaz, Ruge a folyóirat első és egyetlen számát bevezető levelezést irodalmilag erősen átszerkesztette — és optimistára hangszerelte; sokáig Feuerbach levelét is fiktívnek vélték. A levél azonban valódi, előkerült kézírata, s így kétségtelen, hogy az optimizmus magától Feuerbachtól való, joggal reménykedhettek tehát a szerkesztők Feuerbach későbbi közvetlen részvételében. Ennek jegyében küldi el Ruge Feuerbachnak a lap első számát és a csatolt 1844. február 5-i levélben újólág figyelmébe ajánlja az első szám két fiatal szerzőjét, Marxot és Engelst.¹²

1844 közepén, Rugéval való szakítása után Marx újból reménykedni kezdett benne, hogy sikerül felvennie a kapcsolatot Feuerbachkal; tudta, hogy Feuerbach tartózkodásának egyik oka az volt, hogy Ruge félreértette „A kereszténység lényegé”-t. Ruge 1844. május 15-i levelében értesíti Feuerbachot szakításukról és Marxot, annak kommunista felfogását teszi felelőssé a radikális ellen-

¹² A Német—francia évkönyvek levelezését lásd: „Deutsch—Französische Jahrbücher”, Lipcse 1973, 101—128.

zék egységének felbomlásáért. Feuerbach ugyan Marx álláspontjával sem értett egyet, de közelebb állt hozzá Marx koncepciója, így a szakítás után ő is megszüntette a kapcsolatot Rugéval. Az új helyzetet tükrözi Marx 1844. augusztus 11-én Feuerbachnak írott levele, amelyben őt a kommunista mozgalom részesének tekinti és az „Alapelvek”-re hivatkozva így ír: „Őn ezekben az írásokban — nem tudom, szándékosan-e — filozófiai alapot adott a szocializmusnak, s a kommunisták nyomban így is értelmezték ezeket a munkáit.” (MEM 27, 400.) A szocialista ellenzék számos tagja osztotta Marx véleményét, azok, akik szintén szakítottak a polgári radikális szárnyhoz tartozó Rugéval. Ez a levél magyarázza tehát ez idő tájt írott „Gazdasági-filozófiai kéziratok” felfogását, amely szerint Feuerbach a kommunista eszmék képviselője.

Marx a fenti levelében beszámol Feuerbachnak arról, hogy műveinek milyen nagy sikere van a párizsi német munkások körében és mint harcostársát értesíti őt a kommunista mozgalom nemzetközi sikereiről. Az újabb közeledési kísérletnek az a személyes mozzanat is része volt, hogy Marx kieszközölte a párizsi „Vorwärts”-nél, hogy közöljék Feuerbach, „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers” (A hit lényege Luther szellemében) című 1844-ben megjelent brosrúja néhány részletét. Leveléhez csatolta az ugyanebben a lapban megjelent „Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez” című saját cikkét is, amelyben először jelenti be nyilvánosan kommunista meggyőződését és Rugéval való szakítását. Marx tehát azért várt 1844 augusztusáig levelével, hogy a két cikk megjelenjék és saját cikkének elküldésével egyértelműen tisztázhassa Feuerbachhal való viszonyát. Feuerbach erre a levélre még csak nem is válaszolt. Marxnak azonban ez sem szegte kedvét, mert a következő időszakban Feuerbachnak a kommunista mozgalomhoz való közeledése mégis megtörtént.

Feuerbach 1844 folyamán egyre aktívabb érdeklődést mutat a kommunista mozgalom és irodalom iránt. Dicséri a kommunista teoretikusokat, különösen Weitlinget, és jelentős változást vár a „tudásra éhes embertömeg” színrelépésétől, bár másfelől ebben a mozgalomban is csak a vallásos tudat alól való emancipáció eszközét látja. Megdöbbenően keveset tud a kommunista mozgalomról, amelyet alapvetően a szorgos, tanulni vágyó kézművesek mozgalmának tekint; fogalma sincs az ipari proletariátus erejéről, holott Marx 1844 februári cikkében — éppen Feuerbach modorában — már a filozófia és a proletariátus szövetségét proklamálta. Itt mutatkoznak meg Feuerbach vidéki elszigetelődésének végzetes következményei.

1844 második felében az ifjúhegelianusok Bauer-féle csoportja egyre élesebb támadásokat intéz Feuerbach, s vele együtt Marx, Engels és Hess ellen. Feuerbach kommunizmus iránti vonzalma, bármilyen elvontan került is kifejezésre, egyre jobban szembekerült a fichteánus ifjúhegelianusok individualista beállítottságával. A támadások tetőpontját Max Stirner 1844 végén megjelent, „Az Egyetlen és az ő tulajdona” című könyve jelentette. Stirner a szabad öntudat baueri elvét az egyedi személyiség szélsőségesen individualista elvére fordította le; egyszerre polemizált az „Alapelvek”-kel és a „Szent család”-dal. Marx és Engels Feuerbachkal kapcsolatos állásfoglalását 1844—1845-ben tehát alapvetően meghatározta az a tény, hogy közös polémiait folytattak, s hogy ennek során Feuerbach „A kereszténység lényege”-ről, vonatkozással „Az Egyetlen és az ő tulajdoná”-ra” című írásában 1845 elején — közember mivoltára hivatkozva — kommunistának nyilvánította magát.

1845 elején Engels megismerkedett Kriegével — aki ugyancsak Feuerbach humanizmusa felől jutott el a kommunizmusig — és ketten közösen levelet

írtak Feuerbachnak. „Feuerbach azt mondja, hogy előbb alaposan meg kell semmisítenie a vallási szemetet, mielőtt úgy foglalkozhatna a kommunizmus-sal, hogy irodalmilag képviselhetné. Azonkívül Bajorországban túlságosan el van zárva az egész élettől, semhogy ehhez hozzájuthasson. Ő egyébként, mint mondja, kommunista és nála csak a megvalósítás mikéntjéről van szó. Ha lehetséges, ezen a nyáron eljön a Rajnához, s akkor el kell mennie Brüsszelbe is, erre majd rávesszük.” (MEM 27, 17—18.) Így számol be Engels, a várakozás izgalmával Marxnak 1845 februárjában a Feuerbachhal való kapcsolatfelvétel újabb kísérletéről. 1845 márciusában megjelent, „A kommunizmus gyors előrehaladása Németországban” című cikke második részében pedig arról tudósít, hogy „Dr. Feuerbach, jelenleg Németország legkiválóbb filozófiai gényusza kommunistának vallotta magát”. (MEM 2, 484.)

Marx és Engels várakozása tehát, hogy Feuerbachot sikerül bevonni a kommunista mozgalomba, nem volt alaptalan. Az Engelsszel közvetlen kapcsolatban álló Kriege meg is látogatta Feuerbachot, aki szívélyesen fogadta őt. Feuerbachot nem sikerült ugyan 1845 folyamán sem kimozdítani vidéki rezidenciájából, de érdeklődése kétségtelenül megnőtt a kommunista eszmék és sajtótermékek iránt. Kriege beszámolt neki az újabb irodalomról, 1845. áprilisi levelében például Marx munkásságáról, gazdasági elméletéről. Arról azonban nincs bizonyítékunk, hogy Feuerbach olvasta volna a „Szent család”-ot, s Marx és Engels kommunista írásai egyáltalában befolyásolták volna. Nem tudott túllépni a kommunizmus kispolgári, elvontan humanista, filantróp fel fogásán, ezért nem véletlen, hogy éppen Kriegével lép kapcsolatba. 1846 májusában azonban Marx és Engels szakítani kénytelenek Kriegével is, amiről Kriege levélben értesíti Feuerbachot. Az utak újabb szétválásánál Feuerbach tétovázása már az utolsó alkalom elmulasztása volt.

Marx már 1844 augusztusi, Feuerbachhoz írott levelében határozottan utalt az ifjúhegelianizmus felbomlási folyamatára, a tömegek megvetésének Bauer-féle elvére, és arra, hogy előreláthatólag mind közvetlenebb és élesebb polémiát indítanak Feuerbach ellen is. Az 1844—1845-ös vita lefolyását a legilletékesebb helyről, „A német ideológia”-ból részletesen ismerjük. „A német ideológia” első variánsa „A lipcei zsinat” címet viselte. Marx és Engels azt mutatták be újabb közös műükben, hogyan idézik meg az „egyházatyák”, Bauer és Stirner Lipcsébe — a vita dokumentumai lipcei sajtóorgánumokban jelentek meg — a „Szent inkvizíció”, azaz az öntudat-filozófia ítélőszéke elé az „eretnekeket”, vagyis Feuerbachot, Marxot, Engelst és Hesst. 1845 őszén, amikor „A német ideológia” anyagának ezt a részét írják Marx már jóval túl jutott Feuerbachon. Mégis az ő pártjára áll a „német ideológusok” ellen. Csak 1846 tavaszán és kora nyarán kerül sor Feuerbach explicit kritikájára „A német ideológia” anyagában. Akkor, amikor a humanizmus-elméletből táplálkozó igazi szocializmus egész Németországban elterjed és a proletár szocializmus veszélyes konkurensévé válik. „A német ideológia” II. kötete leszámol az igazi szocializmussal, s az I. kötet utólag megírt első fejezete magával Feuerbachhal is.

„A német ideológia” Feuerbach-fejezetének legfontosabb megállapítása, hogy Feuerbach valójában nem kommunista, bármennyire is kommunistának nyilvánítja magát, s ezzel a kommunista megnevezést, amely egy forradalmi párt hívét jelöli, üres, tartalmatlan kifejezéssé változtatja át. (MEM 3, 44.) Marx és Engels 1846 második felében is tovább dolgozik Feuerbach kritikáján. Erről ír Engels 1846. augusztusi, Marxhoz intézett levelében. Megállapítja,

hogy Feuerbach legutóbbi, „Das Wesen der Religion” (A vallás lényege) című munkája „A régi kaptafára van szabva”, s összegezeként leszögezi, hogy Feuerbach fejlődése megtorpant, sőt visszaesés következett be munkásságában. (MEM 27, 29.)

Ez Marx és Engels végszava Feuerbachról a materialista történetfelfogás kialakulásának periódusában. 1845—1846-ban már rég nem arról van szó, hogyan hat Feuerbach Marxra és Engelsre, sokkal inkább arról, hogyan hat Marx és Engels Feuerbachra; arról, hogy sikerül-e bevonniuk őt a kommunista mozgalomba, sikerül-e elvont humanizmusát és szemléleti materializmusát a materialista történetfelfogás irányában forradalmasítani. Marx és Engels kísérleteinek végső kudarca szükségképpen esik egybe Feuerbach fejlődésének visszaesésével. Amikor 1846-ban megjelenik Feuerbach összegyűjtött műveinek második kötete „A filozófiai kritikák és alapelvek”, már nem Feuerbach újabb harcainak előhírnöke, hanem egy korszak lezárulásával már csak a filozófiatörténetnek szól.

1846 után Feuerbach teljesen visszavonul a közélettől, még az 1848—1849-es forradalomban sem vesz részt, nem engedi magát jelöltetni a frankfurti nemzetgyűlésbe és levelezésében a forradalom időszerűtlenségéről elmélkedik. Amint Lenin megjegyzi, Feuerbach nem értette meg a forradalmat és képtelen volt igazán forradalmi cselekvésre. (LÖM 29, 37.) A forradalom utáni időszakban Feuerbach neve és munkássága mindinkább feledésbe merül, bár életének utolsó éveiben tesz egy kísérletet a magányból való kitörésre: belép a szociáldemokrata pártba. 1872-ben bekövetkezett halála idején azonban már csak kevesek előtt ismert Németországban. Engels csak Marx halála után írott, „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége” című munkájában tér vissza Feuerbachnak a marxizmus kialakulásában játszott szerepére. De Engels legjobb szándéka ellenére sem tudott teljes képet adni az összefüggésekről, hiszen nem ismerhette Marx fejlődésének legfontosabb, jórészt kézírt dokumentumait. Engelshez kapcsolódva, de Engels intencióival ellentétesen így kezdődik meg a II. Internacionálé marxizmusában Feuerbach materializmusának túlértékelése, mindenekelőtt Plehanov munkásságában. Ezért figyelmeztetnek Lenin „Filozófiai füzetei” erőteljesen nemcsak a feuerbach-i antropologizmus korlátozottságára, hanem a feuerbach-i és plehanovi materializmus párhuzamára és hasonló fogyatékoságaira is. (LÖM 29, 56. és 146.)

Lenin figyelmeztetése ellenére mindmáig kísért a plehanovi „képlet” a marxizmus kialakításáról: a hegeli (dialektika) és a feuerbach-i (materializmus) hatások összegezése. Lenin nyomtatékosan hangsúlyozta a „Filozófiai füzetek”-ben, hogy „Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódott”. (LÖM 29, 175.) A szakirodalomban mégis Feuerbach közvetítő szerepének eltúlzása vált általánossá, bár elhangzott egy-egy jól megalapozott különvélemény is, mint Lukács Györgyé.¹³ De csak az utóbbi évtized során tisztázódott Feuerbach igazi jelentősége a marxizmus kialakulásában. Fontos szerepet játszottak ebben a Luther-cikk szerzősége körül lefolyt viták, valamint Marx és Feuerbach levelezésének kiadása. Fokozatosan kibontakozik Marx önálló fejlődésének pályája, s ezen belül a Feuerbach-hal való kapcsolat dinamikája, ami egyben lehetővé teszi Feuerbach progresszív korszakának érdemben való bemutatását is.

¹³ Elsősorban Lukács György Hess-tanulmányára gondolunk itt, amelyben először fogalmazta meg ezt a gondolatot filozófiatörténeti összefüggéseiben („Utam Marxhoz”, I, Bp. 1971, 519. skk.).

A CÉLRACIONÁLIS CSELEKVÉS TÖRTÉNETFILOZÓFIAI PROBLÉMÁI MAX WEBER SZOCIOLÓGIÁJÁBAN

S Z E G Ő A N D R E A

A modern államelmélet társadalomontológiai megalapozása szükségszerűen feltételezi az igazgatás történelmi típusainak a társadalmi formációk elméletébe illesztett vizsgálatát. E célkitűzés teljesítése több munkafázist foglal magában. A modern közigazgatás rendszerének a társadalmi struktúrával együttes tárgyalása ugyanis csak olyan elméleti végeredmény lehet, amely számos történelmi és esztörténelmi előmunkálattal igényel.

A tanulmány egyik célja a weberi uralomtipológia elméleti előfeltevéseinek tisztázása annak érdekében, hogy a jövőben Weber állam- és jogelméleti koncepcióját kritikai módon értékeljük és hasznosítsuk.

Max Weber szociológiájával, elméleti alapkategóriáival ideológiakritikai szempontból is indokolt foglalkoznunk.

Egyrészt teljesen ellentétes világnézeti indítású, a politika rendszerével foglalkozó elméletek merítenek a weberi gondolatokból, az amerikai kritikai szociológiától (H. H. Gerth, valamint C. W. Mills) a spengleri hagyományokat követő kultúrpeszimizmusig; a weberi kategóriákat egy marxista módszertan keretében alkalmassá tenni akaró baloldali marxistáktól (pl. J. Habermas), a korábban marxista indítású gondolkodóig (H. Marcuse).

Másrészt a szocialista országokban a marxizmus ökonomista felfogását meghaladni kívánó törekvések nemcsak olyan kategóriák újraértékelésével és a marxizmusban való elhelyezésével indultak, mint elidegenedés, fetiszizáció, köznapi tudat, vulgáris-közgazdasági tudat, ideológia fogalom stb., hanem összefonódott ez a folyamat a szociológusok részéről a szociológia polgári hagyományainak vizsgálatával, olyan szerzők problémafelvetésének elemzésével és bírálatával, mint pl. Max Weber (például olyan kérdések kapcsán, mint demokrácia, bürokrácia stb.). Gondolok itt pl. St. Kozyr—Kowalskinak „Max Weber és Karl Marx, Max Weber szociológiája, mint a „történelmi materializmus pozitív bírálatára” c. könyvére, majd az ennek nyomán kialakult vitára, amelybe bekapcsolódott Tadeusz Kowalik, Hochfeld és érintőlegesen O. Lange is. Indokolásul a hazai szociológiai irodalomban felmerülő Weber-elemzéseket úgy gondolom, nem kell külön említenem. Szándékunk tehát több, mint a szociológiatörténelmi tanulmányok szaporítása.

A RACIONALITÁSSAL KAPCSOLATOS ELŐFELTEVÉSRENDSZER

A weberi társadalomtudomány előfeltevésrendszerének vizsgálata külön tanulmányt igényelne, ezért csak azokat és oly mélységben elemzem, amelyek

az uralom tipológiája, a modern szakigazgatás, a bürokratizáció weberi felfogásának interpretációjához elengedhetetlenül szükségesek.¹

1. Webernek a „Gazdaság és társadalom” c. művében bemutatott uralmi típusai, bürokrácia-kepe nem az uralmi formák, igazgatási típusok deskripciói, hanem *ideáltípusai*. E fogalmak nem a tulajdonképpeni történeti valóság empirikus absztrakciói, az elemzések csak a *határfogalom* jelentőségével bírnak.

Az ideáltípus a valósággal szemben nem rendelkezik normatív érvénnyel, vagyis nem vonatkozik követendő példaként a valóságra. „Gondolati kép ez, amely nem a történeti valóság vagy akár a ’tulajdonképpeni’ valóság, és még sokkal kevésbé hivatott arra, hogy sémául szolgáljon, amelyben a valóságot példaszerűen el kellene rendezni, hanem az a jelentősége, hogy tisztán ideális határfogalom, amelyen megmérjük a valóságot, kézzelfoghatóvá tesszük empirikus tartalmának bizonyos jelentős alkotórészeit — amellyel összevetjük a valóságot.”²

Az ideáltípus tehát ebben a tiszta formában a valóságban meg nem található, empirikusan nem létező, de ez a tiszta absztrakció mégis *segít* megérteni az empirikus esetekben számos „zavaró körülménytől” befolyásolt társadalmi jelenségeket. Mivel Weber szerint a társadalmi jelenségek döntően irracionálisak, megértésük egyedül lehetséges módja az, ha a valóságot, mint egy ideális, célracionális³ esettől való *eltérést* kezeljük. A társadalomtudós tehát az ideáltípusban megkonstruálja a cselekvést úgy, ahogy a cselekvők a tiszta célracionális esetén cselekednének, mintha cselekedeteikben nem lenne semmi irracionális, majd azután egyenként, mint zárójeleket kell kibontani azokat a tényezőket, amelyek a cselekvőket eltérítették a célracionális cselekvéstől (pl. az érzelmek, a tévedés, az értékek stb.).⁴

¹ Max Weber megértő szociológiájának tudományelméleti, valamint ontológiai alapkategóriáiról, úgymint a megértés, a magyarázat, a vélt értelem, a viselkedés értelmi adekvációja, a viselkedés kauzális adekvációja stb. lásd Kovács András „Tudományos racionalitás és kapitalista racionalizáció” c. tanulmányát; „Világosság”, 1971/12. és 1972/1. Tanulmányunkban még csak érinteni sem tudjuk a weberi tudományelmélet harmadik alapvető előfeltételének, Weber módszertani individualizmusának kritikai értékelését, mivel a tudományelméleti kérdések csak annyiban képezték vizsgálódásunk tárgyát, amennyiben azok értelmezése elengedhetetlenül szükséges az elemzett témához.

² Max Weber: „Állam, politika, tudomány”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1970, 53.

³ A célracionális kategóriáját a későbbiekben részletesen fogom elemezni. Azt azonban hangsúlyozni szükséges, hogy a weberi tudományelméletet „önmagában” megérteni nem lehet. Weber tudományelméleti koncepciója — mind az értékmentesség követelménye, mind az ideáltípus rendező elve — szorosan kapcsolódik társadalomelméleti felfogásához, a weberi kapitalizmus-koncepcióhoz, vagyis ezeknek a tudományelméleti kérdéseknek az „ontológiai” alapjuk nélkül történő kritikai értelmezése szükségképpen hiányos. A weberi tudományelmélet elemzésekor is ezért központi kérdés a célracionális cselekvési ontológiai státusának megértése. — Nemcsak a féloldalasság problémája vetethető fel azonban az olyan Weber-elemzések esetén, amikor a weberi tudományelmélet és módszertan rekonstrukciója a weberi társadalom- és gazdaságelmélet, a kapitalizmus-probléma stb. félreértésén alapul.

⁴ Sokan az ideáltípus és a marxi módszertan azonosságát vélik felfedezni abban, hogy Marx a „Tőké”-ben az Angliában megvalósult kapitalizmust veszi alapul a tőkés formáció elemzéséhez, mint a kapitalizmus klasszikus útját. Így a weberi ideáltípusban a társadalmi törvény lényegét vélik felfedezni. A két metodika alapvető különbségére rávilágított az, hogy míg Marxnál a társadalmi törvényt egy *empirikus absztrakció* útján nyerjük; addig a weberi ideáltípus *normatív absztrakció*. Az empirikus absztrakció lényege az, hogy mindig *empirikusan ellenőrizhető*, a tapasztalat vagy verifikálja vagy falszifikálja

Az ideáltípus megalkotásának *rendező elve* Webernél a *célracionális cselekvés*. Az ideáltípus megkonstruálásának a célracionális cselekvéssel való összefüggését már kimerítően elemezte az interpretátor irodalom. Azt azonban kevésbé, hogy mi Webernél a helye a célracionális cselekvésnek a szociológiai elméletalkotásban. Véleményünk az, hogy a weberi szociológia egyik alapkérdése a célracionális cselekvésnek a szociológiai elméletalkotásban elfoglalt státusa. A weberi szociológiában ugyanis nemcsak módszertani-logikai, hanem „történetfilozófiai-ontológiai” státussal is rendelkezik a célracionális cselekvés.

Weber — a klasszikus politikai gazdaságtan legjelentősebb képviselőihez (Smith, Ricardo, S. Mill) hasonlóan — még világosan látta a célracionális cselekvésnek a kapitalizmus gazdasági viszonyával való összefüggését. A politikai gazdaságtan, majd a szociológia történetében a későbbiekben bekövetkezik egy *fetiszizációs folyamat*, ami azt jelenti, hogy e tudományágak számára *kategóriáinak történelmi feltételezettsége* eltűnik. A valóság problémái a későbbi politikai gazdaságtan, majd szociológia számára egyre inkább mint csupán módszertani-logikai kérdések merülnek fel (K. Menger, Böhm-Bawerk, Schumpeter stb.). Számukra már fel sem merül az a probléma, hogy *valóságok-e vagy sem* — illetőleg milyen történelmi-társadalmi feltételekhez kötöttek — *kategóriáiknak azok az alapaxiómái, amelyekből fogalmaikat létrehozták*.

Webernek K. Mengerrel, a marginalizmus korai képviselőjével szembeni polémiját tudományelméleti szempontból főképp az motiválta, hogy a marginalizmus politikai gazdaságtanában a fogalomalkotás korábban említett fetiszizációját ismerte fel: nincsen ugyanis olyan pszichológiai alaptörvény, amely azt biztosítaná, hogy az embereknek a gazdaság területén végbemenő viselkedése a célracionális követelményeinek megfelelően alakuljon. „Azt hitték, hogy pszichológiailag kell elszigetelni az emberben egy sajátos 'ösztönt', a szerzési ösztönt, vagy pedig elszigetelten meg kell figyelni az emberi cselekvésnek egy sajátos maximáját, az úgynevezett gazdasági princípiumot. Az elvont elmélet úgy vélte, hogy pszichológiai a x i ó m á k r a támaszkodhat, . . .” „Így azután nem lehetett különösebben termékeny az a nagy hullámokat verő vita sem, amely akörül forgott, mennyire jogosultak pszichológiailag az elvont elméleti tételek, s mennyiben van jelentősége a 'szerzési ösztönnek', a gazdasági princípiumnak stb.”

„Nem az intézményeket akarjuk pszichológiai törvényekből levezetni vagy elemi pszichológiai jelenségek alapján m e g m a g y a r á z n i, hanem az intézmények ismeretéből kiindulva, azok kulturális meghatározottságát és jelentőségét akarjuk egyre inkább m e g é r t e n i.”⁵ (Az aláhúzott kiemelés tőlem — Sz. A.)

azokat. A weberi ideáltípus normatív absztrakció, tehát *tapasztalatilag nem verifikálható* vagy *falszifikálható*. Az ideáltípus Weber szerint még lehet helyes és igaz attól, hogy az emberek a történelemben nem célracionálisan cselekszenek. — „A típusalkotó tudományos szemlélet a magatartásnak a cselekvést befolyásoló, értelmi összefüggései közül mindezeket az irracionális, érzelmileg meghatározott elemeket akkor fedi fel és ábrázolja a legáttekinthetőbben, ha úgy kezeli őket, mint a cselekvésnek valamilyen megkonstruált, tisztán célracionális befolyástól való 'eltéréseket'. Így például a 'tözsdepánik' magyarázatakor célszerű előbb megállapítani, hogy miként játszódtott volna le a cselekvés irracionális effektusok lefolyása nélkül, s utána bevezetni ezeket az irracionális összetevőket, mint 'zavart'-keltő tényezőket.” Max Weber: „Gazdaság és társadalom”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1967, 43.

⁵ Max Weber: „Állam, politika, tudomány”, 48—49.

A célracionális cselekvés kategóriája a fetiszizáció hasonló történetét járja be. Max Weber szociológiájában még a célracionális cselekvés nem csupán heurisztikus eszközt képez a valóság gondolati rendezése számára. *Weber még felismeri, hogy a célracionális cselekvés heurasztikus eszközként való kidolgozásának az az ontológiai feltétele, hogy az emberi történelem valóságos és egyben szükség-szerű tendenciáját képezi az, hogy a társadalmi élet meghatározott területein az emberek cselekedete valóságosan is közeledik a célracionális cselekvés struktúrájához.*

„A tőkés korszak történelmi sajátossága, és ennél fogva a határhaszon-elmélet (mint minden értékelmélet) jelentősége is e kornak megértése szempontjából abban rejlik, hogy — míg számos elmúlt korszak gazdaságtörténetét nem ok nélkül nevezték a *„nem-gazdaságosság történetének*’ — addig a mai életkörülmények között az említett elmélet egyre n a g y o b b m é r t é k b e n közeledett, közeledik és — amennyire megítélhetjük — közeledni fog a valósághoz, és az emberiség egyre szélesebb rétegeinek sorsát fogja alakítani. Ebben a k u l t ú r - t ö r t é n e t i t é n y b e n . . . rejlik a határhaszon-elmélet heurisztikus jelentősége.”⁶ (Az aláhúzott kiemelés tőlem — Sz. A.)

A polgári társadalomtudományok fetiszizációs folyamatát Marx világosan megfogalmazta a jogfilozófia esetén. A jogtudománynak e sajátosságát a *klasszikus politikai gazdaságtan* és a *jogfilozófia* kapcsolatából vezeti le. A klasszikus politikai gazdaságtan és a polgári jogfilozófia összevetésekor Marx kimutatja, hogy e két tudományág fejlődésének megértése csak a klasszikus politikai gazdaságtannak a tőkés formációhoz való viszonya alapján lehetséges. A klasszikus politikai gazdaságtanra egyfajta kettősség jellemző:

— képviselői egyrésztől világosan látják fogalmaik társadalmi formációhoz kötöttségét abban az esetben, amikor történetileg kimutatják a *saját munkán alapuló magántulajdonnal* szemben az *idegen munka elszajátításán alapuló magántulajdon* (azaz a tőketulajdon) *ökonómiai fölényét* — ezzel pontos cezúrát húznak a tőkés termelési mód magántulajdona és a prekapitalista formák saját munkán alapuló magántulajdona közé;

— e két alapvetően különböző magántulajdont viszont fogalmilag egybemossák, amikor a tőkés formáció védelmében a kapitalizmussal szembeni támadásokat „a tulajdon” mint olyan elleni támadásokként interpretálják. Ezzel viszont a két magántulajdon-fogalom között korábban megállapított *ökonómiai* cezúrát feladják, visszavonják.

Marx szerint a polgári politikai gazdaságtanra jellemző kettősség alapjai magában a társadalmi formációban rejlenek, e kettősség a formáció elemzése alapján érthető meg.

Arról van ugyanis szó, hogy az első esetben a társadalmi-termelési viszonyokat a *tőketulajdon*, a tőke értékesülési folyamata oldaláról elemzik, míg a második esetben ugyanezen társadalmi-elsajátítási viszonyokat az *egyszerű forgalom*, vagyis a forgalmi folyamatok alapján értelmezik. Az egyszerű forgalom bázisán pedig szükségszerűen eltűnik a magántulajdonnak mint tőkeviszonynak az a sajátossága, hogy e tulajdonforma specifikuma az *idegen munka* feletti rendelkezés. Így a termelési mód maga szüli a gazdaságtan és a gazdaságtan ideológiájának kettősségét. E termelési mód hamis ideológiájának megteremtéséhez segédkezik a jogfilozófia korai fetiszizálódása azzal, hogy e tudo-

⁶ Max Weber: „Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre”, Die Grenznutzlehre und das „psychologische” Grundgesetz, Tübingen 1922, 371.

mány a *jog partikularitása folytán* nem a tulajdonviszonyok, a termelés tárgyi és személyi feltételének egyesülési módja alapján, hanem szükségszerűen az egyszerű forgalom álláspontjáról tükrözi a társadalmi folyamatokat.⁷ Ahogy az egyszerű forgalom ökonómiai bázisán szükségszerűen kihuny a tőkeviszony — mint idegen munka feletti rendelkezés, tehát a társadalmi formáció specifikuma — ugyanez a folyamat következik be a magántulajdon, mint jogviszony értelmezésekor.

„...mégis nemcsak a tőkés termelési mód elmélete (a politikai gazdaságtan, a jogfilozófia stb.), hanem maga a tőkés is szereti az elképzelésében a maga tulajdon- és elsajátítás-konceptióját, amely továbbhaladásában idegen munka elsajátításán és alapzatában a közvetlen termelő kisajátításán nyugszik, összecserélni azzal a termelési móddal, amely megfordítva a közvetlen termelőnek termelési feltételei feletti magántulajdonát előfeltételezi... és ezért ezen elsajátítási forma elleni minden támadást is ama munkával szeretett tulajdon, sőt minden tulajdon ellen intézett támadásnak szeretet ábrázolni. Természetesen mindig nagy nehézségekbe ütközik a dolgozó tömegnek a tulajdonból való kisajátítását a munkán nyugvó tulajdon életfeltételének ábrázolni... Ezért az általános jogi elképzelés Locketól Ricardóig a kispolgári tulajdon elképzelése, az általuk ábrázolt termelési viszonyok ellenben a tőkés termelési módhoz tartoznak. Ami ezt lehetővé teszi, az a vevő és eladó viszonya, akik formálisan ugyanazok maradnak mindkét formában, — mindezeknél az íróknál ezt a kettősséget találjuk:

1. gazdaságilag a munkán nyugvó magántulajdonnal szemben kimutatják a tömeg kisajátításának és a tőkés termelési módnak az előnyeit;

2. ideológiailag és jogilag a munkán nyugvó magántulajdon ideológiáját minden további nélkül átviszik a közvetlen termelők kisajátításán nyugvó tulajdonra...⁸

Ilyen értelemben mondható, hogy mind Marx, mind Max Weber intencióinak elméleti alapja a tudományok fogalmainak fetiszizálódásáról nemcsak a jelenkori jogtudomány és közgazdaságtudomány, hanem maga a szociológia

⁷ A jog partikularitásáról, csereviszonyról mint gazdasági viszonyról és mint jogviszonyról stb., lásd: Görgényi Ferenc „Termelési viszony és politika, Állam, tulajdon, jog a Nyersfogalmazványban” c. írását; „Világosság”, 1973/1., különösen 11. old.

⁸ E „Tőké”-ből kihagyott fejezet sorsáról *Agh Attila* a következőket írja: „...ez a fejezet a Tőke I. kötetének összefoglalásául szolgált, a termelési folyamat elemzésének eredményeit összegzi... Hogy ez az összefoglaló rész mégsem jelent meg az I. kötetben, annak nem elméleti, hanem egészen praktikus okai voltak. Marx 1865-ben még azt írja *Engelsnek*, hogy ragaszkodik ahhoz, hogy a *Tőke* egész anyaga egyszerre jelenjék meg... később úgy döntött, hogy az I. kötetet önállóan is megjelenteti. Így, mivel a *Tőke* egész elméleti részét egyszerre nem adhatta ki, a külön-külön megjelenő két kötet mind-egyikét önállóvá kellett formálnia. Kihagyta tehát a szóban forgó fejezetet, amely — összefoglaló jellege miatt — az I. kötetben átmenetül szolgált volna a II.-ra, mert helyesebbnek látta, hogy inkább a II. kötetben jelenjék meg a II. és a III. könyv befejezőjeként. *Engels* viszont, nem tudva *Marznak* erről a szándékáról, ezt a fejezetet nem használta fel... így a jelen kézirat... kiadatlan maradt.” „Magyar Filozófiai Szemle”, 1966/6, 979—980.

számára is megszívlelendő. Ugyanakkor más oldalról e gondolatmenet talán segít megérteni a szociológiának a jogtudománnyal és közgazdaságtudománnyal szembeni „hadállásait”.

2. A weberi társadalomelmélet második — röviden értékelendő — előfeltétele a *tudomány értékmentességének követelménye*. Mindazoknak a felfogásoknak, amelyek a szociológia tudományosságát oly módon kívánják megalapozni, hogy a *szociológiát* (általában minden társadalomtudományos diszciplínát) elhatárolják az értékítéletek, értéktételezések tartományától, egyik fő forrása Weber. De maga a szociológia kérdéskörain túlmutató probléma, hogy vajon lehet-e — és amennyiben igen, akkor milyen módon — emberi értékeket, célokat a tudomány eszköztárával *objektív* módon *megítélni* — szinte a társadalomtudomány kialakulásával egyidős.

Weber szerint egy társadalomtudomány érettségének mércéje ennek az általa illúzióknak nevezett hiedelemnek az elvetése. A társadalomtudomány demisztifikációja, a görög filozófiától egész a modern korig meglevő problémafeltevésnek és a társadalomtudománnyal szemben érvényesített feladatnak a leszámolását jelenti, amely abból az illúzióból táplálkozott, hogy a tudomány eszköztárával lehetséges az emberi célok, értékek között *objektív érvényű hierarchiát felállítani* és ennek alapján teleológikus-társadalmi tartalmúakat, *objektívációkat megítélni*. A társadalomtudós *tudományos kötelessége* Weber szerint tényítéletek és értékítéletek, tudomány és praktikus állásfoglalás, *tudományos kijelentések és ideológikus-értéket tételező, cselekvést motiválni-regulálni akaró* kijelentések világos megkülönböztetése és *éles elhatárolása*.

A társadalomtudomány értékmentességének követelménye Webernél szorosban kapcsolódik a „világ varázsa alól való feloldásának” problémájához, a weberi terminológiával kifejezve: „Entzauberung der Welt” fogalmához.⁹ Weber szerint a történelmi valóság irracionális, ezért metafizika a történelem menetéről, iránnyal rendelkezéséről beszélni, lehetetlen egy tudományos igényre törekvő történelemfilozófia megalkotása. A történelem egyetlen folyamatnak van alávetve, ez a „racionalizáció”, vagy más néven kifejezve „intellektualizáció”, amely a tudománynak és a tudomány eredményein alapuló racionalis technikának köszönhető. „A fokozódó intellektualizáció és racionalizálódás n e m jelenti az ember saját életfeltételeinek fokozódó általános ismeretét. Hanem valami mást jelent: annak a tudását vagy az abban való hitet, hogy ha a k a r j u k, bármikor m e g i s m e r h e t j ü k ezeket, hogy tehát itt elvileg nem működnek közre semmiféle titokzatos, kiszámíthatatlan hatalmak, hogy ellenkezőleg, s z á m í t á s s a l u r a l m u n k alá hajthatunk — elvben — minden dolgot.”¹⁰

Ez a haladás azonban Weber szerint nem történelmi fejlődés, mivel csak az életet uraló *eszközöknek*, technikának a haladásáról van szó, amely nem jelenti sem a történelmi valóság irracionálisizmusának megszűnését, sem a történelemnek valamilyen magasabb értékrend felé való közeledését. *A racionalizáció által végbemenő „haladásnak” nincs tehát a weberi koncepcióban a technika és az eszközökön túlmutató értelme*. Weber szerint metafizika annak feltételezése, hogy

⁹ Az „Entzauberung der Welt” weberi kategóriájához. Vö.: Karl Löwith: „Gesammelte Abhandlungen” Stuttgart 1960. c. kötetben a racionalizációval kapcsolatos elemzéseit, különösen 12—34. old., valamint Lukács György: „Az ész trónfosztása”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1965, 476—480.

¹⁰ Max Weber: „Állam, politika, tudomány”, 137—138.

a tudomány a világos és racionális fogalmak kidolgozásával eszközt adhat a kezünkbe, amely segít a *helyes* cselekvés, a helyes, *értelmes*, praktikus döntések hozására. A „világnak a varázs alól való feloldásával” a tudománynak le kell mondani arról az illúzióról, hogy lehetséges tudományosan megalapozható világnézet, objektív értékrend. A tudomány értékmentességének követelménye Webernél a *tudományos megismerés és az értékcsféra szigorú szétválasztását* eredményezi, e két terület radikális szétválasztása szerint a *tudós tudományos kötelessége*. Értéktételeket nem alkothatok mint tudós, csak mint a praxis, a politikai szféra embere, tehát a gyakorlati állásfogalások fórumai nem lehetnek tudományos orgánumok, hanem csak a politika orgánumai.¹¹

A társadalomtudomány eszközeivel tehát csupán a társadalmi objektívációkban megszilárdult teleológikus tartalmakat lehet *felszínre hozni*, de elhelyezésük, megítélésük, kritikájuk már érték szempontot tételez, ezért a társadalomtudomány valóban *tudományos* területét már túlhaladják. Mivel a szociológiában jelenleg is ható irányzatról van szó, érdemes néhány kritikai megjegyzést kibontani.¹² Az értékmentesség metodikai követelményének világos ontológiai következményei vannak:

— ha értékek között objektív hierarchia nem állítható fel, minden világnézeti-ideológikus tartalmu állítás (álláspont) egyaránt *partikuláris*. Ebből következően minden társadalmi érték (teleológikus tartalom) szintén csupán *egyenértékű partikularitás*. Lukács György „Történelem és osztálytudat” c. munkájában számos helyen polemizál Max Weberrel. Kritikai észrevételei nemcsak akkor lehettek fel, amikor a közismerten weberi kategóriákat elemzi (különösen 327—344.) és veti egybe a marxi társadalomelmélettel, hanem akkor is, amikor a társadalomtudományi megismerés számára szükséges történelemfilozófiának és az objektív értékrendszer megalkotásának problémáját érinti: „Csak ebben az összefüggésben (amelyik a társadalom életének egyes tényeit a történelmi fejlődés mozzanataiként egy *t o t a l i t á s b a* sorolja be) válik lehetővé a tények megismerése, mint a *v a l ó s á g* megismerése.”¹³

¹¹ „Kizárólag arról a nagyon triviális követelményről van szó, hogy a kutatásnak feltétlenül el kell választania az empirikus tények megállapítását (beleértve az általa vizsgált empirikus emberek általa megállapított 'értékelő' magatartásának empirikus tényét is), és a praktikusan értékelő állásfoglalását, azaz ezeknek a tényeknek (beleértve az empirikus embereknek azokat az 'értékeket', amelyeket kutatásának objektumává tett), mint valami örvendetesnek vagy nem örvendetesnek ítéletét.” Max Weber: „Wissenschaftslehre”, 462. Bihari Mihály Peschka Vilmos könyvéről írt recenziójában arról ír, hogy Weber elméletében a „létszférák dualizmusa” „a legyen és a lét világának szétszakítása, egymásba nem kapcsolódása” ismerhető fel. Azt azonban nem tisztázza, hogy a weberi társadalomelmélet, a társadalmi cselekvés tana éppen hogy *nem* választja el a „lét és legyen” világát. Weber világosan meg is fogalmazza, hogy a társadalmi intézmények, szerkezetek a céltételező szubjektumok tevékenységének termékei. Arról van ugyanis szó, hogy a Sein és a Sollen viszonyának kérdése más, mint ontológiai és más, mint tudományelméleti-ismeretelméleti probléma. E különbségtétel nélkül Webernek a társadalomtudomány történetében elfoglalt helye egyáltalán nem tisztázható. Bihari Mihály: Peschka Vilmos: Max Weber jogszociológiája; „Jogtudományi Közöny”, 1976/9., különösen 532. oldal.

¹² Ralf Dahrendorf a „Gesellschaft und Freiheit” c. munkájában részleteiben is rekonstruálja a Weber körüli „értékvitát” az előtörténetét és lefolyását. Dahrendorf, R.: „Gesellschaft und Freiheit, Zur soziologischen Analyse der Gegenwart”, München 1961, 27—48.

¹³ Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető Kiadó, Bp. 1971, 221.

Weber tudományos és politikai becsületességét jelenti, hogy saját elmélete következményét önmagára is vonatkoztatta, vagyis világnézetének, politikai alapállásának partikularitásként való megítélését. A weberi társadalomelmélet végső ideológikus orientációjának megállapításához nem szükséges külön tudásszociológiai elemzés. Weber önmagát bevallottan polgári tudósnak tartja, politikai célkitűzéseiben *kimondottan* a polgárság történelmi küldetése mellé állt, tudósként, politikusként és történészként egyaránt a polgárság cselekvés-alternatíváit kereste, és a marxizmussal szembeni polémiaját a tudomány-metodikai kérdéseken túl *alapvetően* (általa is megfogalmazva) ez motiválta. Ebből következően a weberi „értékmentes” szociológia nem csupán leíró-pozitivistikus típusú. Webernél még az *alapvető világnézeti kérdések* fel vannak téve,¹⁴ még akkor is, ha nem a „tudományos — értékmentes — szociológia”, hanem a politikai szociológiája területén, a marxizmussal szembeni polémiaja a proletár-alternatíva, a proletárértékrend elvetésében összegezhető. De ez annyit jelent, hogy mint lehetséges alternatíva, előzőleg *fel volt téve*, így a *történelmi perspektíva* kérdésköre nála létezik, mint elméletet és gyakorlatot egyaránt befolyásoló szempont. *Értékmentes tudomány-követelmény és világnézeti ideológikus* jövőalternatívákban cirkuláló gondolkodás együttlétének bizonyítéka a Verein für Sozialpolitik egyik ülésére írt vitairata:

„Annak oka, hogy én olyan rendkívüli élességgel fordulok a ‚lenni-kellő’ (Seinsollende) és a ‚levő’ (Seiende) összekeverésével szembe, nem azért van, mert a ‚lenni-kellő’ kérdését lebecsülöm, hanem *éppen fordítva*: mert nem tudom elviselni, hogy a legnagyobb horderejű és világjelentőségű problémákat, amelyek kell hogy az emberiség tudatát foglalkoztassák, egyesek csupán egy *technikai-ökonomiai produktivitás kérdéssé* változtassák, és egy szakdiszciplína vitájának olyan tárgya legyen, amilyené a kérdést a nemzetgazdaságtan tette.”¹⁵

A nemzetgazdaságtannak és mindenfajta társadalomtudománynak a weberi koncepció szerint azért kell értékmentesnek lennie, hogy alárendelődhesen egyetlen „érték”-nek, a nemzeti hatalmi politika követelményének. A nemzet jövőjére vonatkozó kérdés ugyanis szerintem nem lehet semmilyen társadalomtudomány szakdiszciplínájának tárgya, azért, mert maga a probléma nem *sakkkérdés*.

3. A harmadik, már nem metodológiai, hanem a társadalmi objektivációk, intézmények szerkezetének vizsgálatára vonatkozó előfeltevése: *formális* és *materiális* megkülönböztetése. Weber megkülönböztet *formális elv* alapján működő és *materiális elv* alapján működő társadalmi intézményeket.

Formális elv alapján funkcionálnak azok az intézmények, amelyek cselekvés-alternatívák közötti döntéskor és a hozzárendelhető eszköztár megválasz-

¹⁴ Ennek bizonyítását tartalmazza Kovács András „Tudományos racionalitás és kapitalista racionalizáció” c. cikke. „Weber nem az ‚ideológiamentes’ szakszociológia első reprezentánsa. Az alábbi gondolatmenet célja annak megmutatása, hogy Weber a modern filozófia egyik kulcsalakja, az általa megfogalmazott kérdések ma is filozófiai relevanciával bírnak.” „Világosság”, 1971/12, 717. E cikk a weberi tudományelmélet és racionalitás-fogalom számos lényeges elemét tárgyalja.

¹⁵ Max Weber: „Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik”, Tübingen 1924, 419. Az idézet a „Discussionen auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik” c. tanulmánygyűjtemény „Über die Produktivität der Volkswirtschaft” c. tanulmányából való.

tásakor nem vesznek figyelembe semmilyen emberi értéket, önértéket (pl. tökéletes üzem, modern szakigazgatási szervezetek).

Materiális elv alapján — az előző definícióból világosan következően — azok az intézmények működnek, amelyek esetén a cél és az eszköz megválasztásakor alapvetően valamilyen *értékrend* orientálja a cselekvő szubjektumot (intézményt). Ez az elemzés már átvezet az előfeltételrendszer ismertetésétől a tulajdonképpeni vizsgálandó témához, ezért részletesebb kifejtésére még visszatérek.

Webernél, mivel tudásszociológiai pontossággal tudatosítja politikai-világnezetét álláspontját, szükségszerűen következik műveiben egyfajta kettősség — egyrészt egy kínosan formalizált, klasszifikált fogalomrend, az alapfogalmak (racionalizáció, uralom, hatalom stb.) „*értékmentes*” definíciója a „tudományos” művekben (mint pl. a „Gazdaság és társadalom”-ban), másrészt ugyanezeknek a központi kérdéseknek a vizsgálata egy hatalmi-politikai összefüggésben, a nyugat-európai polgárság történelmi hivatásának optikájából (lásd: „Állam-szociológia”, „Parlament és kormány az újjárendezett Németországban”, „A politika mint hivatás stb.”).

Az előbb már említett vitáiratóban így felmerül a kapitalista iparosítás problémája — a „Gazdaság és társadalom” egyik központi kategóriája — de ellentétben annak egzakt formalizmusával — már csak a sajátjává tett „*Sollen*” fénytörésében. Politikai gondolkodásának középpontjában a *világpiac* kialakulásával létrejövő történelmi helyzet áll, amely alapvetően megváltoztatja a nemzetek korábbi alternatíváit.

A világpiac létevel a nemzetek közötti függőségi rendszer olyan hálózata jön létre, amely megszüntette a különálló nemzeti történelmet, és létrehozta az egységes világtörténelmet.¹⁶ A nemzetek sorsa a világpiacon zajló nemzetközi konkurenciaharcban dől el, s ezért egy nemzet viszonylagos függetlensége a nemzetközi méretű konkurenciaharcban való részvételével, súlyával arányos. Ebből következik, hogy csak a fejlett *nagyipar* képes egy nemzet viszonylagos függetlenségét garantálni.

Ezek a fejtegetések adják a kezünkbe Weber polgársággal való azonosulásának döntő okát. A *nagyipar* központi szerepe a viszonylagos *nemzeti függetlenséget* biztosító *nagyhatalmi politikában* szükségessé teszi annak az osztálynak az uralmát, amely a kapitalista iparosítást képes véghezvinni, és ezzel a nemzetet képes felemelni. Ez az osztály pedig Weber koncepciójából következően csak a *polgárság* lehet.¹⁷ Weber álláspontja szerint ez az a nemcsak Németország számára fennálló „*Sollen*”, amelynek alá kell vetni az értékmentes tudományokat, az értékmentes szociológiától az értékmentes nemzetgazdaságtanig. Amíg a filozófusok, a szociológusok, a közgazdászok morál-maximákról, utilitarizmusról stb. vitáznak, addig a világpiac pontosan kijelöli a nemzetek számára azokat a függőségi viszonyokat, amelyek nem a filozófusok, a szociológusok, a közgazdászok stb. vitáinak eredményei, illuzórikus vágyai alapján születnek.

¹⁶ Arról az összefüggésről, hogy a világtörténelem kialakulása a világpiac létrejöttéhez kötött — vö.: Marx: A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai; MEM 46/1, Bp 1972, különösen 73—75.

¹⁷ A weberi társadalomtudomány e történelmi előfeltevéséről vö.: Herbert Marcuse: „Kultur und Gesellschaft”, II, Suhrkamp, 1967., „Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers” c. tanulmányát. Marcuse tanulmányának Weber-elemzését a szövegben számos helyen felhasználtam.

A weberi szociológia legközpontibb kategóriája a *racionalizáció* (sok helyen a bürokratizáció vagy az intellektualizáció azonos tartalmat fedő terminus technicusát használja).

Weber szerint létezik a racionalitás egy történelmi formája, amely a *nyugati kapitalizmus kialakulásával egyidejű*, és amely az élet számos területét megragadta (gazdaság, technika, tudomány, mindennapi „életvitel” stb.).

Ez a racionalitás-típus az uralom egy meghatározott rendszeréhez kötött, amelyre a racionalitásnak ugyanez a típusa jellemző: ez a modern *bürokrácia* vagy — más szóval — *bürokratikus uralom*. „... a modern racionális üzemkapitalizmusnak szüksége van egyrészt a kiszámítható technikai munkaeszközökre, másrészt a *formális szabályok szerint számbavehető jogra és közigazgatásra is*, mert enélkül bár lehetséges kalandor- és üzérkedő kalmárkapitalizmus, s mindenféle politikai színezetű kapitalizmus is, de nem lehetséges az állandó tőkével és biztos számadással dolgozó racionális magángazdasági üzem. Ilyen jogot és ilyen közigazgatást már most ebben a jogtechnikai és formalisztikus tökéletességben csak a Nyugat bocsátott a gazdálkodás rendelkezésére.”¹⁸ (Csak az aláhúzott kiemelés tőlem — Sz. A.)

A nyugat-európai kapitalizmus kialakulásával létrejött racionalitás jellemzői:

1. E racionalitás a *tudomány technikai alkalmazására* épül, ezért szükségessé teszi a tudomány rendszeres, racionális művelését.

Ennek a folyamatnak kettős következménye van a tudomány számára:

a) a tudomány (megismerés és tapasztalat) egyre növekvő matematizációja következik be, és ez a folyamat nemcsak a természettudományokat, hanem a társadalomtudomány diszciplínáit is megragadja. Ez az *univerzális kvantifikáció* teszi lehetővé a tudomány egyre bővülő területének technikai alkalmazhatóságát. „A modern nyugati kapitalizmus keletkezésében nyilvánvalóan nagymértékben közrejátszottak elsősorban bizonyos technikai lehetőségek kialakulásai. Racionalitásának feltétele lényegileg a technikailag döntő tényezőknek, az egzakt kalkuláció alapjainak kiszámíthatósága, ami a valóságban nem jelent mást, mint a nyugati tudománynak, kiváltképpen a matematikailag és kísérletileg egzaktan és racionálisan megalapozott természettudományoknak a sajátos mivoltát. A nyugati tudomány keletkezését természetesen nem az ilyen kilátások indították meg... A matematika és a mechanika kelekezése nem függött kapitalista érdekektől. *De már a tudományos ismeretek technikai alkalmazásának, ennek a mai tömegeink életrendjére döntő fontosságú mozzanatnak feltételei azok a gazdasági eredmények voltak, amelyeket Nyugaton éppen tőle vártak.*”¹⁹ (Csak az aláhúzott kiemelés tőlem — Sz. A.)

¹⁸ Max Weber: „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme”, Franklin Társulat, Bp. 1923, Előszó, 16. A jogi szakirodalomban vö. erről Peschka Vilmos: „Max Weber jogszociológiája”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1975., Varga Csaba: Racionalitás és jogkodifikáció; „Szociológia”, 1975/3, 359—378.

¹⁹ Max Weber: „A protestáns etika...”, Előszó, 15—16.

b) A kapitalizmusban létrejövő racionalitás másik fő konzekvenciája a tudomány számára az, hogy a *racionális kísérlet és racionális bizonyítások* súlya és szükségessége dominánssá vált a tudomány rendszerében. „... a babiloniai és minden más asztronómiából hiányzott... a matematikai megalapozás... Az indiai geometriából még hiányzott a racionális „bizonyítás”... A megfigyelés tekintetében rendkívül fejlett indiai természettudományok híjával voltak a racionális kísérletek...”²⁰

2. A nyugat-európai kapitalizmus kialakulásával létrejött racionalitás másik jellemző vonása szorosan kapcsolódik ahhoz, hogy e racionalitás a tudomány technikai alkalmazásán alapul. Ebből ugyanis szükségszerűen következik, hogy *ennek a racionalitás-típusnak a hordozói a szakemberek*. Azaz életünk elszakíthatatlan feltétele egy általános képzett hivatalnokszerkezet, szakemberréteg. „Mindennemű főiskolák, olyanok is, melyek külsőleg a mai egyetemeinkhez vagy pedig akadémiáinkhoz hasonlítottak, voltak másutt is (Kínában, az iszlám világában). *De a tudomány racionális és rendszeres, szakszerű művelését, az iskolázott szakembert, a mai műveltségen uralkodó jelentőségében csak a Nyugaton találjuk; kiváltképpen a szakszerűen képzett tisztviselőt, a Nyugat modern államának és modern gazdaságának főpillérét.*... Természetesen a 'tisztviselő' a munkamegosztás alapján specializált tisztviselő is, ósrégi jelensége a különböző kultúráknak. *De egész életünknek, létünk politikai, technikai és gazdasági alapfeltételeinek egy szakszerűen képzett tisztviselői szervezet keretébe való teljességgel kikerülhetetlen beleszorítását, a műszaki, kereskedelmi s mindenekelőtt a jogi képzettségű állami tisztviselőt, mint társadalmi életünk legfontosabb napi működésének szervét abban az értelemben, mint a modern Nyugat, semmiféle ország és semelyik kor sem ismerte.*”²¹ (Csak az aláhúzott kiemelés tőlem — Sz. Á.)

Ez a *tudomány technikai alkalmazásán alapuló és a szakemberek által fenntartott racionalitás-típus* egyaránt jellemzi a gazdasági életet (a tőkés üzemet), az állami életet (az „államüzemet”, azaz a bürokratikus-igazgatási apparátust), valamint a politikai élet más szféráiban is kialakuló bürokratikus apparátust (pl. pártokon belül kialakuló „pártüzemet”, pártapparátust).

Ezt a gazdaságban és államigazgatásban (és „pártüzemben”) megnyilvánuló racionalitást nevezi Weber más szóval *formális racionalitásnak*, amelyet két irányban határol el, egyrészt a tradicionálisitól, másrészt a materiális racionalitástól vagy más szóval értékracionalitástól.

„A gazdálkodás *formális* racionalitását a gazdaság által technikailag lehetséges és valóságosan alkalmazható kiszámíthatóság mértékében jelöljük meg... A gazdálkodás *materiális* racionalitását ezzel szemben annak mértéke szerint lehet megjelölni, amelyben adott embercsoportok javakkal való mindenkori ellátása a gazdaságilag orientált szociális cselekvés oly módja által megy végbe, amelyet meghatározott értékelő posztulátumok szempontjai határoznak meg...

²⁰ Uo. 1. Erről a problémáról vö. Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, 364. Az indiai aszkézis elemzése kapcsán a következő lábjegyzetet fűzi e fogalomhoz: „Hasonló szerkezetet mutat azonban valamennyi indiai 'szaktudomány' fejlődése is: esetenként igen magas fokon fejlett technika, a racionális totalításra való vonatkoztatottság nélkül, anélkül, hogy akár még csak meg is kísérelnék, hogy az egészet racionalizálják, a racionális kategóriákat egyetemes kategóriákká emeljék... Hasonló a helyzet a konfucianizmus, racionalizmusával.”

²¹ Max Weber: „A protestáns etika...”, Előszó, 9.

Ezek az „értékelő posztulátumok” több típusúak lehetnek: etikai, egalitárius, szocialista, hadikommunista stb.”²²

A *formális racionalitás* tartalmi mozzanatai tehát: a mennyiségre való redukció, a kiszámíthatóság, kikalkulálhatóság, kiszámítható teljesítőképesség, tehát az értéktartalmak a cselekvés célja(!) vonatkozásában is hiányoznak a társadalmi cselekvés formálisan racionális típusa esetén.²³

A *materiális racionalitás* alapvető elemei: követelmények, *értékmozzanatok* által determinált *racionalitás*; a cselekvő szubjektum végső determinánsként értékszempontokat tart tiszteletben, amely értékmozzanatok a „szent tehenek” kötelező tiszteletétől (pl. India), az „emberi természetnek” megfelelő racionális szükségletekig terjedhetnek. Eszközrendszerében, technikai apparátusában az e típusú racionalitás is *racionális*.

A *tradicionálizmus* — amelytől Weber szintén elhatárolja a formális racionalizmust — szemben az értékracionalitással, amely még eszközeit tekintve racionális volt —, teljesen irracionális jellegű. A cselekvő szubjektum céltételezése eleve irracionális, a cél—eszköz kapcsolatot a *hagyomány* rögzíti és nem a racionális megfontolás.

Racionalitás-fokok szerint nyilvánvaló hierarchiát lehet felállítani a társadalmi cselekvés korábban említett típusai között:

A *formális racionalitás*ban valósul meg a legracionálisabb tevékenység, mivel az ehhez kötődő társadalmi intézményekben az alapvető cselekvéstípus a *célracionális cselekvés*. *Célracionális cselekvés*: „...a cselekvést az határozza meg, hogy a cselekvő milyen viselkedést vár a külvilág tárgyaitól és más emberektől, és ezt a várakozást racionálisan kiválasztott és mérlegelt egyéni céljainak sikeres eléréséhez ’eszköznek’ vagy feltételnek használja.”²⁴

A *materiális racionalitás* követi a racionalitás-fok alapján a formális racionalitást, mivel e társadalmi objektiváció eszközeiben még racionális. Alapvető cselekvésmodellje az *értékracionalitás*. *Értékracionális cselekvés*: „...a cselekvést valamilyen magatartás etikai, esztétikai, vallásos vagy bármilyen néven nevezendő ön-értékebe vetett hit határozza meg.”²⁵

A három említett cselekvéstípus közül a hierarchia alsó fokán ebből a szempontból a *tradicionális* áll, mivel a cselekvés célját is, eszközét is egyaránt irracionális szempont határozza meg: a *hagyomány*.

Számos Weber-interpretátor Webernek a racionalizálódásról adott felfogását történetfilozófiai víziónak, spekulációnak tartja, állításuk szerint Webernek rögeszméje — hasznosíthatatlan rögeszméje — volt a növekvő racionalizálódás képzete, amely csupán kultúrhistoriai jelentőségű, spekulatív gondolatot képez.

Másfelől — az előbbinek ellentmondóan — még empirikus-pozitivistikus szociológiai irányzatok is visszanyúlnak ehhez a weberi fogalomhoz (pl. René König, Scheuch).

Számunkra most már nyilvánvalóan az a kérdés, hogy *van-e ennek a fogalomnak szociológiai relevanciája*, mely weberi gondolatok hasznosíthatók a marxista társadalomelmélet számára.

²² Max Weber: „Wirtschaft und Gesellschaft”, Tübingen 1925, 44—45.

²³ A formális racionalitás ezen alapkategóriáiról vö. Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, különösen 331—344.

²⁴ Max Weber: „Gazdaság és társadalom”, 55.

²⁵ Uo.

Véleményem szerint — számos részletében Habermas²⁶ elemzését elfogadva — Weber valóban reális történelmi tényre hívta fel a figyelmet.

A modern társadalomban — a korábbiaktól eltérően — léteznek olyan társadalmi rendszerek (intézmények), amelyben az ún. célracionális cselekvés a domináns. Azt Weber sohasem tagadta, hogy a társadalom *intézményes kerete* mindig normatív, értéktartalommal rendelkezik (hatalmi viszonyok), tehát sohasem állította, hogy a növekvő racionalitás azt jelentené, hogy az egész társadalom egy technikai-racionális cél—eszköz viszonynak rendelődne alá. De míg a modern társadalom előtt a célracionális legfeljebb az individuum résztevékenységében valósul meg (lásd: eszközkészítés), addig a modern társadalomban az intézményes kereten *belül* léteznek olyan intézményesült *szubstrukturák*, amelyekben *legfőképp* célracionális cselekvés *intézményesült*.²⁷ (Max Weber példáit említve pl. a kapitalista gazdaság és a bürokratikus államapparátus.) A modern társadalomban tehát — cselekvéstipológiája segítségével — megkülönböztethető az *intézményes keret* (amely normatív, értékmozzanattal rendelkezik), ezen belül olyan alrendszerek, amelyekre a formális racionalitás jellemző.

Összefoglalva:

1. Létezik a társadalom intézményes kerete, amelyben az uralkodó értéktartalmú teleológia intézményesült (s ez a kormányzati formáktól függően lehet homogén vagy kevésbé homogén).

2. Léteznek olyan szubstrukturák, amelyekben a célracionális intézményesült (gazdaság, államapparátus stb.) .

3. De léteznek továbbra is nyilvánvalóan olyan alrendszerek, amelyekben az értékmozzanat vagy a tradicionális a meghatározó tényező (család, rokonság stb.).

Nézetem szerint is ebből az optikából kell vizsgálni azokat a korábbi szociológiai kísérleteket, amelyek Gemeinschaft és Gesellschaft, mechanikus és organikus szolidaritás, katonai és ipari társadalom stb. . . . megkülönböztetésével kísérleteztek. Ezek a fogalompárok mind ugyanazon kérdés körül keringenek: meg kell ragadni a szociológiának azt az *intézményi változást*, amely által adódott, hogy a *célracionális* cselekvés a társadalom különböző területein intézményesült. A társadalomban léteznek olyan dezantropomorfizálódott szerkezetek, integrációk, amelyek *hatásának vizsgálata a társadalom összintézményes keretére*, súlyának, jelentőségének, következményeinek elemzése, a politikai cselekvésre való hatásának kutatása szerintem ma is egyik alapvető kérdése a szociológiának.²⁸ Nem véletlen jelenség, hogy a tudományos-technikai változás szociológiai kérdésével foglalkozó baloldali marxista vagy marxizáló irodalom is visszanyúl Weber racionalitás fogalma vizsgálatához, *érvenyességi* keretének kijelöléséhez. Habermas pl. — amikor a „*technikai ész*”, a

²⁶ Vö. Jürgen Habermas: „Technika und Wissenschaft als ‚Ideologie’”, Suhrkamp 1968, 48—104.

²⁷ Gehlen a technika történetét, mint a célracionális cselekvés egyre növekvő objektivációinak folyamatát mutatta be. A. Gehlen: „Antropologische Ansicht der Technik” 1965.

²⁸ Vö. Görgényi Ferenc: Megjegyzések a szakigazgatás és a politikai hatalom viszonyával kapcsolatban; „Társadalomtudományi Közlemények”, 1971/2.

formális racionalitás kérdéskörét vizsgálja a „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘?” c. művében, megkísérli a weberi racionalizáció fogalmát újraformulázni, és így egy saját kategóriarendszerbe beépíteni.

Kiindul a „munka” és az „interakció” fogalma alapvető különbségtételéből. „A ‚munka’ alatt célracionális cselekvést értek, amely lehet vagy instrumentális vagy racionális választó, vagy a kettőnek egyfajta kombinációja. Az instrumentális cselekvés technikai szabályok szerint megy végbe, amely technikai szabályok empirikus tudáson alapulnak. A technikai szabályok minden esetben meghatározott prognózisokat implicálnak a megfigyelhető eredményekről: legyenek ezek akár pszichikaiak, akár szociálisak: éppen ezért ezek a technikai szabályok vagy igazaknak vagy tévesnek bizonyulnak. A racionális választáson alapuló magatartástípus stratégiákra irányul, amelynek kidolgozása analitikus tudáson nyugszik. Ezek a stratégiák meghatározott értékrendekből és általános maximákból való levezetések; ezek a tételek vagy helyes vagy hibás levezetések.”²⁹

Míg a Habermas értelmezte célracionális cselekvés világosan definiált célokat — tehát formális racionalitás-típusút — valósít meg (pl. a rentabilitás, a profitnyereség és az a törvényesség, amely formálisan racionális kodifikáción alapul, amelyeket nem kell a cselekvőnek „operacionalizálni”, addig a racionális mérlegelésen alapuló cselekvés egy nem célracionális szubjektum (intézmény) maximáiból „levezet” olyan cselekvésalternatívát, olyan már világosan definiált célt, amelynek segítségével a kitűzött érték a legracionálisabban elérhető. Az értéktartalmú célhoz tehát hozzárendeli a legracionálisabb eszközt.

„Az interakció kommunikatív cselekvésben valósul meg. Kötelezően érvényes normákra irányul, amelyek kölcsönös magatartás-elvárásokat definiálnak, és legalább két cselekvő szubjektum által ‚ismertek’ és ‚elismertek’. A társadalmi normákat szankciók erősítik meg. A normák tartalma a köznyelvi kommunikációkban objektiválódik.”³⁰

A két cselekvéstípus (munka és interakció) világosan elhatárolható, ha érvényességi kritériumaikat megvizsgáljuk.

„Míg a technikai szabályok és technikai stratégiák érvényessége empirikusan igaz, vagy analitikusan helyes tételektől függ, addig a társadalmi normák érvényessége attól, hogy az emberek érvényesnek, kötelezőnek tartják.”³¹

Ezért a technikai szabályok megsértése *sikertelenséghez* vezet, a társadalmi normák megsértése *szankciókat* vált ki.

Habermas kategóriarendszere segítségével megkísérli, hogy a társadalmi rendszereket (intézményeket) aszerint különböztesse meg, hogy azokban a célracionális cselekvés vagy az interakció (kommunikatív cselekvés) a túlnyomó, vagyis hogy az intézmény szerkezete a célracionális cselekvés struktúrájának felel meg vagy a kommunikatív cselekvésének.

A Habermas kiegészítette kategóriarendszer segítségével érdemes visszatérni a *weberi racionalizáló fogalom* hasznosítható elemeihez. Amikor Weber a *tradicionális társadalmat* a *modern társadalomtól* megkülönbözteti, az a kérdés foglalkoztatja, hogy miben különbözik a modern társadalom célracionális

²⁹ Jürgen Habermas, i. m. 62.

³⁰ Jürgen Habermas, i. m. 62.

³¹ Jürgen Habermas, i. m. 63.

szubstruktúráinak és a társadalom értéktételező intézményi keretének viszonya a tradicionális társadalomban fennálló viszonyuktól. A kérdés megválaszolása egyben a tradicionális társadalom és modern társadalom közötti választvonalat is kezünkbe adja.

A *tradicionális társadalmak* esetén (pl. feudalizmus) a társadalom célracionális szubstruktúrái (pl. technikai apparátus) bár fejlődtek, de sohasem érték el azt a fokot, hogy azokat a *hagyományokat*, a *hagyományoknak* azt az autoritását fenyegették (fenyegethették) volna, amelyek az uralmat legitimálták. „A bürokratikus rend nem tesz egyebet, mint felcseréli az örök idők óta meglevő szentségbe vetett hitet, a hagyomány normáit a célszerűen előírt szabályok iránti engedelmességgel és azzal a tudattal, hogy ha megvan rá a mód, más célszerű szabállyal is helyettesíthető, tehát nem képviselnek semmi „szentet”. . .”³² (A tradicionális társadalom: a politikai rendszer nemcsak a gazdaságtól nem emancipálódott, hanem a *vallástól*, a mitikus képzetektől stb. sem. Sőt: az uralom legitimációja mindig egy centrális világkép — akár vallási, akár mitikus — alapján történt.)

Ezzel szemben a modern társadalom gazdasági struktúrája Max Weber szerint olyan mechanizmust jelent, amely semmilyen *hagyományon* nyugvó cél—eszköz viszonyt nem konzervál, sőt a cél—eszköz viszonyt a *produktivitás* állandó növelésének „önértéke”, *formális rációja* határozza meg. A *tőkés üzembn maga a racionális technológiai és racionális választói magatartás intézményesül*. Marx a „Tőké”-ben a tőkés gazdaság szerkezetét egy olyan *mechanizmusként* ragadja meg, amely a gazdasági növekedést (formális racionalitást) mint olyat egy önszabályozó *rendszerben* „valósítja meg”, olyan önszabályozó rendszerben, amely tehát a társadalmon belül a dezantropomorfizált gazdasági rendszer *permanens növekedését*, bővített újratermelését folyamatosan biztosítja (természetesen gazdasági válságok árán). Noha Marxnál — s ezt a vonatkoztat a Marxot igazán nem ismerő Webernél egyáltalán nem találjuk meg — a legfőbb cél e gazdaság elidegenedettségének a bírálata. Weber, mikor az „Államszociológiá”-ban megállapítja, hogy a kapitalizmus kialakulásával a formális racionalitás három fő területet ragadott meg, a gazdaságot, az uralmi viszonyokat (bürokratikus uralom) és a „pártüzemet”, e felsorolás mögött tartalmi elem, együtt-tételezettség húzódik.

A „tradicionális társadalomban” meglevő „szinkretizmus” — amelynek alapja, Marx szavaival mondvá, az embernek emberhez való természetadta viszonya, tehát azt jelenti, hogy a gazdaság nem emancipálódott még a politikától, de a politika sem emancipálódott a vallástól, vagyis egy egyetemesen érvényessé „tett” értékrendszertől. Az uralom legitimitása — mivel vallásos tartalmú központi világképen nyugszik — mint az embernek ember feletti *természetes, örök*, megváltoztathatatlan, eleve elrendelt uralma jelentkezik.

A hagyomány által rögzített, és mindenki által „elfogadott” világkép segítségével legitimált uralomnak nincs szüksége önigazolásra. Reflektálatlan, mert reflektálhatatlan uralom. A „tradicionális társadalom” tehát addig áll fenn, ameddig a *célracionális cselekvésen nyugvó társasalakzatok* (szubstruktúrák) térhódítása, fejlődése az „érvényesnek tartott” *hagyományok határain belül marad*, ameddig nem érinti a legitimált hagyományok érvényességét — általánosan megfogalmazva —, a *legitimáció tradicionális formáját*. A kapitalizmus ezért nyilvánvalóan együtt járt az uralom valláson, mítoszon, *metafi-*

³² Max Weber: „Állam, politika, tudomány”, 164.

zikai világképen nyugvó legitimációjának megszűnésével. Az emberi viszonyok természetadta jellegének megszűnése szükségszerűen az uralmi viszonyok természetadta jellegét is kétségbe vonta.

A kapitalista formációnak a tradicionális társadalommal szembeni fölényét Weber szerint két tényező biztosítja, amely két döntő elem egyben a modern társadalom lényegét is kifejezi.

1. Olyan ökonómiai mechanizmus fennállása, amely állandóvá teszi a célracionális cselekvésen alapuló gazdasági szféra növekedését. Ennek az ökonómiai mechanizmusnak az alapja a folytonos, *megújuló nyereségre törekvő racionális tőkés üzem* és a *szabad bér munka*, termelés tárgyi és személyi feltételeinek elválása.

2. Az uralom legitimációjának olyan új típusa, amely az ökonómiában uralkodó racionalitás követelményének megfelel. „Am a racionálisan előírt jog, a racionálisan kigondolt szabályok szerint igazságot szolgáltató bíró a bürokratikus állam irányába történő haladás’ történetileg is a legszorosabban összefügg a modern tőkés fejlődéssel. A modern kapitalista üzem lehetőleg mindenekelőtt a kalkulációra épül. Létezéséhez olyan jogrendre és közigazgatásra van szüksége, melyek működését, legalábbis elvben, ugyanolyan szilárd, általános normák alapján lehet racionálisan kalkulálni, mint egy gép előzetesen várható teljesítményét. A modern kapitalista üzem... éppúgy nem elégedhet meg a bíró egyes esetekben való, méltányossági alapokon nyugvó vagy más irracionális jogkeresési utakat és elveket követő jogszolgáltatásával (amit a népszerű szóhasználat ’kádi-igazságszolgáltatásnak’ nevez) mint a patriarkális, saját kénye-kedvét követő, egyebekben pedig szent és sérthetetlen, de irracionális tradíciók alapján cselekvő igazgatással, amellyel a mai Ázsiában intézik, és az egykori Nyugat teokratikus vagy patrimoniális uralmi rendszereiben intézték az ügyeket.”

A gondolatmenetet a racionális gazdálkodás és a formális jogon alapuló racionális igazgatás összefüggéséről így fejezi be: „... Ami a modern kapitalizmust illetően a kapitalista szerzés ősrégi formáival szemben sajátosan új: a munkának a racionális technika alapján való szigorúan racionális szervezettsége, ez soha nem jött létre még, és nem is jöhetett létre ilyen jellegű, irracionális megalapozású államszervezetben. Mert akkor a modern üzemformák, állótőkéjükkal és egzakt kalkulációikkal túlságosan érzékenyek a jog és a közigazgatás irracionálisaitól szemben. És így csak ott jöhetnek létre, ahol... mint a bürokratikus állam racionális törvényei közt a bíró többé-kevésbé nem egyéb paragrafus-automatánál, amelybe felül az aktákat, a megfelelő költségekkel és illetékekkel egyetemben be kell csak dobni, és azután alul kiköpi — a többé-kevésbé helytálló indokolásokon alapuló — ítéletet, melynek funkcionálása tehát legalábbis nagyjából-egészéből kalkulálható.”³³

A „modern jogi tárgyiságnak ezt a sajátos struktúráját”, azt ugyanis, hogy „szisztematikus kategóriái segítségével a jogszabályozás mindenre kiterjedő általánosságát” első ízben lehetett létrehozni, hogy a kapitalizmus kialakulásával az „élet valamennyi jogi szabályozásának racionális rendszerezése jön létre” a jogtörténeti-jogelméleti irodalom Lukács György Weber elemzései

³³ Max Weber: „Gesammelte politische Schriften”, München 1921, 140—142.

segítségével nyilvánvaló összefüggésbe hozta a gazdasági életben uralkodó formális racionalitással.³⁴

A közigazgatástörténeti-közigazgatáselméleti irodalom azonban a modern szakigazgatás kérdéskörének tárgyalásakor többnyire beírta azzal, hogy felsorolja azokat a bürokratikus szakigazgatásra legjellemzőbb jegyeket, amelyeket Weber a „Gazdaság és társadalom”-ban összegez: úgymint a hatáskör elve, a kinevezés elve, a szakképzettség szükségessége stb.³⁵ Pedig ebben az összegezésben is szerepel egy olyan elem, amelynek döntő jelentősége Max Webernél mind a „Gazdaság és társadalom”-ból, mind egyéb államszociológiai munkáiból kiderül. „A racionális típusnál (ui. — uralmi — Sz. A.) az elv az igazgatási testület s az igazgatási és termelési eszközök teljes szétválasztása.”³⁶ Majd később, a modern bürokrácia egyéb vonatkozásban többször idézett tízpontos összefoglaló felsorolása egyik elemeként Weber ismét megemlíti, hogy a személyileg szabad hivatalnokok „az igazgatási eszközöktől tökéletesen mentesen” és hivatali állásuk tulajdonbavétele nélkül működnek.”³⁷

A modern kapitalista bürokráciában tehát a hivatalnokok éppúgy el vannak választva az igazgatás dologi eszközeitől, mint ahogy a tőkés üzemben a munkások el vannak választva a termelési eszközöktől. *A személyileg szabad hivatalnokoknak az igazgatási eszközöktől való elválasztása éppúgy előfeltétele a modern racionális szakigazgatás kialakulásának, mint ahogy a gazdasági életben kibontakozó formális racionalitás történelmi előfeltételét a személyileg szabad munkásoknak a termelési eszközöktől való elszakítása képezte.* Az igazgatási üzemben dolgozó hivatalnok éppúgy kettős értelemben szabad ember, mint a kapitalista üzemben dolgozó munkás. *A modern racionális szakigazgatás kialakulásának e döntő momentuma azonban csak akkor ragadható meg, ha a weberi elemzéshez hasonlóan a gazdasági formát és az igazgatási típust együttesen, szerkezeti összefüggéseikben elemezzük.*

„Valamennyi állami berendezkedést két csoportra oszthatjuk aszerint, hogy azoknak az embereknek — hivatalnokoknak vagy bármi másoknak — a testülete, akik engedelmességére az erőhatalom birtokosának feltétlenül számíthatnia kell, az alapelv értelmében saját maga a birtokolja-e az igazgatási eszközöket — legyenek azok pénz, épületek, hadianyag, kocsipark, lovak vagy bármi más —, *vagy pedig az igazgatási testület, el van választva az igazgatási eszközeitől, pontosan abban az értelemben, mint ma az alkalmazott és a proletár a tőkésüzemben, el van választva a dologi termelési eszközöktől.* Vagy az a helyzet, hogy a hatalom birtokosa a saját kezében tartja az igazgatást és a saját szervezésében üzemelteti, s az igazgatást az ő személyes szolgálai és alkalmazott hivatalnokai vagy személyes kegyencei és bizalmasai bonyolítják le, akik az üzemelés dologi eszközeinek nem tulajdonosai — nem saját jogú birtokosai —, hanem az úr vezényli őket az eszközökhöz, vagy pedig ennek az ellenkezője. A múlt valamennyi igazgatási szervezetét besorolhatjuk e két változat valamelyikébe.”³⁸ (Az aláhúzott kiemelés tőlem — Sz. A.)

³⁴ Vö. különösen Peschka Vilmos: „Max Weber jogszociológiája”, i. m., Varga Csaba: „Racionalitás és jogkodifikáció, i. m.

³⁵ Max Weber: „Gazdaság és társadalom”, 76.

³⁶ I. m. 75.

³⁷ I. m. 76.

³⁸ Max Weber: „Állam, politika, tudomány”, 383.

A modern állam fogalmához lényegesen hozzátartozik tehát Weber szerint, hogy abban hiánytalanul megvalósul az igazgatási testület, azaz az igazgatási hivatalnokok és igazgatási dolgozók elválasztása a dologi eszközöktől.

A tőkésüzemben és az államigazgatásban megvalósuló racionalitás-elv az élet egyre több területét ragadja meg egymás után: a pénz-, hitelgazdálkodást, a hírközlést, a tömegkommunikációt, a katonaság rendszerét, az iskolarendszert, de e folyamat eredményeként értékelhető a növekvő urbanizáció jelensége is.

Ennek az „alul ható” racionalitásnak megfelel egy „felül ható” racionalizáció,³⁹ amelyet Weber *szekularizációnak* nevezett és amely a hagyományon alapuló kötelező érvényű uralomlegitimáció, valamint a szintén hagyományon alapuló kötelező érvényű értékorientációk, világértelmezések, világképek érvényességének megszűnésével egyidejű. A világ „feloldódott a varázslól” (*Entzauberung der Welt*), a világban uralkodó értékek harca elvesztette korábbi vallásos, mitikus mezét. Az értékek azonban *csak* mint kétségbevonhatatlan tradíció, mint mítosz, mint vallás veszítették el érvényüket és hatalmukat, *de* továbbra is élnek, mint az individuum megszüntethetetlen hitvilágának tárgyai. Emberi mivoltunkkal ugyanis adott az *értékválasztás kötelessége*, amelyről nem mondhatunk le úgy, hogy egyszersmind emberi méltóságunkról le ne mondanánk. (Webernél az értékválasztás azért hit-kérdés, mert szerinte az csak a racionális alátámasztást nélkülöző individuális döntés eredménye lehet.)⁴⁰

A GAZDASÁGI ÉLETRE JELLEMZŐ FORMÁLIS RACIONALITÁS

A gazdasági életben uralkodó formális racionalitás általános vonásai azonosak azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket a formális és materiális racionalitás megkülönböztetésekor, majd a specifikusan Nyugat-Európára jellemző racionalitás weberi koncepciójának interpretálásakor előlegeztünk.

Az elemzés ezek után a gazdasági élet területén megnyilvánuló formális racionalitás *sajátosságainak* kibontására korlátozódik.

Weber a tőkés gazdaságban érvényesülő formális racionalitást egy szemléletes, többször visszatérő szembeállításból, az ún. racionális kapitalizmus és az irracionális kapitalizmus — esetenként a kalandor kapitalizmus szófordulatot használja — ellentétéből bontja ki. E szembeállítás azon túl, hogy szemléletes, azt a funkciót is betölti, hogy Weber világossá tegye, hogy egy *meghatározott gazdálkodási típushoz* fűzze a kapitalizmus fennállását. Míg a korábbi és korabeli közgazdaságtan a kapitalista formációt az árucserre kialakulásával egyidejűnek tartotta, Weber éles határvonalat húz az árucserre megléte és a kapitalizmus kialakulása közé. „A kíméletlen, belsőleg semmiféle normát nem ismerő vagyonszerzéssel minden történelmi korban találkozunk, ahol és amikor az ilyesmi egyáltalán lehetséges volt. . . A kapitalista vagyonszerzés mint 'kaland' minden olyan gazdasági rendben természetes volt, amely ismerte a pénzalakban levő vagyontárgyakat, és lehetőséget nyújtott ezek hasznát hajtó felhasználásához. . . 'kapitalizmus előttin' itt azt értjük, hogy a racionális *ü z e m*

³⁹ Vö.: Jürgen Habermas, i. m. 71.

⁴⁰ E weberi koncepciót már kritikailag elemeztük akkor, amikor Webernek az emberi értékek partikularitásának egyenlőségéről vallott nézetét elemeztük.

szerű tőkefelhasználás és a racionális kapitalista munkaszervezet még nem volt uralkodó erő a gazdasági cselekvés irányításában."⁴¹

Weber a kapitalizmus kialakulásának feltételeit a „Gazdaságtörténet” c. tanulmánykötetében foglalta össze. E munkában összegzett koncepcióját azért szükséges később különösen hangsúlyoznunk, mivel még ma is születnek olyan téves interpretációk, amely szerint a „Protestáns etika és a kapitalizmus szelleme” c. tanulmányt a marxi eredeti tőkefelhalmozás elméletének direkt kritikájaként is felfoghatjuk.⁴² A „Protestáns etika” c. munkában nem arról van szó, hogy Weber szerint a protestáns etika szülte volna a kapitalizmust. Webernek e tanulmányához írt előszava világossá is teszi, hogy a kapitalizmus kialakulását Weber nem a protestáns etikához köti. A „Protestáns etika”-ban, amennyiben Weber a protestanizmust mint vallást elemzi, arra keresi a választ, hogy az *egyéni életvitel* milyen módja az, amely lehetővé teszi egyáltalán, hogy az individuum felé a gazdasági racionalizmus követelményei közvetítődjének. Vagyis az *egyéni életvitel, életmód* mely *ideológiai elemei* azok, amelyek az előbb említett közvetítést elősegítik.

Weber tehát arra keresi a választ, hogy melyek azok az egyéni életvitelben megtalálható *még irracionális elemek* — aszkétizmus, lemondás, önfeláldozás —, amelyek egyáltalán lehetővé teszik, hogy az individuumok a racionális gazdasági intézmények működését akceptálni tudják. E gondolat egyáltalán nem idegen a marxizmustól. Olyannyira nem, hogy Engels a „Történelmi materializmusról” írott tanulmányában szintén elemzi a kálvinizmus és a kapitalizmus összefüggését. Marx a „Grundriss”-ben A pénzről szóló fejezetben szintén kitér az angol puritanizmusnak és a holland protestantizmusnak a felhalmozó tevékenységgel való kapcsolatára. Marx meg is fogalmazza, hogy melyek azok az *egyéni életvitelben* található irracionális elemek, amelyek lehetővé teszik a „pénzesinálásnak” mint a racionális piaci magatartásnak az individuum világába történő beépülését. „A pénzkultusznak megvan a maga aszketizmusa, lemondása, önfeláldozása — a takarékoság és mérsékletesség, a világi, enyésző

⁴¹ Max Weber: „Gazdaság és társadalom”, 319—320. A racionális és irracionális kapitalizmus szembeállítását a weberi életmű több helyén felmerül, így többek között az „Államszociológia”-ban a merkantilista (monopolista-adóügyi) gazdaságpolitika — vagyis az „irracionális kapitalizmus” — és az államhatalomtól függetlenül, annak merkantilista-adóügyi politikája *mellett* kialakuló vállalkozói réteg gazdálkodásának — vagyis a racionális kapitalizmus — összevetése kapcsán: „Utoljára állt egymással harcban az irracionális és a racionális kapitalizmus; az a kapitalizmus, amely adóügyi és gyarmati esélyekre és állami monopóliumokra orientálódott, és az olyan piaci esélyekre orientálódó kapitalizmus, amelyeket a tőke automatikusan, belülről, a kereskedői teljesítmény önerejére támaszkodva szerez meg.”

⁴² Vö.: Bihari Mihály Peschka Vilmos könyvéről megjelent recenzióját, amelyre másodszor azért térek ki, mert e recenzió Max Weber értékelését is tartalmazza, véleményem szerint számos alapvető elméleti kérdésben hibásan. „A polgári szociológia — így Max Weber szociológiája is — természetesen más közgazdasági háttérben nyugszik, mint a marxi, sőt azzal kifejezetten vitatkozó közgazdasági háttér. (*Gondolunk különösen a „Protestáns etika és a kapitalizmus szelleme” című Weber műre, amit a marxi eredeti tőkefelhalmozás elméletének direkt kritikájaként is felfoghatunk.*)” (Kiemelés tőlem — Sz. A.) Bihari Mihály: Peschka Vilmos: Max Weber jogszociológiája; „Jogtudományi Közlöny”, 1976/9, 531. Weber pontosan a kapitalizmus és a preformák gazdaságtörténeti-gazdaságelméleti megkülönböztetésében alapvetően azonos állásponton volt Marxszal. Ebből következnek azok a párhuzamos gondolatok a weberi és marxi életműben, mint pl. az, hogy a szerzésre és szükségletfedezésre szolgáló gazdálkodás megkülönböztetése megfelel Marxnál a használati érték termelésére és a csereérték termelésére orientált gazdálkodás elhatárolásának stb. A marxi és a weberi gazdaságelmélet összevetésére később külön tanulmányban térünk ki.

és múlandó élvezeteknek a megvetése, az örök kincs hajhászása. *Innen ered az angol puritanizmus vagy akár a holland protestantizmus összefüggése a pénzcsinálással.*"⁴³ (Aláhúzott kiemelés tőlem — Sz. A.)

Weber a „Gazdaságszociológia” c. munkájában pedig a kapitalizmus kialakulását eredményező társadalmi tényezők mindegyikét — tudományos precizitáshoz híven — magyarázó megjegyzéssel látja el, most azonban elégedjünk meg az ismérvek felsorolásával:

1. Az összes tárgyi termelési eszköz szabad tulajdonba való vétele
2. Szabad piac
3. Racionális — kiszámítható és mechanizált technika
4. Racionális, vagyis kiszámítható jog és közigazgatás
5. Szabad munka; vagyis hogy a jogilag szabad emberek gazdasági kényszerből munkaerejüket a piacon szabadon eladják
6. A gazdasági élet piacivá alakulása; a szükségletek fedezésében a piaci lehetőségekre és a rentabilitásra való kizárólagos orientálódás.⁴⁴

Az előfeltételek felsorolása után szükségszerűen adódik a kérdés: mi a kapitalizmus tulajdonképpeni specifikuma? „...a kapitalizmus azonos a nyereségre való törekvéssel a folytonos, racionális-kapitalisztikus üzemben, tehát a mindig megújuló nyereségre, a 'jövedelmezőségre' való törekvéssel.”⁴⁵

A definíció két döntő elemet tartalmaz, úgymint a *folytonos racionális üzem* és a *megújuló nyereség* fogalmát. Weber e két kategória további történelmi-fogalmi pontosítását végzi el, amikor kimondja, hogy a folytonos racionális üzem történelmileg feltételezi a *magánháztartás és az üzletszerű gazdálkodás, az üzleti tőke és a személyes vagyon elválását*, elkülönítését. E fogalmi-történelmi precizitás azért szükséges, mivel haszonra dolgozó üzemek voltak már a kapitalizmus előtt is, ilyenek voltak a fejedelmi vagy földesúri nagy háztartások, az ún. „oikoszok” is, csak hogy ezekben az egységekben még nem ment végbe a magánháztartás és üzletszerű gazdálkodás elkülönülése.

Más irányú elhatárolást végez Weber, amikor a mindig „megújuló nyereségre való törekvést” a kapitalizmus esetén a *csereesélyek* kihasználásához köti, vagyis a profitszerzést az *árszabályozó piac* mechanizmusával kapcsolja össze. Így nem kapitalisztikus az a gazdasági ténykedés, amikor a haszonszerzés alapja pl. a politikai hatalmaskodás, a háborúskodás stb.

E kétirányú elhatárolás után fejti ki, hogy a kapitalizmusban a mindig megújuló nyereségre való törekvés *racionális esélyeit* a *racionális, üzemszerű tőkefelhasználás* és a *racionális munkaszervezet* biztosítja. „A nyugati kapitalizmus mindezen különleges sajátosságai azonban mai jelentőségekre csupán

⁴³ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 139. A korábban említett Engels-tanulmány először a „Szocializmus fejlődése” angol kiadásának bevezetőjeként jelent meg. Vö. MEM 20, Kossuth, Budapest 1963, 597—600.

⁴⁴ Kemény István a „Gazdaság és társadalom” magyar nyelvű kiadásához írt előszavában idézi és elemzi a kapitalizmus kibontakozására vonatkozó weberi koncepciót. Vö.: Kemény István: Előszó Gazdaság és társadalom, 32—33. Kemény István összegezésének alapja Max Weber: „Wirtschaftsgeschichte”, München—Lipce 1924, 348.

⁴⁵ Max Weber: „Protestáns etika. . .”, 10.

a kapitalista munkaszervezettel való összefüggésük által tettek szert.”⁴⁶

Hogyan jellemzi továbbá Weber a racionális üzemszerű tőkefelhasználást, valamint a racionális munkaszervezetet? „... Sombart helyesen állítja szembe a kézműves személyhez kötött 'készségeit' és ipari titkait a tudományosan objektivált modern technikával.” Majd később: „Többen — például Sombart, sokszor igen szerencsés és hatásos fejtegetésekben — a 'gazdasági racionalizmusban' jelölték meg az egész modern gazdasági élet alapmotívumát. És kétségkívül joggal, ha ezen a munka termelékenységnek azt a fokozását értjük, amely a *termelési folyamat tudományos szempontok szerint való részekre bontásával* megszüntette a termelésnek az emberi egyén természettől adott 'szervi' korlátaihoz való kötöttségét.”⁴⁷ (Az aláhúzott kiemelés tőlem — Sz. A.)

Az a munkamegosztás, amellyel Weber a kapitalizmus termelését jellemzi, a *gépi nagyiparban megvalósult dezanropomorfizált munkamegosztás*, amelyben a korábban egységes munkafolyamat részekre bontásakor már nem kell tekintettel lenni az ember *esetleges* készségeire, képességeire, tapasztalatszerű jártosságára; a munkafolyamat részekre bontásakor a munkafolyamat *objektív* tulajdonságaiból kibontott *tudományos szempontok* a mérvadók.

A Weber elemezte kapitalizmus-képnek most már nemcsak előnyei, de hátrányai is kibonthatók. Érdeme az, hogy felismerte, hogy a *kapitalizmus a termelés tárgyi és személyi feltételeinek elválasztásához, a kettős értelemben szabad bér munka kialakulásához kötött*. Hátránya ugyanakkor, hogy Weber a szabad bér munka és tőke közötti tevékenységcserének a *modern kapitalizmusra* jellemző típusával azonosította a kapitalizmust általában. A racionalitás korábban kibontott jegyei csupán a kapitalizmusnak a *gépi nagyiparban megvalósuló technikai munkamegosztására* jellemző.⁴⁸

A *modern kapitalizmusra* jellemző sajátos racionalitás problémája Marx fő munkájában, a „Tőke”-ben is központi. Marx, amikor különbséget tesz a *formális és tartalmi tőkeviszony* között, vagy amikor szembeállítja — más terminológiában kifejtve — a *munka tőkének való reális alávetését, a munka tőkének való formális alávetésével*, a megkülönböztetések mögött mindig a modern kapitalizmusra sajátos *racionalitás* kibontása áll, amelynek érdeme többek között a weberi elemzésekkel szemben a probléma sokkal *történetibb* megközelítése.

A formális tőkeviszony vagy a munka tőkének való formális alávetése a tőke és szabad bér munka kialakulásával egyidejű. „Formális tőkeviszony” ez azért; mert a tőkeviszony még nem forradalmasította a termelést, a *termelési módot*, a termelés technikai-technológiai alapját.⁴⁹ A tőkeviszony még egy vele *nem adekvát* technikai, technológiai bázison (kézműszerű tevékenységen)

⁴⁶ Max Weber: „Protestáns etika. . .”, 12.

⁴⁷ Max Weber: „Gazdaság és társadalom”, 323 és 33.

⁴⁸ A műhelyen belüli munkamegosztás fejlődéséről, ennek a munkamegosztás-formának két történelmi típusáról a „manufaktúraszzerű” és a „technikai” munkamegosztás különbségéről vö. Bertalan László „Tudomány és munkafolyamat” c. tanulmányát „A műszaki fejlesztés és kutatás szociológiai kérdései” c. tanulmánykötetben, MTA Szociológiai Kutató Intézetének kiadványai, Bp. 1974, 101—132.

⁴⁹ Marx, amikor a műhelyen belüli munkamegosztás fejlődésének elemzésekor a termelési mód fogalmát használja, akkor e kategória nem a társadalmi formáció fogalmával azonos. A termelési mód ezekben az esetekben a termelési módozatot jelenti, azt, *ahogyan* termelnek, vagyis nem más, mint a termelés *technikai-technológiai alapja*.

alakul ki, és csupán a *lehetőséget* teremti meg a termelési mód technikai-technológiai alapzatának forradalmasításához. Azzal ugyanis, hogy a munkafolyamat a *tőke parancsnoksága* alá kerül, hogy egy tőkés több — a tradíciók, a céhtörvények által nem korlátozott számú — munkást alkalmaz, még csak lehetővé válik a munka társadalmasulása, a valóban társadalmi termelés.⁵⁰

A kérdés kibontható a „Tőke” I. kötetéből is, de az elemzés számos pontja az I. köteten túl az első kötetben meg nem jelent, de az első kötet összefoglalására szánt fejezetre támaszkodik, amelyből korábban már idéztünk.

„A kézműves üzemnek tőkés üzemmé való pusztán formai átváltozása, amelyben a technológiai folyamat eleinte még ugyanaz marad”⁵¹ csak a termelésnek azokat a korlátait szünteti meg, amelyek a kézműves üzem számára *adottak, hagyományozottak*, pl. a „rendhez illő létezés”, a céhkötélékek, a készen talált fogyasztás és az ezekhez a tényezőkhöz tapadó politikai-társadalmi kötélekek stb. Ugyanakkor a még kézműves technológiai alapon létrejött tőkés üzem termelésének egyetlen orientációs szempontja már a *csereérték*, az idegen munka elsajátításán alapuló értéktöbblet-termelés. A termelés egyetlen korlátja csupán a „termelési mód”, amely még „*kézműves termelési mód*” és még nem „*tőkés termelési mód*”. A „Tőke” I. kötetében elemzett munkaszervezet-típusok fejlődéstörténete — az egyszerű kooperáció, a manufaktúraszerű munkamegosztásnak megfelelő, majd a technikai munkamegosztásnak megfelelő munkaszervezet — tulajdonképpen a *kézművesség korlátai* vedlésfolyamatának bemutatását képezi. Természetesen a munkaszervezet dezantropomorf szerkezete szorosan összefügg a hajtóerő, valamint a szerszámhasználat terén végbemenő dezantropomorfizációval. E fejtegetések lényege az, hogy milyen módon szűnik meg a munkamegosztás fejlődésével az az ellentmondás, amely a termelés a termelésért, a csereérték mint öncél *vasszükségyszerűsége* és az emberi képességek, adottságok *esetlegessége* között fennáll.

„A *termelés a termelésért* — a termelés mint öncél —, igaz, bekövetkezik már a *munka formális alávetésével a tőkének*, mihielyt egyáltalában a termelés közvetlen céljává válik az, hogy a *lehető legnagyobb és a lehető legtöbb értéktöbbletet termeljék*, mihielyt egyáltalában a termék csereértéke válik a döntő céllá. De ez a tőkeviszonyban *immanens* tendencia *adekvát módon* csak akkor *realizálódik* — és válik maga is szükséges feltétellé, technológiailag is —, mihielyt kifejlődött a *sajátosan tőkés termelési mód és vele a munka reális alávetése a tőkének*.”⁵²

A sajátosan tőkés termelési mód, azaz a munka tőkének való reális alávetése mindazoknak az akadályoknak a félretolását jelenti az öncélúvá vált termelés, az öncélúvá vált *csereérték-termelés* útjából, amelyek a munkafolyamat korábbi *antropomorf jellegéből* szükségszerűen adódtak. A *gépi nagyipar kialakulása, amely a munkafolyamat antropomorf jellegéből adódó minden aka-*

⁵⁰ Vö. Marx elemzését az egyszerű kooperációról: „Magára a termelési módra nézve a manufaktúra kezdetben például alig különbözik másban a céhes kézművességtől, mint az egyazon tőke által egyidejűleg foglalkoztatott munkások nagyobb számában. A céhmester műhelye csak kibővült. A különbség tehát először pusztán mennyiségi.” Marx: A tőke, I; MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 302.

⁵¹ Marx: A közvetlen termelési folyamat eredményei; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1966/6, 991.

⁵² Marx: A közvetlen termelési folyamat eredményei, i. m. 995.

dályt megszüntetett (a szerszámhasználat, majd a hajtóerő, majd a munkaszervezet szintjén), teremtette meg a tőkés termelés adekvát termelési módját.⁵³

A gépi nagyipar a különböző szinteken végrehajtott dezantropomorfizációval (hajtóerő, szerszámhasználat, munkaszervezet) lehetővé tette a tudomány technikai alkalmazását, életre hívta azt a sajátos racionalitás-típust, amelyet Weber a gazdaság formális racionalitásának nevez.

A munka reális alávetésekor létrejövő *formális racionalitás* elemzése Marxnál:

„A munka társadalmi termelőerői, vagyis a közvetlenül társadalmi, társadalmasult (közös) munka termelőerői — a kooperáció, a műhelyen belüli munkamegosztás révén, a gépi berendezés alkalmazása révén, és egyáltalában a termelési folyamatnak a természettudomány, a mechanika, a kémia stb. meghatározott célokra való tudatos alkalmazásává történő átváltoztatása révén, technológia stb. révén —, éppúgy mint a mindezeknek megfelelő *nagy szinten folyó munkák* stb.. (csak ez a társadalmasult munka képes az emberi fejlődés általános termékeit, mint a matematikát stb. a közvetlen termelési folyamatra alkalmazni, mint ahogy másrészt a tudományok fejlődése előfeltételezi az anyagi termelési folyamat egy meghatározott szintjét) az egyedek stb. többé kevésbé elszigetelt munkájával ellentétben a *társadalmasult munka* termelőerejének ez a fejlődése, és vele a *tudománynak*, a társadalmi fejlődés ezen általános termékének a *közvetlen termelési folyamatra* való alkalmazása — mindez, mint a *tőke termelőereje*, nem mint a munka termelőereje jelentkezik, vagy csak mint a tőkével azonos munka termelőereje, s mindenestre nem mint az egyes munkásnak vagy a termelési folyamatban kombinált munkásoknak a termelőereje.”⁵⁴

A tudomány státusa megváltozásának elemzése a „Tőké”-ben: „Az összefolyamatot itt (ti. a gépi nagyipar esetén — *Sz. A.*) *objektíven*, önmagában és önmagáért tekintik, összetevő szakaszaiban elemzik, és minden részfolyamat elvégzésének és a különböző részfolyamatok összekapcsolásának kérdését a mechanika, a kémia stb. technikai alkalmazása révén oldják meg...”⁵⁵

A marxi és weberi Nyugat-Európára jellemző racionalitás-elemzés összehasonlítása előtt — az értékelés mélyebb, használhatóbbá tétele érdekében — érdemesnek tűnik visszatérni a „racionális gazdálkodás” weberi alapkategóriáinak további kibontására.

A racionális nyugati gazdaság Weber szerint nem szükségletekre, hanem a mindig megújuló nyereségre, *szerzésre* (Erwerben) irányuló gazdálkodás.⁵⁶ (A racionális gazdasági szerzésnek velejárója Weber szerint a pénzelszámolás — a pénzben történő elszámolás/számítás — (Geldrechnung) egy tipikus, különleges formája, a tőkeszámítás (Kapitalrechnung)).

⁵³ „A formális alávetés általános jellegzetessége megmarad (ui. a reális alávetés esetén — *Sz. A.*) — vagyis a munkafolyamat — bármilyen módon űzik is technológiailag — közvetlen alárendelése a tőkének. De ezen a bázison egy technológiailag és egyébként sajátos, a munkafolyamat reális természetét és reális feltételeit átváltoztató termelési mód — tőkés termelési mód emelkedik. Csak mielőtt ez bekövetkezik, megy végbe a munka reális alávetése a tőkének.” Marx i. m. 993—994.

⁵⁴ Marx, i. m. 988—989.

⁵⁵ Marx: A tőke, I, 354.

⁵⁶ A szükségletfedező és a szerző gazdaság megkülönböztetése Webernél: „Gazdaság és társadalom”, 126.

„A tőkeszámítás a nyereségeséylek és nyereségsikerek becslése és ellenőrzése egy olyan típusú összehasonlítás segítségével, amikor az összehasonlítás egyik oldalán az összes a termelés kezdetekor meglevő nyereségszerzésre szolgáló javak; a másik oldalon pedig a termelés lezártaor (egy gazdálkodási periódus lezártaor) meglevő összes eredmény, javak állnak. Egy megújuló nyereségre törekvő üzem esetén a tőkeszámítás a mérleg kezdetekor és lezárásaor adódó javak összehasonlításából áll.”⁵⁷

A gazdasági életben uralkodó formális racionalitás alapkategóriája és legtöbbet elemzett fogalma a *rentabilitás*.

„A rentabilitás jelenti (racionalis esetet tételezve)

1. a vállalkozó rendelkezési által egy periódusban elérendő nyereséget, amelyet az előkalkuláció lehetségesnek ítéel és ezért kitűz;

2. az utókalkuláció által egy periódusban ténylegesen elért rendelkezésre álló nyereséget, amelyet nem úgy értek el, hogy a vállalkozó további rentabilitás-esélyét megsértették volna — amelyet a szokásos módon százalékban fejeznek ki, a nyereség és a kezdő tőke viszonzszámában.”

Majd később: „A rentabilitás olyan fogalom, amely minden — az üzleti-számítási technika eszközeivel — *kikalkulálható* szerzési tevékenységre alkalmazható.”⁵⁸

A számítási technika segítségével kikalkulálható — a példák Webertől származnak — pl. az, hogy meghatározott számú munkást „rentabilis” a termelésbe beállítani vagy meghatározott gépet, vagy pl., hogy milyen idő-közönként „rentabilis” munkaszüneteket beiktatni a termelésbe stb.

Weber a racionalis gazdálkodás alpfogalmainak kibontásaor felismeri azokat a lehetséges társadalmi konfliktusokat, amelyek a mennyiségre (rentabilitásra, nyereségre, csereértékre) orientálódott gazdálkodás szükségszerű velejárói.

„Minden racionalis pénzszámítás (Geldrechnung), éppen ezért minden tőkeszámítás (Kapitalrechnung) a piaci gazdálkodás esetén áresélyekre orientálódik, amely ár a piacon érdekharca (ár- és konkurrenciaharc) és érdek-kompromisszum közvetítésével képződik... A tőkeszámítás, annak formálisan racionalis alakjában ezért előfeltételezi *az emberek harcát emberek ellen*.”⁵⁹

Az emberek harca emberek ellen azonban nemcsak a termelők harca termelők ellen, hanem a termelők harca a fogyasztók ellen is. „Az áresélyekre és rentabilitásra orientált gazdaság feltételezi, hogy

1. a termelés számára azok a piacrareflektált momentumok közötti különbségek lesznek mérvadók, amelyek azok részéről érik a termelőt, akik pénzzel vagy pénzzel ekvivalens javakkal rendelkeznek — amennyiben ezek a reflexiókból kiolvasott szükségletek nyereséggel végződő termeléssel kielégíthetők: tehát csak a „vásárlóképes” szükséglet lesz kielégítve, és csak azt lehet kielégíteni. Ez továbbá azt feltételezi:

2. hogy az a kérdés, hogy mely *szükséglet* lesz javak előállításával kielégítve, egyáltalában véve függ a termelés rentabilitásától, amely a maga részéről nyilvánvalóan csak *formálisan racionalis* kategória és éppen ezért *materiális*

⁵⁷ Max Weber: „Wirtschaft und Gesellschaft”, 48.

⁵⁸ I. m. 51.

⁵⁹ I. m. 49.

posztulátumokkal szemben teljesen közönyös, ha csak nem képes (ti. valamely materiális posztulátum — *Sz. A.*) a vásárlóerő formájában a piacon megjeleni.”⁶⁰ E gondolatsorok főbb fogalmi csomópontja és logikai menete a következő volt: a tőkeszámításra alapozott gazdaság, rentabilitás, pénzben történő elszámolás, szabadpiac, ár (vagyis az árszabályozó piac), végül a vásárlóerő formájában megjelenő szükséglet.

A tőkés típusú formális racionalitás esetén az emberi szükséglet kielégítése olyan kategóriáknak rendelődik alá, mint a rentabilitás, a vásárlóerő, a fogyasztóképes kereslet — így a termelés nem vehet figyelembe egy vásárlóerő formájában még meg nem levő, de már *racionális emberi szükségletet*.

A vállalkozók (tőkések) és a bér munkások között lehetséges konfliktusok kibontása szinte teljesen hiányzik Weber főművéből. Még a rentabilitás fogalmának meghatározásakor sem elemzi azokat a lehetséges kollíziókat, amelyek pedig már a definícióban is szükségszerűen bennerejenek, pl. az emberi munka gépi „munkával” való felváltása egy nyereségre összpontosított tőkésüzemben csak akkor történik, ha a gép *munkaerőt szabadít fel*, de például a munkatípus emberhez méltatlansága — mivel materiális posztulátum — nem lehet mérvadó több más szempont mellett a megújuló nyereségre törekvő tőkésüzem számára.

A totális árutermelés keretei között, amikor tehát a munkaerő is áruvá válik, gépet alkalmazni munkás helyett csak akkor rentábilis, racionális, *ha azonos csereértékű munkaerőárut és gépárut tételezve, nagyobb mérvű használati érték termelése érhető el gép alkalmazása révén.* A kollízió forrása ugyanezért tehát az, hogy totális árutermeléskor a csereértékre irányuló gazdasági motívum⁶¹ nemcsak az emberi tevékenység termékeire vonatkozik, hanem a munkaerőre, a munkaképességre mint áruira is.

A weberi és a marxai kapitalizmus-kon koncepció néhány elemének felvázolása után nyilvánvalóan adódik a gazdasági racionalitás marxai és weberi elemzésének összehasonlítása, értékelése.

A FORMÁLIS RACIONALITÁS KÜLÖNÖS TÁRSADALMI FORMAMEGHATÁROZOTTSÁGA

Weber, amikor a gazdasági racionalitás értékmentes jellemzését akarta megadni, a kifejtéskor valójában a *formális ráció* értékmentes fogalmából (*tudomány technikai alkalmazása szakemberek révén*) nem dedukálható, abban benne nem rejlő momentumok kerültek elemzésébe.⁶²

1. A gazdálkodás *magántőkés* gazdaság keretei között megy végbe. Az emberi szükségletek kielégítése — a gazdálkodás szükségképpen végcélja — az *egyes magángazdálkodó vállalatok kikalkulált nyereségesége* szerint történik.

A második pont tulajdonképpen az első pontban benne rejlik, annak előfeltételét képezi.

2. A termelés tárgyi és személyi feltételei el vannak választva, a kettős értelemben vett *szabad munka* örökké szükségszerű és nem átmeneti történelmi velejárója a formális racionalitásnak.

⁶⁰ I. m. 50.

⁶¹ A csereérték marxai kategóriájának elemzéséhez vö.: Papp Zsolt: Magánérdek, osztályérdek és közvetítő mechanizmusai; „Szociológia”, 1974/4., különösen 491—497.

⁶² Vö. Marcuse: „Kultur und Gesellschaft”, különösen 125—126.

Weber az ökonomiai racionalitást tehát az *ökonómiai ráció egy meghatározott történelmi formájához*, a kapitalista racionalitáshoz köti. Ezért Weber értékmertes szociológiájának és tudatosan világnézeti töltésű politikai írásainak radikális szétválasztása valójában általa sem megvalósított — mert nem megvalósítható — követelmény.

Weber, amikor a *formális rációt* végső soron mint *kapitalista rációt* definiálta, az értékmertes definícióba — szükségszerűen — materiális elemek keveredtek (pl. magángazdaság, tőkésüzem, tőke, szabad bér munka stb.). Politikai szociológiai írásaiban — bevallottan — számos helyen megfogalmazta tulajdonképpeni törekvését: „Célom azt megmutatni, hogy az ész fogalma (ti. a nyugati, formális rációé — Sz. A.) végül mégiscsak annak eredetétől marad függőségben.”⁶³

Vagyis Weber szerint nemcsak arról van szó, hogy a formális racionalitás a nyugat-európai kapitalizmuson kívül korábban nem jött létre a történelemben sehol, hanem arról is, hogy fennmaradása is a tőkés formációhoz, annak „materiálisan adott” feltételeihez kötődik.

A formális racionalitás kategóriája — kritikai észrevételeinket természetesen szem előtt tartva — *értelmes absztrakció*, amely a gazdasági élet formaváltozásának reális elemére irányul. A kategóriát alkalmazhatóvá lehet tenni, ha „materiálisan adott” történelmi-társadalmi kontextusba helyezzük, ha nem tekintünk el az alapvető termelési viszonyok, érintkezési viszonyok összefüggésétől, alapvető determinatív funkciójától.

A marxi modern kapitalizmus elemzés ezzel a történelmi megközelítéssel gazdagabb. *A modern kapitalizmusban kialakult formális racionalitás a tőkeviszony módosult, fejlődő formája, amelyben a munka reális alávetése a tőkének megtörténik.* Ezzel a történelem folyamán egy sajátos típusú racionalizálás megy végbe, nem pedig *racionalizálás általában*. Az a racionalitás, amelyet Weber elemez, azonos a racionális tudományt, racionális technikát, racionális munkaszervezetet *tőkeként* hasznosító, formális racionalitással.

A tőkének való *reális* alávetés ez, mert a *tudomány termelőereje* és a társadalmassult munka termelőereje mint a *tőke* termelőereje jelenik meg.

„A t u d o m á n y, mint a társadalmi fejlődés általános szellemi terméke, itt éppúgy a tőkébe közvetlenül bekebelezettként jelenik meg (tudományként való alkalmazása elválasztva az egyes munkások tudásától és képességétől az anyagi termelési folyamatra), és a társadalom általános fejlődése — mivel a tőke aknázza ki a munkával szemben, a tőke termelőerejeként hat a munkával szemben — mint a t ő k e f e j l ő d é s e jelenik meg, annál is inkább, mert a nagy többség szempontjából ezzel tart lépést a m u n k a k é p e s s é g k i ü r e s e d é s e.”⁶⁴

A weberi kapitalizmus-képben (valamint a Marx elemezte tőkés gépi nagyiparban) a tőkés „kétszeresen okos kincsgyűjtő”: nemcsak azért, mert pénzt újra és újra a forgalomba dobja, hanem azért is, mert tőkéje most már nem általában a holt munka uralma az élő munka felett, hanem egy *racionális szervezetté* dagadt, racionálisan működő (a tudomány, a technika eredményeit magába szippantó-kisajátító), tehát *racionális apparátussal* kiegészített holt munka uralma a minden termelőerejétől megfosztott, lemeztelenített, minden szubjektivitástól mint korláttól megszabadított élő munka felett.

⁶³ Vö.: Max Weber: „Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik”, 502.

⁶⁴ „Magyar Filozófiai Szemle”, 1966/6, 997.

Reális alávetés történik, mert nem az emberi munka termékeinek általában vett uralma valósul meg, hanem az élő munka „legfejlettebb formája”, a társadalmasult munka termelőereje termékeinek tőkeként való uralma az élő munka felett.

„A tőkeviszonyban általában benne rejlő misztifikáció most sokkal tovább fejlődik, mint amennyire ez a munka csupán formális alávetésekor a tőkének történt és történhetett. Másrészt csak itt lép csattanósan előtérbe (sajátosan előtérbe) a tőkés termelés történelmi jelentősége is, éppen magának a közvetlen termelési folyamatnak az átalakítása és a munka társadalmi termelőerőinek a fejlődése révén.”⁶⁵

Max Weber szerint tehát a formális racionalitást a társadalomban a tőkés *magánüzemek* léte biztosítja. Már Weber is felismerte azt az ellentmondást, ami abból adódik, hogy a tőkés gazdaság racionalizmusa csak *elszigetelt* magánüzemek racionalitása, amelyben tehát a racionalitás és rentabilitás *nem a gazdasági élet egészéhez*, hanem csak az egyes üzemekhez kötődik. Így a tőkés racionalitás hordozóját nem a társadalmi egész képezi, hanem csak az elszigetelten gazdálkodó magánüzemek. Az egyes tőkésüzem termelésének tudományos-racionális megszervezése pedig nem garantálja az *egész* társadalom, az *egész* gazdasági élet racionális működését. A szabadpiacon alapuló liberális tőkés rendszerben a társadalmi totalitás a csupán alrendszerekként racionalizált társadalmi egységek *eredője*, hiszen a társadalmi totalitást a liberalizmus kivonja a racionális megszervezés-irányítás alól.

„A rációnak e z z e l a m a g á n o s í t á s á v a l a társadalom ésszerű felépítését megfosztják célt adó végétől.”⁶⁶

A liberális kapitalizmus a társadalmi racionalizálást az árszabályozó piac „emberek háta mögötti” irracionális mechanizmusaiba ágyazza. Weber világosan látta ezt az ellentmondást, azt ugyanis, hogy a szabadpiacon alapuló racionalizáció olyan társadalmi jelenség, amely az irracionalitást a premisszái között tartalmazza, mivel a szabadpiac működése a kiszámíthatóság és a kikalkulálhatóság szükségképpen korlátját képezi. Weber ezeket a premisszákat következetesen végiggondolta, így egyrészt — már ekkor — érinti a „szabályozott piacgazdaság” problémáját, az állam szerepének jövőbeni megváltozását, azt a történelmi mozgást, amely a liberális-tőkés rendszer ellentmondásainak feloldására (a társadalmi egész irracionálisitása, a magángazdaság racionalitása) az állami beavatkozás sajátos eszközeit hívja és fogja életre hívni. Másrészt már pusztán logikailag is következik e tételekből a totális tervgazdálkodás alternatívájának felvetése, mivel e gazdálkodási forma a formális racionalitás követelményét tekintve racionálisabb lehetne azáltal, hogy megszüntetné azokat az irracionális korlátokat, amelyek a formális racionalitás útjában állnak; úgymint a magángazdaságok különérdekét és konkurrenciaharcát, valamint a szabadpiac mechanizmusainak kiszámíthatatlanságát. Weber látta ezeket a kérdéseket, mégis elutasította a tervgazdálkodást.⁶⁷

⁶⁵ I. m. 989.

⁶⁶ Marcuse, H.: Der Kampf gegen der Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung; „Kultur und Gesellschaft”, I, 31.

⁶⁷ Vö. Max Weber „Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik” kötetben az 1918-ban írt „Sozialismus” tanulmányát, 492—518., valamint a tervgazdálkodásról különösen a „Wirtschaft und Gesellschaft”, I, 53—62.

Weber tervgazdálkodást elutasító értékelései két gondolatkör köré rendezhetők:

1. Véleménye szerint a *technológiai-technikai racionalitás* egyszer s mindenkorra feltételezi a termelés tárgyi és személyi feltételének elválasztását;

2. Weber szerint a gazdasági élet formális racionalitásának fenntartása feltételezi a társadalmi tevékenységcserében egy olyan racionális-objektív elszámolási rendszer fennállását, amelyet szerinte csak a *cseréérték*, a tevékenységek *penzben történő elszámolása* (Geldrechnung) biztosít. Vagyis szerinte a cseréérték képezi a társadalmi tevékenységcseréhez szükséges tevékenységmérés-összehasonlítás olyan *ökonómiai bázisát*, amely mellett a gazdasági racionalitás fenntartható.

A marxista igényű baloldali szociológia — nem véletlenül — (Habermas, Marcuse) beírta azzal, hogy az első kérdést elemezte, azt ugyanis, hogy Weber szerint a modern ipari társadalomban a munkásoknak a termelési eszközöktől, a termelés dologi feltételeitől való elszakítása *technika-technológiai* okokból szükségszerű. A modern kapitalizmus „civilizatorikus funkciói”, technikai-gazdasági eredményei fenntartásához szükséges az *üzemen belüli munkafegyelem*. Az üzemen belüli *munkamegosztáshoz kapcsolódó munkafegyelem* pedig megköveteli a termelési eszközök individuális-személyes irányítását, ezen irányítási jogosítványok hatékony működését pedig Weber szerint a magángazdálkodás garantálja. Ezért került a tőketulajdon materiális jegye a formális racionalitás elemei közé. Weber maga is hangsúlyozza, hogy a tőkeviszony szükségszerűen termeli a dolgok uralmát az ember felett, valamint az eszközök uralmát a célok (vagyis a szükségletkielégítés) felett. Véleménye szerint azonban a gazdasági racionalitás döntő problémájában a szocializmus sem képes igazán új megoldásra: abban ugyanis, hogy a technikai racionalitás, a gazdasági növekedés érdekében a szocializmus sem szüntetheti meg a munka személyi és dologi feltételének elválasztottságát. Az a tény pedig, hogy az irányítási funkciók az üzemen belül elválnak a munkásoktól, alapjául és mintájául szolgál az irányítási funkciók *társadalmon* belüli elkülönüléséhez: az egyre fokozódó és kiteljesedő bürokratizálódáshoz.

A második gondolatkör centrálisabb problémát vet fel, így véleményünk szerint az első kérdés nem is képezi a weberi gazdaságelmélet társadalmi-történelmi előfeltételét, sokkal inkább a második probléma szükségszerű következményét: *a technikai racionalitás csak azért kapcsolódik Webernél a kapitalizmus létezéséhez, mivel a formális racionalitást magát a tőkeszámításhoz és az annak alapjául szolgáló pénzben történő elszámolási rendszer létezéséhez köti.*

Mi képezi Weber szerint a fő ökonómiai problémát, amelyet a világosabb és egyszerűbb megfogalmazás kedvéért nem weberi terminológiában fogalmazunk meg.

Az árszabályozó piac működésével létrejött a *cseréérték* formájában egy olyan gazdasági eszköz, amelynek segítségével az egyes társadalmi-gazdasági tevékenységek *objektív módon összemérhetők*. A cseréérték biztosítja azt, hogy az egyes gazdasági egységek tevékenysége összehasonlítható legyen, hogy a társadalomban létezzen a *társadalmi-gazdasági tevékenységeknek* — a szubjektív értékelésektől, tradícióktól, egyéb irracionális elemektől független — *objektív elszámolási rendszere*. Weber szerint a tervgazdálkodást igénylő gazdasági formaelméletnek választ kell adnia arra a kérdésre, hogy *mivel helyettesíti a társadalmi tevékenységcserének a cseréértéken alapuló elszámolási rendszerét?* Amennyiben a piaci kategóriák — ár, profit stb. — elvesztik a gazdasági tevékenységet

alapvetően reguláló tartalmukat, akkor *minek az alapján* lehet azt megállapítani — az egészen kirívó esetektől eltekintve —, hogy az egyes naturális társadalmi ráfordítások célszerűen megtakaríthatók lennének vagy pedig racionális befektetéseket képeznek?!

Weber szerint e döntő gazdasági kérdésben nincsen alternatíva: *amennyiben a társadalmi tevékenységcsere nélkülözi a csereértéket, akkor a gazdasági élethez szükséges közös elszámolási rendszer szükségszerűen visszaesik a naturáliákban történő elszámolás (Naturalrechnung) irracionális rendszerébe.*

A naturáliákban történő elszámolást elemezve Weber megállapítja, hogy technikailag két esetben lehetséges a szubjektív, irracionális elemek kiszűrése:

— amennyiben csak minőségileg azonos javakat mérünk össze (pl. gabona-félék),

— amennyiben segítségével egy meghatározott munkafolyamat technikai sikerét hasonlítjuk össze más technikai folyamattal.

A probléma a naturáliákban történő elszámolás számára ott kezdődik, amikor már nem néhány elszigetelt csereaktus, hanem a tevékenységek *általános kicseréléséhez szükséges rendező elv* lesz.

„A számítással, az elszámolással kapcsolatos problémarendszer ugyanis akkor bukkan elő, mielőtt különböző fajta, valamint különböző módon alkalmazható termelési eszközök vagy minőségileg különböző végtermékek jönnek számításba.”⁶⁸

A naturáliákban történő elszámolás a termékekhez, a termelési feltételekhez, munkafolyamatokhoz hozzárendel olyan „jelzőszámokat”, amelyek megalkotásának, korrekciójának és kontrollálásának hiányzik az *objektív társadalmi alapja*. A tevékenységcserehez szükséges társadalmi elszámolás jelzőszám-szerű kialakítása egy olyan társadalomban, amely a tevékenységek kicserélésének *egyetemességén-általánosságán* alapul, azért veszíti el Weber szerint szükségszerűen az objektivitását, racionalitását, mivel a naturáliákban történő elszámolás elvileg alkalmatlan minőségileg különböző munkafolyamatok, valamint a minőségileg különböző és sokféleképpen felhasználható termelési tényezőkkel történő munkafolyamatok összemérésére.

Weber szerint nem található egy olyan — a csereérték funkcióját helyettesítő — gazdasági-elszámolási rendszer, amely ne járna együtt a gazdasági élet racionalitásának feladatával. „...emellett egyáltalán nem véletlen, az elszámolási rendszer „javításával” megoldható, hanem a valóban *e x a k t* naturáliákban történő elszámolás mindenfajta kísérletének elvi korlátjáról van szó”.⁶⁹

S ezzel már számunkra a weberi formális racionalitás kérdésköre olyan gazdasági-gazdaságpolitikai problémával kerül összefüggésbe, amelynek tárgyalása meghaladja a szociológia kompetenciáját. A formális és az értékracionális rendszer egymáshoz való viszonya a szocialista társadalomban,⁷⁰ a nyereségelv és az értékrendszer kapcsolata, a piac és a terv funkciói stb. olyan problémák, amelyek szinte valamennyi jelenlegi nagyobb elméleti eszmecserében jelen

⁶⁸ Max Weber: „Wirtschaft und Gesellschaft”, 54.

⁶⁹ I. m. 55.

⁷⁰ Bognár József Polányi Károlynak a „Dahomey” c. munkájához írt előszavában kísérletet tesz arra, hogy a két kategória egymáshoz való viszonyát a szocialista társadalomban elméletileg tisztázza. Polányi Károly: „Dahomey”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1972.

vannak — gondolok itt a tulajdonról, az érdekről, az államigazgatási funkció-
ról, a társadalmi struktúráról, a szociálpolitikáról stb. folytatott és folyó vi-
táakra. E kérdéskörökben az elméleti előrelépést segítené, ha az érintett tudom-
ányok (szociológia, filozófia, közgazdaságtudomány, jogtudomány, történet-
tudomány stb.) képviselői jobban megismernék egymás — sokszor azonos
vagy legalábbis közeli problémákat feszegető — eltérő fogalmi rendszerét.
A kérdésnek egy polgári szociológus által sajátos módon történő körülírásának
elemzésével próbálta e tanulmány a jelzett problémák tudatosítását elősegí-
teni.

TEILHARD DE CHARDIN ÉS A BIOLOGIZMUS

H. VARRÓ RÓZSA

A biologizmussal, mint sajátos szemléleti móddal vitatkozva* arra a következtetésre jutottunk, hogy az lényegét tekintve egy olyan társadalomelméleti módszer, amely feloldja a határt a bioszféra és a társadalom között; a biológia törvényszerűségei alapján, e tudomány tekintélyére támaszkodva igyekszik értelmezni a társadalmi jelenségeket. Jellemzője tehát a biológia törvényszerűségeinek megengedhetetlen kiterjesztése a társadalomra. De mellékvonalként megtalálhatjuk benne egyes társadalmi jelenségeknek a kivetítését a bioszférára. Fő tendenciája a társadalom biologizálása, és kiegészítő mozzanata bizonyos értelemben a bioszféra szociologizálása. Amennyiben pedig a valóság e két egymással ténylegesen összefonódott két szférájának minőségi különbségét elismeri, azt rendszerint azok szembeállításának formájában teszi, ahol a „jó”, az „utólérhetetlen” az eredeti, „tisztá” természet, amellyel a társadalom mint a rossz, mint annak tönkretevője áll.

A biologizmusnak ez a sommás összegezése nem fedheti el azt a tényt, hogy kialakulásának kezdetén a biologizmus haladó szerepet játszott azáltal, hogy a természettudomány tekintélyével övezte és a természeti törvényszerűségek szükségszerűségével ruházta fel azt a valóban objektív társadalmi szükség-szerűséget, melynek kifejezője volt a haladó polgárság.

A XVIII. századi naturalizmustól, ill. biologizmustól vezet az út a mérsékelt haladó formákon át a fajelméletben összpontosuló reakciós fordulatig. Napjainkban számos téves társadalom-elméleti megközelítésben a mérsékelt reakciós tendenciák „szalonképes” formája, és egyes esetekben a természet jogos féltésének kifejező eszköze. Ily módon e meglehetősen ellentétben mozgó történelmi íven belül a biologizmus megőrizte azt a képességét, hogy igen különböző gondolati tartalmak kifejezési eszköze legyen. E történelmi tendenciák nyomon követése, a leegyszerűsítések elkerülésének törekvése vezetett bennünket annak vizsgálatára, hogyan viszonylik a biologizmushoz Teilhard de Chardinnek a biológiával, antropológiával gazdagon átszőtt filozófiája?

Önmagában érdektelen, hogy korunk egyik eredeti gondolkodójánál, Teilhard de Chardinnél, hogyan jelentkezik a biologizmus hatása. Mégis, miért érdekes a dolog? Mert Teilhard, aki zseniális kísérletet tett hit és tudás, vallás és tudomány összeegyeztetésére, épp e kísérlet során sajátos viszonyba került a biologizmussal: ennek tisztázása önmagában, de a biologizmus történelmi alakulása szempontjából is izgalmas feladat. Már most leszögezzük, hogy Teilhard

* A tanulmány része a szerző előkészületben levő „Bioszféra és társadalom, a biologizmus bírálata” c. munkájának.

személyében *nem a biologizmus tipikus képviselőjével* állunk szemben. Elméletében azonban a biologizmus beszüremlése egyértelmű, s olyan formát ölt, amely a biologizmus szélsőséges reakcióssá válásával szemben (fő művét 1938-ban írta!) egy pozitív oldalakat képvisel. Ennek ellenére éppúgy nincs köze a biologizmus klasszikus, haladó korszakához, miként nincs köze szélsőségesen reakciós tendenciáihoz.

Hogy itt valóban a biologizmus beszüremléséről, s nem egyértelmű biologisztikus szemléletről van szó, azt Teilhard elméletének fő törekvése és lényege világosan mutatja.

Teilhard de Chardin alaptörekvése és fő célja a modern ember és a hívő lélek, a hit és a tudás, a vallás és a tudomány szintézisének a megvalósítása, az emberiség jövője humanista keresésének jegyében. Az összeegyeztetési kísérlet nem új, majdnem olyan régi, mint maga az ellentét. A tudományok fejlődésével, a társadalmi haladás előretörésével, a hívők laicizálódásával az egyház számára egyre sürgetőbbé lett valami módon kibékíteni hitet és tudást. E téren új Teilhard törekvésében az, hogy mindezt nem az egyes tudományos tények és vallási tételek valamiféle szinkronbahozásával, és nem is a vallás „tudományos” apológiájával igyekszik elérni. Az ilyen törekvésekben a tudomány mindig alárendelt szerepet játszik, a végeredmény: a szaktudományos tételek igazi lényegének kihagyása, s ezáltal meghamisítása, és legfeljebb egy-egy részterületen a vallás visszavonulása. Nem ilyen toldozgatásra-foldozgatásra vállalkozott Teilhard de Chardin: ő a modern tudomány teljességének belső dialektikáját akarta összeötvözni egy modernizált, nem részkérdésekben módosított, hanem egészében dialektizált vallási szemlélettel. Egységes fejlődésméletet vitt a vallásba, hogy vallást vihessen a dialektikába. Ahogy Tordai Zádor írja: „Ha pedig „bevitte” a hitet az evolúcióba, akkor be kellett hogy vigye az evolúciót a hitbe”.¹ E törekvésből származik filozófiájának szinte minden vonása, mint majd kimutatjuk, biologisztikus jellege is.

Szintézist teremtő elgondolásában nem közvetlenül kapcsolódik egybe természettudomány és teológia, hanem egy kettős közvetítés segítségével. E közvetítő a hegei filozófia egyfelől, és a modern biológia (főleg antropológia) másfelől. Félreértések elkerülendő: nem a hegei dialektikát egyesíti Teilhard a modern tudományok eredményeivel (ez a materialista dialektikához való közeledés lett volna), hanem a *hegei idealista, abszolút eszmeifejlődést egyesítette az evolúciós természetfejlődés gondolatával*. Mégpedig úgy, hogy a teremtés aktusát helyettesítő, önleidegenedésen és önmagára ismerésen alapuló hegei eszmeifejlődést nála a világmindenségre kiterjesztett evolúció pótolja, s a Hegel által már egyszer Szellemmé alakított Isten helyébe a Gondolat lép. E Gondolat teremtő aktusait a hegei elidegenülés helyett egy többfázisú szétsugárzás, verticilium képviseli. A hegei „önmagára ismerés” hosszú folyamatát az előzetesen szétartó vonalak összegeződése helyettesíti, amely az emberi gondolat megjelenésével, annak fokozatos egyesülésével, „összeborulásával” az Omega-pontba jutás folyamatával megy végbe. Így kapunk Teilhard de Chardin filozófiájában egy dialektikus, modernizált teremtetelméletet, s egy hegelesített, vallással átlelkesített evolúciós elméletet. Mindennek következménye, és egyben megjelenése az, hogy e filozófiában a *fejlődés* azonos az anyagba burkolt Gondolat fejlődésével; az *istenség* egyenlő az alfa-pontba

¹ Teilhard de Chardin: „Az emberi jelenség”, Bevezetés, 12.

koncentrált hatóerővel, az ortogenezis* tengelyével, majd az Ómega-pontként megfogalmazott világmindenség céljával. A *teremtés aktusa* feloldódik egy elhúzódó, többszörös kisugárzást, és végül összetartó mozgást jelentő evolúciós folyamatban. Az ember, mint a teremtés koronája, a fejlődés tengelyévé, és a Gondolat legfejlettebb megjelenítőjévé alakul. A *világvége* nem pusztulás, hanem a Noogenezis** kiteljesedése, ahol a mennyország és pokol tudománytalan és misztikus kategóriáit felváltja a vég két lehetséges alternatív útjaként a Jó és a Rossz. Vagy a Jó győzedelmeskedik, miáltal minimális lesz a Rossz, amikor is a tudomány kiküszöböli a betegségeket és az éhezést, és az emberiség túljut a vizzályon és a gyűlölködésen, és egyfajta egyetértés uralkodik a Nooszféra egész tömegén. Vagy a Rossz együtt fog növekedni a Jóval, és sajátos formájú paroxizmusuk uralkodik majd. Teilhard maga a Jó győzedelmeskedésében hisz, amely mindaddig tart, ameddig egy pozitív világvég — tehát nem végitélttel egybekötött világkatasztrófa, hanem az evilági mennyországgént funkcionáló egyensúlyállapot bekövetkezik. Ekkor a Szellem kiszakítja magát anyagi burkából, és egész súlyával ráhelyeződik az Isten-Ómegára. Íme a hegeli abszolút eszme abszolút szellemmé válásának teilhardi formája.

Ahogy a hegeli dialektikát nem érthetjük meg a hegeli rendszer áttekintése nélkül, úgy a tudomány és vallás teilhard-i szintézisét sem érthetjük meg elmélete belső logikájának végigkísérése és alapkategóriáinak feltárása nélkül.

Teilhard de Chardin mint lelkiismeretes *biológus-antropológus* nem kerülhette meg az evolúció problémáját, mint *humanista* nem kerülhette el az emberiség jövőjének kérdését, és mint *teológus* nem térhetett ki az evolúció és az emberiség jövője, Istenhez való viszonyának elemzése elől. Hogy az evolúció tényének tudomásulvétele, az emberiségért érzett felelősség, és a teológus vallási lelkiismerete milyen szintézist eredményezett, azt „Az emberi jelenség” c. munkája alapgondolatának nyomon követésével vázolhatjuk fel.

Az evolúció tényére közvetlenül az antropogenezis hívta fel Teilhard figyelmét. A modern tudomány ismeretének birtokában, mint teológust szükségképpen foglalkoztatta a világmindenség, s ezen belül földünk egészének fejlődése. E fejlődés etapjainak a geogenezist, a biogenezist, a pszichogenezist, és végül a Noogenezist tekintette. Ebben a sémában a geológiai változások elvezettek az élet feltételeinek létrejöttéhez, a biológiai fejlődés az emberi psziché megjelenéséhez, és az ember fejlődése a Noogenezisben vezet el Istenhez. E fejlődő világ — anyagi jellemzője, hogy egyszerre Rendszer, Totalitás és Kvantum, „Rendszer Sokféleségénél, Totum Egységénél, Kvantum Energiájánál fogva”.² A világegyetem egységes szövetét az Energia fogja össze. Az energia sajátos értelmezése nem hagy kétséget afelől, hogy a totalitás szellemi jellegű, mert az anyagot egységbe fogó energia is szellemi természetű. E szellemi természet tartalma azonban az objektum és a szubjektum egysége. „Elfogadjuk — írja —, hogy lényegében minden energia szellemi természetű. De hozzátesszük, hogy ez az alapenergia minden elemi részecskében két alkotóra oszlik: tangenciális energiára, amely a világegyetemben minden elemet vele azonos rendű ... elemhez köt; és radiális energiára, amely azt előréviszi a mind összetettebb és központosuló állapot irányába.”³ A tangenciális energia megegyezik a fizika által vizsgált energia-

* ortogenezis = egyirányú fejlődés

** Noogenezis = az emberi szellem (társadalom) fejlődése

² Uo. 58.

³ Uo. 84.

feleségekkal, a radiális energia viszont az anyag szerveződésének, fejlődésének rugója. Ez utóbbi a magasabb rendű, s egyértelműbben szellemi jellegű. Mondhatnók, hogy az eredetileg szellemi jellegű energia jelenik meg objektív és szubjektív formában, ami lényegiségük azonosságán, azaz szellemi természetükön nem változtat. Ugyanez a kettősség mutatkozik meg az atomok felfogásában, mert mint kiderül, eszerint vannak Anyag-elemek, amelyek megfelelnek a természettudományos leírásoknak, és vannak Tudat-elemek. „Az atomosság közös tulajdonsága a Dolgok belsejének és Külsejének.”⁴ S ahogy az Anyag-elemek koncentrációjával és szerveződésével egyre magasabbrendű formák jönnek létre, úgy a Tudat-elemek ezzel párhuzamosan komplexekké válnak és differenciálódnak. A kétféle fejlődés között megfelelés van, a „fejlettebb tudatnak mindig gazdagabb és jobban rendezett építmény felel meg”.⁵ „Szellemi tökéletesség (vagy tudati centráltság) és anyagi szintézis (vagy komplexitás) csak két oldala vagy ikerterülete ugyanazon jelenségnek.”⁶

Olyannyira kézenfekvő itt a hasonlóság a machizmusnak azon törekvésével, hogy a „világelemek” fizikaira és pszichikaira ossza fel, hogy érdemes egy pillantást vetni rá. Lenin részletesen elemezte a machizmusnak azt az eljárását, hogy minden létezőt érzetnek nyilvánítottak, az érzeteket valóság-elemeknek nevezték, az elemeket pedig felosztották fizikaira és pszichikaira, majd ezt a különbségtételt a szubjektumtól tették függővé. A valóságnak anyagi- és tudatelemekre, ill. tangenciális és radiális energiára való besorolása, valamint a valóság-elemeknek fizikaiakra és pszichikaiakra való osztása minden tartalmi eltérése ellenére bizonyos dolgokban találkozik: a tudományosság igényével fellépő filozófia — legyen az a pozitivizmus vagy a modern vallásfilozófia — kénytelen érinteni az ismeretek mai szintjén feltárt anyagi világ alapvető természettudományos kategóriáit, s önmaga nézeteinek valamiféle materialisztikus látszatot adni. Ugyanakkor mindkét filozófia pontosan a világ anyagi-ságának dualisztikus megkerülésébe rejti el mondanivalója lényegét. Teilhard de Chardin objektív idealizmusának megfelel az energiának végső soron szellemi természetűként való feltüntetése, és a szellemi természetű radiális energia vezetőszerépének a hangsúlyozása. A machizmusnál ugyanúgy a „világelemek” végső soron érzet-mivoltának az állítása, a fizikainak és pszichikainak a szubjektumtól való tulajdonképpeni függése nem hagy kétséget e filozófia szubjektív idealista jellege felől.⁷

E két eltérő filozófia — hiszen az egyik objektív idealista, vallási jellegű, a másik szubjektív idealista tartalmú — azért mutat ily meglepő hasonlóságot, mert mindkettőnek a maga módján célja volt az idealizmus és a tudomány összeegyeztetése, és bizonyos fokig a materializmus és idealizmus éles, következetes szembeállításának megkerülése. Ebből származott a lényeg dualisz-

⁴ Uo. 78.

⁵ Uo. 79.

⁶ Uo.

⁷ Ezt a kettősséget mutatja ki Lenin: „Mert ha az elemek érzetek, akkor önöknek egyáltalában nincs joguk az 'elemeknek' idegeimtől, tudatomtól *független* létezését elismerni. Ha pedig elismerik az idegeimtől, érzeteimtől független fizikai tárgyakat, amelyek csakis az ideghátyámra gyakorolt hatás útján keltenek érzetet, akkor szégyenletesen cserbenhagyják 'egyoldalú' idealizmusukat, s átpártolnak az 'egyoldalú' materializmus-hoz!” (Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus; LÖM 18, Kossuth, Budapest 1964, 43.)

tikus megkerülésének törekvése, amely önmaga ellentétébe átcsapva éppen az egyértelmű állásfoglalás eszköze lett. E dualisztikus párhuzamosság elég volt Teilhard-nál ahhoz, hogy a modern tudomány látszólagosan beépüljön ez alapvetően vallásos világnézetbe, és elegendő volt ahhoz is, hogy filozófiája maximálisan hű maradjon egy hegelesített teremtmélmélethez. Mert valójában nem a dualizmusról van szó, hanem az eszme elsődlegességéről, hiszen a tudatelemek magasabb rendűek az anyagelemeknél, a radiális energia fölötté van a tangenciálisnak. Ebben a felfogásban nem a tudat megjelenése az anyag fejlődésének a következménye, mert az objektív idealizmusnak megfelelően a párhuzamosság látszata mögött mindenhol a tudat meghatározó szerepe dominál.

Ahogy a hegeli idealizmushoz közeledő anyag—tudat felfogás a vallásinak csak módosított, de lényegi tartalmában meg nem változtatott megjelenése, úgy váltja fel Teilhard-nál a vallási *teleológiát* is annak egy tudományosabb formája. E tudományosabb jelleget ismét csak a dialektika biztosítja: a fejlődés folyamatában az előrehaladást nem az isteni célként tételezett irányultság idézi elő Teilhard felfogásában, hanem az anyagelemeknek és a tudatelemeknek a dialektikus fejlődése, differenciálódása és egyre bonyolultabbá válása a „radiális energia” hatására következik be szükségszerűséggel. Az isteni cél egyik rejtkehelye az anyagi és a szellemi kölcsönhatása, annak látszólagos objektív mozgása. A „cél” másik rejtőzési lehetősége, ahogyan azt Teilhard értelmezi, az ember. Ez ismét túlnő az embernek, mint a teremtés koronájának leegyszerűsített vallási felfogásán. Az ember itt az evolúció tengelye lesz. „Az Ember nem a Világ mozdulatlan központja, aminek oly sokáig hitte magát, hanem tengelye és iránytűje az Evolúciónak...”⁸ Ezzel formálisan kiiktatódik a teleológia, amiben az evolúciós elmélet volt segítségére Teilhardnak. Látszólag tökéletes összhangot teremt a természettudományokkal, hiszen az ember valóban az anyagi szerveződés legmagasabb fokán, a feltételek végtelen sokaságából és kölcsönhatásából szükségszerűséggel jelenik meg a Földön. S e szükségszerűséget az élővilág evolúciójának, a szétágazással történő biológiai fejlődés folyamatának és az antropogenezisnek a tudományos bemutatásával bizonyítja Teilhard.

Közelebbről vizsgálva azonban gondolatmenetét, ismét előtűnik az evolúcióvá magasztosított teleológia, amely tartalmilag ellent is mond a valódi evolúciós elméletnek. Igaz, a teleológiát kitűnően leplezi az a tény, hogy „Az emberi jelenség”-ben sehol sem találunk olyan feltételezést, hogy az anyag, szerveződésének folyamatában, bárhol is valami célt követne. Sőt, a darwini természetes kiválogatódást tartalmilag fedő kifejezésről, a „tapogatózó átalakulásról” épp azt hangsúlyozza, hogy nem egy célszerűségnek megfelelő, állandóan tökéletesedő folyamatról van szó, hanem egy széles, ellentmondásos folyamatról, amelyben számos mellékágat képviselő, életképtelen irány jelenik meg és kiszelektálódik. Számos inadekvát forma jön létre, az élő természet fejlődése mintegy tapogatózva halad előre, keresve a legalkalmasabb, a továbbfejlődésre képes formákat. A fejlődés tehát nem egyenes vonalú, közvetlen célirányos, hanem tapogatózva végbemenő előrehaladás. Teilhard ragyogóan cáfolja a fejlődést tagadók egyik fő érvét, amikor kifejti, hogy az átmeneti alakok keresése felesleges, hogy ezek hiánya nem igazolja az antievolúciós elképzeléseket: „...gyakorlatilag minden dolog kezdete hozzáférhetetlenné

⁸ Teilhard de Chardin: „Az emberi jelenség”, 49.

válík: egyetemes történeti törvény ez, amit majd a későbbiekben a fejlődési kezdemények automatikus felszívódásának nevezünk”.⁹ Azért hiányoznak az átmeneti alakok, mert azok éppen átmeneti jellegüknél fogva nem a fejlődés valamely ágának végső kifejtett formái, s mint ilyenek, rendkívül törékenyek. Rendszerint felszívódnak a következő formákban, és törekénységüknél fogva ásatag formában sem konzerválódnak. Mindezek ellenére azt kell mondjuk, hogy mégis az evolúciós elméletbe becsomagolt teleológiáról van itt szó. Mert az a gondolat, hogy *az evolúció tengelye az ember*, kettős vonatkozásban is teleológikus jelleget ad e gondolatmenetnek. Egyfelől, ha az evolúciónak tengelye van, akkor ez minden tapogatózás és mellékformák megjelenése ellenére egy egyértelmű vonalat ad a fejlődésnek, amitől csak bizonyos határokon belül térhet el, de ami előre determinált, abszolút szükségyszerűséggel következik be. Másfelől figyelembe kell venni, hogy az ember azért válík az evolúció tengelyévé Teilhard de Chardin elméletében, mert felfogása szerint a kezdetleges formában már az élettelennel párhuzamosan meglevő Gondolat-elemek benne, az emberben érik el legmagasabb fokukat, amely egy további fejlődés eredményeként, az Ómega-pontban eljut Istenhez. Ily módon az evolúció tengelye végső soron maga az Isten, azaz minden dolog kezdete és célja, ahogy a klasszikus teleológia is állítja.

A teilhard-i filozófia embercentrikussága nem detronizálja Istent, csupán az evolúció és teremtetelmélet szintézisével beépíti a tudományba. Ezzel Istent emberivé teszi, hogy a végponton az ember fejlődésének eredményeként újból visszatérjen önmagához és Istenként lépjen fel. Íme a hegeli eszmefejlődés, az önmagától való elidegenülés és önmagához való visszatérés reprodukálása. A szellemi természetű energia kettéválík tangenciálisra és radiálisra a hegeli eszme önelidegenülése; a radiális energia hatására a fejlődés végigjárja útját, a gondolat megjelenik az emberben, és végül az Ómega-pontban visszajut az Istenhez a hegeli abszolút eszme önmagára ismerésének folyamata. A különbség csak az, hogy nem abszolút Szellem formájában jut vissza egy magasabb szinten önmagához, hanem Ómega-Istenné válva. Miként Hegelnél az elidegenülés sohasem jelenti a tiszta tudat teljes anyagivá válását, hanem mindenhol az objektum—szubjektum egységét mutatja, úgy Teilhard de Chardinnál az objektum—szubjektum kettősségének egysége az anyagi elem és a tudatelem, a tangenciális és a radiális energia párhuzamosságában, együttlétezésében van jelen. Mindez az evolúciós elmélettel való szintézisben adja e filozófia sajátos ízét és tartalmát. Ezért mondtuk, hogy Teilhard filozófiája a hegeli idealista rendszer önmozgásának és a világmindenség egészére kiterjesztett evolúciós elméletnek a szintézise.

Ez az a pont, ahol feltehető a kérdés: hol kap helyet Teilhard filozófiájában a biologizmus; A válasz kézenfekvő: biologisztikus jellege az evolúciós elmélet sajátos alkalmazásával lép fel szükségképpen, hogy azután számos rész kérdésben is megnyilatkozzék. Ennek részletezése előtt ismételtén aláhúzzuk, hogy e filozófiában a biologizmus nem fő vonal, hanem mellékterék, ennek megfelelően következetlen, s mint látni fogjuk, a biologizmus—pszichologizmus említett egységében a vezérszerep — a teilhard-i rendszer objektív idealista jellegéből következően — a pszichologizmusé. Továbbá, ez esetben a biologizmus *nem leple* a haladó, és nem *eszköze* a reakciós törekvéseknek.

⁹ Uo. 115.

Ha e filozófiába beszűrődő biologizmus okát nézzük, akkor az nem vezethető le abból, hogy a filozófus legalább annyira biológus-antropológus volt, mint teológus, s még abból sem, hogy lelkes híve volt egy vallási irányba eltolt evolúciós elméletnek. A biologizmushoz két tényező vezetett el: 1. Az evolúciót mint biológiai jelenséget Teilhard de Chardin a bioszférán túlterjeszti. Az evolúció ugyanis valójában *nem azonos* a fejlődéssel általában, és az élővilág fejlődésének is csak egyik, bár lényeges oldala. Ezért sem a bioszféráé, és még kevésbé a világmindenség fejlődése nem sűríthető bele az evolúció kereteibe. Ha pedig egy elméletben mégis ez történik, akkor ez nem más, mint a biológia törvényszerűségeinek megengedhetetlen kiterjesztése. 2. A társadalom magyarázatában Teilhard de Chardin nem jut el a társadalom valóságos törvényszerűségeinek feltárásához. Így szükségképpen rákényszerül arra, hogy az alacsonyabb mozgásforma, a biológiai jelenségek törvényszerűségei alapján értelmezze a társadalmat. Ha pedig e két összefüggő jellegzetesség bármely filozófiában felmerül, akkor majdnem biztonsággal számíthatunk a biologiztikus vonások megjelenésére is. Hogyan jelentkezik ez konkrétan Teilhard-nál?

A biologizmus először is abban jelenik meg, hogy a bioszféra fogalmát, speciális vonásait és törvényszerűségeit saját határain túlra terjeszti. E túlterjesztés „lefelé” és „fölfelé” egyaránt megmutatkozik. Így „lefelé” biológiai jelenségnek tekinti Teilhard az elektromágneses hullámokat, „fölfelé” pedig a társadalmat. Ahogy egy általa kiemelt definícióban megfogalmazza: „A Társadalmi Jelenség: a Biológiai Jelenség csúcsa, nem pedig gyengülése”.¹⁰ Tehát a társadalom a biológiai fejlődés eredménye, és egyben legfejlettebb foka.

Ebből következik, hogy számos, a társadalomban kialakuló emocionális-pszichés jelenséget biologizál, mint pl. a szeretet. Íme a kiterjesztés egyértelmű megfogalmazása: „Teljes biológiai valóságában a szeretet (vagyis egy lény vonzódása a másik lényhez) nem az Ember sajátossága. Hanem minden Élet egyetemes tulajdonsága, s ilyenként különböző módon és fokon, de áthatja mindazokat a formákat, amelyeket a szervezett anyag egymás után magára ölt.” „Ha kezdetleges fokon, de születő formában, már a molekulában nem volna valamiféle hajlam az egyesülésre, akkor fizikailag lehetetlen volna, hogy felsőbb szinten, emberivé válva, a szeretet bennünk megjelenjék.”¹¹ Ez a gondolat világosan mutatja, hogy az evolúciós elméletnek az a nélkülözhetetlen követelménye, hogy kimutassa a magasabb rendű formáknak kifejezetlen elődeikkel való folytonosságát, szükségképpen oda vezet — ha az elméletet jogtalanul kiterjesztik —, hogy a szeretet előképeit a molekulák vonzásában is meglássák. Biologizmussá az teszi ezt az eljárást, hogy e folytonosság jegyében biológiai jelenséggé emeli a nem biológiai, és a szeretet „előképeit” magával a szeretettel azonosítja.

Ezzel minden biologizmushoz hasonlóan Teilhard a társadalmat akaratlanul is belevetíti a természetbe. A minőségi határvonalak feloldásának volt következménye az, hogy Teilhard az ember tanulmányozásában a természettudományokat tekintette illetékesnek. „A tudomány emberi korszaka felé haladunk, ez a korszak először is az embertudomány kora lesz: a megismerő ember észreveszi, hogy minden Természettudomány kulcsa az Ember, mint „megismerési tárgy”” — írja.¹² Kétségtelenül ebben benne van a természettudós

¹⁰ Uo. 276.

¹¹ Uo. 327.

¹² Uo. 347.

törekvése az egzaktásra. De legalább annyira, vagy még inkább az ember-központúságba rejtett Isten-központúság — hisz Teilhard-nál az Ember a Gondolat hordozója, legmagasabb megtestesítője, az Ómega-ponthoz vivője; következésképpen a vallás és a természettudomány egységének jegyében az Ember szükségképpen a természettudomány tárgya. A biologizmus tehát itt a természettudomány és hit egyeztetési törekvésének mellékterméke.

Teilhard a biologizmus módszerének azon sajátosságában is osztozik, hogy természeti törvényeket terjeszt ki a társadalomra. S mivel egy sajátos evolúciós világnézetről van szó, kézenfekvő, hogy az evolúció törvényeit véli felfedezni a világmindenségben, és ezen belül a társadalomban. Ennek egyik igen fontos megjelenése az elágazással történő fejlődés univerzálissá emelése.

Csodálatos plaszticitással mutatja be Teilhard, hogy az élet kiterjesztésekor hatalmas, egymásnak alárendelt természetes egységekre bomlik, e l á g a z i k. Így jönnek létre a fajok, s amikor egy faj körülhatárolódik, mintegy egyedivé válik, akkor megszületik a F i l u m (az élővilág egy törzse). E filum egyedettől fogva változatos képességeket halmoz fel, amelyek egy későbbi elágazás kiindulópontjai, újabb V e r t i c i l i u m o k megjelenésének előfeltételei. A verticilium az a sugaras elágazási forma, melyben minden ág egy újabb filum kiindulópontjaként funkcionál. Az újabb verticiliumok megjelenésének lendülete azonban lefékeződik, a legyezőszárny minden sugarán nem jelenik meg újabb sugaras szétágazás. „... valójában igen gyorsan ellankad a lendület. Több legyezőszárny nem alakul, s az ágak végső kiterjedésénél már nincs többé jelentős cikkelyeződés. A kibontakozott Filum legáltalánosabb alakja végül is a m e g s z i l á r d u l t f o r m á k Verticiliuma.”¹³ Kitűnő megfogalmazása ez az élővilág fejlődése valóságos útjának, a növény- és állatvilág különválásától az emberfélek különválásáig, és a Homo Sapiens megjelenéséig. A megszilárdult verticiliumok, és a még újabb elágazásra képes ágak együttese egyben szép kifejezése annak, ahogyan az állandóság és változékonyság dialektikus egysége megjelenik. Biologisztikus jelleget ott ölt a teilhard-i vázlat, amikor e formát egyetemessé terjeszti „lefelé” az élettelen világ irányába, és „fölfelé” a társadalom irányába.

A társadalomban jelentkező további szétágazás gondolatát azonban Teilhard korlátok közé szorítja: erre egyrészt antropológiai ismeretei, de másrészt idealizmusa is kényszeríti. Most már nem újabb verticiliumok keletkeznek: ami végbemegy, az éppen az egységes Gondolat mindenütt való megjelenése, és a Gondolat összefogó ereje következtében a verticiliumok ágai kezdenek „összeborulni”. Sajátos közös eredőben találkozik itt a tudomány és az idealista meggyőződés. A kapitalizmus és a szocializmus konvergálásának elképzelése alapján, Teilhard a biologizmus reakciós formája, a fajelmélet ellen fordul. Ebben nagy szerepet játszik természettudományos meggyőződése, különösen az emberiség monofiletikus származásáról való meggyőződés. „Az emberi faj, úgy vélem, minden más fajnál sokkal szorosabban és minden más szár között a leginkább képviseli az egyetlen szár kibontakozását és sikerét...”¹⁴ Ezt az elvet a további fejlődés szempontjából is vallja, és ezért természettudományos alapon közvetlenül is elveti a fajelméletet: „Hamis és természetellenes a fajelmélet, amely egyetlen ág számára kaparintja meg a Fa életnedvét, és a többi

¹³ Uo. 148.

¹⁴ Uo. 234.

ág halála árán jut fölébük. Csupán a teljes lombozat egybehangolt növekedésével lehetséges napfényre jutni.”¹⁵

Az emberiség biológiai tényre alapozott egységének e gondolatát viszi tovább és fokozza fel az a meggyőződése, hogy nemcsak biológiailag, hanem elsősorban pszichikailag valósul meg az egységesülés, borulnak össze a verticillium legyezőszerű ágai egyetlen egységbe. „Szomatikus tekintetben megjelenik a legyező, amely állandóan alakul és világosan felismerhető. És mégis figyelemreméltó tény, hogy széttáró szárnyai nem szakadhatnak el többé egymástól.” „Gének szövevénye. Fajok egybeolvadása, civilizáció és politikai területek keretében... Zoológiai tekintetben az emberiség olyan faj egyedülálló látványát nyújtja, amely képes megvalósítani azt, amibe előzőleg minden más faj belebukott: nem csupán világlakó, hanem önmaga széttörése nélkül, egyetlen szervezett hártárával borítja be a Földet.”¹⁶ Ez az egybefogó konvergencia tendencia belső tartalma annak a Szellemnek az összpontosulása, amelynek hordozója és kiteljesítője az Ember.

Íme, a biologizmust ez esetben a természettudományos alap és az idealista meggyőződés védi a fajelméletbe jutástól. Ez egyúttal világosan jelzi (erre még kitérünk), hogy Teilhard elmélete *egy pszichologizmusnak alárendelt biológisztikus szemlélet*. Erre vall az, hogy a biologizmus valódi képviselőihez képest a darwinizmusból csak az evolúciót alkalmazza a társadalomra. Mutatja ezt a létért folyó küzdelem és a természetes szelekció teilhard-i felfogása. A túlnépesedés és a létért folyó küzdelem darwini gondolatát nála is megtaláljuk. Az előbbi a Túlélés fogalmával illeti, míg a természetes szelekciót — mint már említettük — a Tapogatózás fogalmával jelöli, amelyben a nagy számok törvénye szerint érvényesülő irányított véletlent fedezi fel, azt állítva ezzel, hogy a környezeti kölcsönhatások határozzák meg a tapogatózás irányát, s azt, hogy mi marad fenn és mi szelektálódik ki, azt az alkalmazkodás foka dönti el. Noha a darwini tanoknak egy idealista, következőképpen nem teljesen konzekvens követőjéről van szó, ki kell emelnünk, hogy számos materialista „darwinistával” ellentétben, a létért folyó küzdelmet valódi darwini szellemben értelmezi, amikor is így ír: „Az egyéni harcok sorából sokkal döntőbb az esélyek összeapása, ez bontakozik ki a létért való küzdelemben.” A létért folyó küzdelemnek, mint az „esélyek összeapásának” értelmezése, belső gondolati megfelelést mutat Darwin ama törekvésével, hogy a létért folyó küzdelmet sokkal szélesebben fogja fel, mintsem leszűkítse az egyes fajok közvetlen küzdelmére. Ahogy Darwin írja: „...én ezt a kifejezést tág, és átvitt értelemben használok, amennyiben nemcsak az egyik lénynek a másiktól való függését értem alatta... Joggal mondhatjuk, hogy két kutyaféle ragadozó, táplálékért és az életért inség idején egymással küzd. De a sivatag szélén élő növényről azt mondjuk, hogy az életéért a szárazsággal küzd, bár helyesebb volna azt mondanunk, hogy a növény élete a nedvességtől függ... A fagyöngy léte az almafától, és néhány más fától függ, de csak erőltetetten mondhatjuk, hogy a fagyöngy ezekkel a fákkal küzdelemben áll... Minthogy a fagyöngy magvait madarak szórják szét, léte a madaraktól függ; és képletesen azt mondjuk, hogy a fagyöngy más gyümölcstermő növényekkel küzd, mert arra csábítja a madarakat, hogy az ő gyümölcsét egyék meg, s ekképp az ő magvait szórják szét. Mind

¹⁵ Uo. 302.

¹⁶ Uo. 298—299.

különböző, de egymásba folyó értelemben használom könnyebbség kedvéért ezt az általános kifejezést: a létért folyó küzdelem.”¹⁷ Ezt a differenciált értelmezést ragadta meg Teilhard, s ezzel kétségkívül megmutatta a darwinizmus igazi szelleméhez való közelségét.¹⁸ A biológisztikus „bűnbeesés” csak annyiban jelentkezik a darwinizmus kapcsán, hogy a túláradó bőséget kiterjeszti a társadalomra, mégpedig nem egyszerűen az emberiség túlszaporodása tétele formájában, hanem úgy, hogy ide sorolja a gazdasági túltermelést is.

A társadalmat Teilhard pszichoszomatikus egységnek tartja, és az egész történelmet, a különböző kultúrákat úgy fogja fel, mint a különböző pszichoszomatikus egységek egymáshoz való közeledését. „Alapjában véve — teszi fel a kérdést — nem abból áll-e a történelem lényege, hogy ezek a szomatopszichikai (ilyenek tartja a maja, a déltengeri polinéz, a kínai, indiai, egyiptomi és sumér civilizációkat — V. R.) nagy áramlatok találkoznak, összeütköznek, s végül fokozatosan összhangba kerülnek egymással?”¹⁹ Hogy tehát a létért folyó küzdelem kiterjesztését a társadalomra nem találjuk meg elméletében, ami pl. a szociáldarwinizmusnak alapjellegzetessége volt, annak oka ugyanaz az objektív idealizmus, amely a biologizmust más összefüggésben is mérsékeltté teszi. A Nooszférában ugyanis a szétágazó fejlődést felváltó összetartó fejlődés, melynek vezérelve az Ómega-pont felé történő közeledés, eleve kizárta, hogy a létért folyó küzdelmet, mint a társadalom alapjellegzetességét felvegye elméletébe. Ezzel el is jutottunk azon állításunk bizonyításához, hogy Teilhard de Chardin filozófiájának a biologizmus miért csak periferikus vonása volt.

A biológisztikus vonal mellett Teilhard-nál fellelhető egyfajta *antibiologizmus*, ahogy azt fajelmélet-ellenességében vagy a létért folyó küzdelem elvének igen mérsékelt kiterjesztésében láttuk. E sajátos ellentmondás kulcsa az, hogy számára az Élet korántsem egyértelműen biológiai jelenség, inkább egy materialisztikusan megfogalmazott világszellem mozgása. Elméletében az élettelen átmenete élőbe, az élő átmenete pszichikaiba, és a pszichoszomatikus egység továbbfejlődése a társadalomban, valójában nem egymásból való kibontakozások sora: valamennyi *egy és ugyanazon pszichikus elemeknek* vagy gondolat-elemeknek a kibontakozása, s az Élet — nem véletlen a nagy „É” használata — ennek csak materiális burka. Így minden jelenség, pl. a szeretet kiterjesztése a bioszférán, és főleg a társadalmon inneni szférákra, valójában nem egy biológiai jelenségnek a kiterjesztése: Teilhard felfogásában a szeretet maga is ennek az összetartó radiális energiának a megnyilvánulása, ami mint láttuk, szellemi természetű.

A biologizmus tipikus formáival szemben Teilhard aláhúzza a természet és a társadalom különbségét, az élő, az élettelen, a tudat mint különbözők viszonyát. Erről a viszonyról írja: „Felül az Élet — az alárendelt teljes fizikai Valósággal. S az Élet szívében, hogy megmagyarázza a haladást, a Tudat Fejlődésének rugója”.²⁰ Ez ismét a tangencionális energia. A tudat fejlődésének teilhard-i szemléletéhez hozzátartozik az emberi és állati tudat, valamint a Gondolkodás differenciált megkülönböztetése. Gondolkodáson az emberi tudat-

¹⁷ Darwin: „A fajok eredete”, Akadémiai Kiadó—Művelt Nép Kiadó, Budapest 1955, 157.

¹⁸ Teilhard de Chardin: „Az emberi jelenség”, 139.

¹⁹ Uo. 260.

²⁰ Uo. 186.

nak önmagára visszaható képességét érti, ami azt jelenti, hogy az ember „...nemcsak ismer — önmagát is ismeri; nemcsak tud, hanem azt is tudja, hogy tud”.²¹ Ez az önmagára reflektáltság eredményezi azt a központosulást, amely a személyiséghez vezet; és a személyiségek összeadódása és egybefonódása képezi az evolúció vonalainak azt az összehorulását, amely Istenhez vezet el. Ez a Szellem Összpontosulása és Konvergenciája.

A bioszféra és a társadalom megkülönböztetését fejezi ki Teilhard-nak az a feltevése, hogy a harmadkor végén jött létre a „gondolkodó réteg”, érte ezen az emberiséget, amely azóta végigárad a növény- és állatvilág felett: „A Bioszféraán kívül és a felett a N o o s z f é r á r a”.²² S mert felette áll, ezért alapjában más törvényszerűségeknek engedelmeskedik. Amíg ott a szétágazó mozgás a domináló, addig itt az összetartó. Amíg a bioszférában érvényesül egy brutális, csaknem mechanikai helyettesítési törvény, addig itt még az elnyomás is a csiszolt kőkorszak óta együtt jár valamiféle beolvadással, s az Ómega-pont felé közelítéssel ez a konvergencia csak fokozódik. Az összehangolt tudatoknak ez az összessége azonos egy felsőbbrendű tudattal. A Nooszféra megjelenésével a fejlődés nem szűnik meg, hanem más törvényszerűségek szerint megy végbe. E fejlődés most már az emberben megjelenő Gondolat fejlődése, s az „ómega nem lehet más, mint külön Központ, amely a központok rendszerének szívében sugárzik”.²³ A külön-külön központok azonosak a személyiséggel, és a központok központja, azaz az Ómega az előbbieket összetartó fejlődésének eredménye. A Gondolatot megtestesítő kozmikus nagyságrendű élet állapotváltozási értékekkel rendelkezik: Ezek: a tudat fejlődésének ember előtti foka, majd egyéni emberi formája, s végül e tudatok magasrendű összegeződése. Íme: a biologizmus jobbára csak látszólagos, s mögötte a pszichologizmus vallási formája, mégpedig annak is evolúciós változata húzódik meg.

Felmerül a kérdés, hogy *valódi evolúciós elméletről* van-e szó? Egy pillanatra egybevetve Spencerrel azt látjuk, hogy épp a biologizmus korlátai miatt Spencer be kellett hogy érje egy lapos evolucionizmussal. Teilhard de Chardin filozófiájánál más eset áll fenn. Bár ez sem igazi evolúciós elmélet a szó teljes dialektikus értelmében. De ebben nem a biologizmus akadályozta e gondolkodót, hanem filozófiájának alaptendenciája, a pszichologizáló idealizmus. Az evolúciós elméletet nem ellaposította, hanem egyfelől erősítette a hegeli idealista fejlődéselvvel való egyesítés útján, másfelől — azzal, hogy az evolúciót egy biológiai burokba bújtatott Gondolat önfejlődésére redukálta — kétségkívül alapjában eltért tőle. Az anyag és a tudat fejlődése között Teilhard elméletében legfeljebb egy pszichofizikai paralelizmus van. A tudat megjelenése nem az anyag fejlődésének, szerveződésének eredménye, s ezért mondtuk, hogy Teilhard elmélete nem igazi evolúciós elmélet, noha ezen evolúciót nem ellaposította, hanem egyfelől tökéletesítette a hegeli dialektikával való egyesítés útján, miközben másfelől valódi tartalmát megtagadta azzal, hogy idealizmusba süllyesztette.

Összegezve: Teilhard de Chardin filozófiája egy pszichologizáló fejlődés-elmélet biologisztikus vonásokkal, ahol a fejlődés részben látszólagos, mert a kezdetben már tételezve van a jövő, mi több, a vég. Eszmerendszerében a pszichologizálás egy modernizált istenhit burka, a közvetlen biologizmus

²¹ Uo. 205.

²² Uo. 226.

²³ Uo. 325.

pedig a tudományosságnak, valamint a szellem materializálásának a megjelenése. E biologisztikus jelleg itt önmagában sem nem haladó, sem nem retrográd: részét alkotja egy egészében humanisztikus, de önellentmondásosan retrográd törekvésnek. A modernizált vallás ugyanis csak látszólagos közelítés a haladáshoz, valójában, miként mindenfajta vallás, úgy ez is végső soron retrográd.

Teilhard de Chardin filozófiája mutatja, milyen sokarcú az ő biologizmusa. Itt egy olyan biologizmust találunk, amely a fajelméletben önállósult formájával szemben „visszahúzódik” más irányú filozófiai törekvésekbe — pl. a tudomány és hit egyeztetésének szándékába —, valamint a szaktudományokba. A biologizmus eme formájának a megértéséhez vezetett el bennünket Teilhard filozófiájának az elemzése.

Teilhard de Chardin „Az emberi jelenség” c. munkája arra vall, hogy közeledése a biologizmushoz nem egy nyílt reakciós szemlélet „tudományossá” tételének az eszköze, hanem a tudomány és a hit, a haladás és a vallási hamis tudat egyeztetési kísérletének a mellékterméke. S mert az egyeztetésben a döntő szerepet a biológia tudománya játszotta, törekvése óhatatlanul elvezetett a tudomány szerepének ad absurdum viteléhez — hisz a világmindenség fejlődésének alapformája a biológiai fejlődés lett —, s ezzel — a biologizmusra jellemző módon — a biológia téves extrapolációjához.

GAÁL GÁBOR ÉS A „KORUNK”

HÜLVELY ISTVÁN

1976-ban volt ötvenéves a kolozsvári „Korunk”. 1926-ban Dienes László volt tanácsköztársasági népbiztos szerkesztésében indult útjára. Beköszöntőjében a következőket olvashatjuk: „Fő rendeltetésének azt tekinti, hogy a Nyugattól e kissé félreeső helyen, a maga szerény hatás lehetőségei között, ráébressze az embereket azokra a nagy problémákra, amelyek megoldása nélkül nyugodt építő jövő el nem jöhet s adalékokkal hozzájáruljon ahhoz, hogy a nagy nyugati szellemi áramlatok közvetlen érintésétől elzárt, de gondolkodó és tépelődő emberek könnyebben tisztázhassák önmagukban azokat a fájó kérdéseket, amelyek elől egy igaz ember sem zárkozhat el.”¹

A polgári radikalizmus szellemében fogant célkitűzések kettős szándékról árulkodnak. Tükröződik bennük a haladó polgári értelmiség útkeresése, a századelő nagy társadalmi megrázkódtatásai nyomán a kultúra síkján kialakult válságból való kitérés vágya. De benne rejlik ennek az értelmiségnek az a tudatos törekvése is, hogy a kelet-európai provincializmussal szemben kialakítsa azokat a műhelyeket és csoportosulásokat, amelyekben európai szinten gondolhatják végig a kor problémáit és megoldásait útját-módját.

A forradalmak veresége után, a kelet-európai helyzet átrendeződése nyomán egy ilyen törekvés progresszív jellegéhez aligha férhet kétség. Még akkor sem, ha szükségszerűnek tekinthetjük, hogy a vereségek és a szellemtörténeti áramlatok hatása alatt a morális és társadalmi-politikai indíttatású valóságkeresés (a szellemtörténeti idealizmus megfogalmazásában, „a kor lelkeségében gyökerező okok” feltárása) a viszonylagosság és a bizonytalanság érzetének fokozottságában megy végbe. A „Korunk” körének története is azt bizonyítja, hogy erről a platformról — demokratikus érzés és morális elkötelezettség mellett — a kor valóságos társadalmi folyamatával együtt lépve a marxizmusig is vezethetett út. Az a tény pedig, hogy a harmincas években maga a folyóirat is a marxizmus és a kommunista mozgalom befolyása alatt álló kulturális-művészeti orgánummá válik, a magyar nyelvű marxista kultúra formálódásának talán legjelentősebb fórumává emeli a lapot.

A lap fontos kortörténeti dokumentuma e folyamatnak: tükröződik benne a kor valamennyi zordsága: a gazdasági válság, a fasizmus uralomra jutása, továbbá az a nehézkesség is, amely — a dogmatizmus uralma révén — a társadalmi valósággal, a forradalmi átalakulás lehetőségével, a népfrontpolitika szükségességével való számvetést hátráltatta, s késleltette a progresszió erőinek egységes fellépését a reakcióval szemben. De tükröződnek benne azok a nagy lehetőségek is, amelyek a népfrontpolitika nyomán a folyóirat számára nyíltot-

¹ „Korunk”, 1926, 6.

tak — a kor kultúrájának, a magyar és a nemzetközi események korszerű marxista megítélésében. Éppen ez utóbbiak miatt több a „Korunk” egyszerű kortörténeti dokumentumnál: a magyar és a kelet-európai munkásmozgalom fejlődését és ideológiai arculatának formálódását is tükröző története a magyar nyelvű marxista kultúrának. Sajátos jellegét és jelentőségét azonban mindennek előtt az adja, hogy a kultúra szintjén próbálja ki és juttatja érvényre a marxista elemzést, járul hozzá az új kulturális értékrendszer kialakításához. Ily módon a lap teljesítménye is benne van abban a munkában, amelynek eredményeképpen ma már magától értetődő beidegzettséggel, szemlélettel hivatkozhatunk kultúránk és művészetünk olyan klasszikus teljesítményeire, amelyeknek klasszikus volta abban az időben — más világnézeti beállítottság és valóság szemlélet mellett — nagyon is kérdésesnek tűnt. Felfedezettjei között ezért találhatjuk ott a XX. századi magyar művészet számos nagy alakját. Munkájával olyanok tisztelését is kívánja, akikkel elkeseredett és sokszor túlzó, értetlenkedő vitában is állt a lap.

A „Korunk” történetéhez tartozik, hogy a felszabadulás előtti időszaka szorosan kapcsolódik Gaál Gábor személyiségéhez és kritikai munkásságához. Gaál Gábor 1929-től 1931-ig társszerkesztő Dienes László mellett, majd annak Berlinbe való távozása után egyedül veszi kezébe a lap irányítását.

A lap marxista fórummá fejlődésének gyakorlati-kritikai munkája ily módon mindenekelőtt az ő nevéhez fűződik.

Ez a személyhez kapcsolódás bizonyára külsőlegesebb tény maradt volna, ha a kor körülményei nem kölcsönöznek neki mélyebb jelentőséget. Nemcsak abban az értelemben, hogy egy marxista jellegű fórum szerkesztése a kor kockázatos és nehéz vállalkozásai közé tartozott. Hanem azért is, mert a kritikus, az „ideológus” számára nagyobb kihívást jelentett ennél az a kritikai lét és lényegét érintő korabeli légkör, amely a mozgalmon belül is konkrét elvárásokkal határolta körül a kritikus mozgásterét. E mozgásteret már eleve beszűkítette a 30-as évek elején a valóság leegyszerűsített elemzésén alapuló, a proletárforradalmat közvetlenül napirendre tűző taktika. E mögött a leegyszerűsítés mögött azonban valóságos csoportosulások, irányzatok voltak, amelyek érzelmi és akarati töltettel, másodlagos „ideológiákkal” formálták konkrét történelmi légkorré és megfellebbezhetetlen igazsággá saját kor- és valóságismeretük szintjét. A szektás szellemnek e minden kétségen felül állóan erős-tendenciájával szembenállt a mozgalomnak az a valóságos érdeke, hogy túlhaladja e szellemet, s meghatározó nemzeti erővé válva, mozgósítson a fasizmus ellen. Ennek az érdekeknek az intézményesülése, gyakorlati valósággá — politikai akcióvá és teoretikus felismeréssé — válása azonban elképzelhetetlen volt azoknak az erőeknek a tevékenységétől függetlenül, amelyek szakítva a szektás szubjektivizmus különböző formáival, képesnek bizonyultak arra, hogy a történelem adott követelményeinek mércéjén gondolják újra a tennivalókat és magát a valóságot is.

Ez utóbbi kibontakozás feltétele volt annak is, hogy a magyar nyelvű marxista kultúra elérje fejlődésének azt a szintjét, amelyen a magyar viszonyok, a magyar kultúra teljesítményei, művészeti és társadalompolitikai mozgalmi többé-kevésbé helyes megítélést kaphatnak. A kritikai teljesítmény ily módon maga is attól függött, hogy mennyiben járult hozzá e folyamat létrejöttéhez és erősítéséhez. Annál is inkább, mert ebben jelölhető meg a kritikai teoretikus magatartás (vagy általánosabban: a gramsci-i értelemben vett organikus értelmiségi lét) általános meghatározottsága is: e magatartás

lényegi meghatározó jegye a mozgalom öntudatának magasabb szintre emelése, a feltételek alakítására, a lehetőségi körök, a mindenkori mozgástér bővítésére irányuló törekvés.

E dialektika valóságos, a 30-as években objektíve is alakuló összefüggései és a neki való megfelelés mármost mind pozitív, mind pedig negatív irányban körülhatárolják Gaál Gábor teljesítményét is. A teljesítmény nagyságát jelöli, hogy a lap — sokak véleménye szerint — a legjelentősebb baloldali fórummá nőtte ki magát. Magán hordozza az ellentmondásosságnak azt a dinamikus feszültségét, amelyet meg kellett teremteni ahhoz, hogy a marxista gondolkodás meggyökeresedjék, s a magyar társadalom fejlődésének sorskérdéseit új módon és új összefüggéseket feltárva világítsa át és emelje be a tudatba.

A feszültségek azonban a szerkesztő, Gaál Gábor személyiségének feszültségei is. Úgy tűnik, a 85 éve született Gaál Gábor és az 50 éves „Korunk” valóban reális értékelése ezért a fenti összefüggések szemmel tartásával történhet csak meg igazán.

*

Gaál Gábor emberi, világnézeti fejlődése elszakíthatatlan azoktól az élményektől, amelyeket a XX. század első és második évtizedének politikai és szellemi áramlatai gyakoroltak rá. Diákkorában már kapcsolatban van a Galilei-körrel, érdeklődésének középpontjában áll a „Huszedik Század” és a „Nyugat” tevékenysége. Ady nagy élmény volt neki is. Részt vesz a világháborúban, s az 1918—19-es magyarországi forradalmi eseményeknek is aktív részese. „Amikor — írja később — az első világháborúból mint főhadnagy leszereltem, származásom és műveltségem természetesen vitt azok körébe, akik rokonszenveztek az 1918 végén megalakult Magyar Kommunista Párt törekvéseivel. Annál is inkább ezek soraiba tartoztam, mert Lukács György és Balázs Béla is széles tevékenységet fejtett ki a Kommunista Párt művelődési és sajtótevékenységében. Ez idő tájt még igen sovány volt a marxizmusban való tájékozottságom, afelől azonban mindenképpen meg voltam győződve, hogy világnézetileg, politikailag nem tartozhatom máshová, mint azok körébe, akik a marxizmus törekvéseinek megvalósításáért küzdenek.”²

A Tanácsköztársaság időszakában különböző megbízatásoknak tesz eleget, egy időben katonai tanácsadóként működik Lukács György, majd Karikás Frigyes mellett. A bukás után — egy kecskeméti „lázító” beszéde miatt — emigrációba kényszerül. Egy ideig Hatvany Lajos pártfogoltja, később Berlinben próbál — sikertelenül — szerencsét. Megkísérel hazakerülni. Itthon azonban a baloldali körök bizalmatlanul fogadják, a feketelistán szereplő emigránst „lapulásra” intik. Hamarosan kiderül, hogy nem alaptalanul: letartóztatják, Kecskemétre kísérik, hogy a pert lefolytassák ellene. Vizsgálati fogság után megengedik, hogy szabadlábban védekezzen. A pert azonban nem várja meg: újra Bécsbe megy, majd 1926 októberében Kolozsvárra utazik.

A történelmi eseményekben mutatott elkötelezettség és az események meghatározta személyes sors formálja, alakítja a fiatal Gaál Gábor szellemi arculatát is. A fiatal Gaál hallatlan érzelmi fűtöttségű egyéniség, telve szertelen-

² Idézi Tóth Sándor: „G. G. Tanulmány Gaál Gáborról, a Korunk szerkesztőjéről”, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1971, 22—23.

séggel és valamiféle, számára is hosszú ideig homályos elhivatottság érzettel. Kedvenc olvasmányai — saját bevallása szerint — Szent Ágostontól Kanton, Hegelen és Diltheyen át Marxig terjednek. Azonban, míg a forradalmi események sikerei a szellemi, világnézeti fejlődés irányát határozottan az utóbbi felé mozdítaná el, a vereség utáni emigrációs sors és a vereséget követő szellemi válság meghosszabbítja az útkeresés időszakát. Az etikus mozzanat, a politikai radikalizmus hosszú időn keresztül idealista világnézettel párosul.

Gaál Gábor fejlődése ebben a vonatkozásban hasonló a korabeli magyar szellemi élet számos jelentős alakjának a fejlődésével, akinél az egyre inkább előtérbe kerülő szellemtörténeti mozgalom irracionális, idealista világnézeti tartalma progresszív politikai, morális magatartással párosul, olyan belső ellentmondást produkálva, amelynek fokozatos leküzdése az irracionálisizmussal és az idealizmussal való szembefordulással, s nemegyszer a marxizmusig való eljutással párosul. A „Lukács György és mások által kezdeményezett szellemtudományi mozgalomnak”³ hatása alapvető jelentőségű Gaál Gábor orientálódásánál is. A hatás mélysége különösen a húszas évek elejének és derekának írásaiban mutatkozik meg igazán. Az emigrációs sors hányattatásai, a megrendülés és önkeresés éveinek életérzésében a szubjektivitás és az objektivitás küzdelme, az etikum kérdése a szellemtörténeti formában filozófiai kiélezettséggel hatja át valamennyi írását. Ady „történetbölcseletileg is páratlan világirodalmi jelentőségét” abban látja, hogy „benne válik a legképszerűbbé az a harc, amelyet az ember az empiriával folytat . . . a valóság, az empiria az, ami az emberrel ellentétben revelálódik, a valóság az emberen való kívüllevőségek, a kreatúrák világa. Az ezekkel való harc háttere: a világirodalmi krízis a kesztyű eldobása periódusában. Jajongó vágy kifutni az értelmetlenné vált férfi—nő kötöttségekből (szerelem) és osztálycellákból (szocializmus) a lélek életéért, az új testvérvilágért.”⁴ Az absztrakt, általános szíkon adódó, individualisztikusan értelmezett etikum fontossága avatja számára élménnyé és teszi elfogadhatóvá azt a Marx-interpretációt, mely Lukács György és mások nyomán formálódik a tízes évek végén, húszas évek elején. 1922-ben, Fogarasi Bélának könyvéről („Bevezetés a marxi filozófiába”) írt recenziójában írja: „A marxizmusnak nincs etikája — mondták a forradalmak legfűlledtebb napjaiban. Ennek a Bevezetésnek sincs ilyen című fejezete. De van egy: Az ember a kapitalista társadalomban, melyből levezethetők az olvasmány lelki kérdéssé való tevése óráiban a jónak és a rossznak a fogalmai, s a kötelességek maximái is.”⁵ Gaál számára a cselekvés, az etikum felfedezésében rejlik a marxizmus korszerűsítésének, „az időnek az általános európai irodalmak közszelleméből is táplálkozó idealizmusával”⁶ való kapcsolattartás feltétele is. (Ezért a más jellegű marxizmussal való berlini találkozásnak nem marad nyoma e korszakának íásaiban.)

Demokratizmusának, morális tartásának formálódásában a fentiekén túl az orosz irodalom és kritika hatása játszik fontos szerepet, valamint néhány polgári kritikus és publicista, köztük a magyar Ignotus, az osztrák Karl Kraus és Maximilian Harden. Különösen Karl Kraus életművét kíséri figyelemmel. (Akárcsak a fiatal Fábry Zoltán.) E polgári példainál a moralizálás, az egyéni becsületesség, a személyes helytállás és tartás — s benne az élet és

³ „Korunk”, 1927, 663.

⁴ Gaál Gábor: „Válogatott írások”, I, Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest 1964, 27.

⁵ Gaál Gábor: „Válogatott írások”, II, Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest 1964, 16.

⁶ Uo.

a mű egysége — hat rá. A hanyatló polgári zsurnalizmussal szemben bennük látja az utolsó független szellemeket, kiknek kihalását szomorú tényként konstatálja a harmincas években.

Világszemléletének említett komponenseivel magyarázható művészetszemléletének, mindenekelőtt azonban irodalomkritikai munkásságának sajátossága is. A baloldali szelleműség, az orosz irodalom és kritika — Belinszkij, Dobroljubov és Piszarev — társadalmi elkötelezettsége és etikuma (ami egyébként az egész korabeli magyar progresszió számára adódó nagy élmény) egyértelműen meghatározzák szemléletének, kritikai érzékének legmélyebb tartalmi összetevőjét, azt a plebejus-demokratikus tartalom iránti érzéket és rokonszenvet, amely alapján a fellépés pillanatában képes felfedezni a kor olyan nagy költőit, mint József Attila és Illyés Gyula, vagy amely alapján biztosan állapítja meg a művészi színvonalkülönbséget Molnár Ferenc és a „Hat szerep keres egy szerzőt” Pirandelloja között. Mégis, a konkrét világképben ez az érzék, önmagában inkább csak az ösztönös oldalt s vele egy lehetőség meglétét jelenti, mintsem közvetlenül magát a világszemlélet totalitását. S a húszas évek Gaáljának fejlődő, formálódó arculatáról lévén szó, inkább csak előlegezi az életmű lehetséges tendenciáit. Mindenesetre az a pont, amely mellett még különböző irányú szellemi kalandokra van lehetőség, de az a pont is, amelyre az életmű folytonossága felépülhet, amennyiben az ösztönös és tudatos, az érzelmi, etikai és a fogalmi, világnézeti mozzanatok dialektikus megteremtőjévé, szintetizálójává válik. A kor útkereső légkörében, az elméletek szinte barokkos tobzódásában adva van az ezekkel a lehetőségekkel való élés. Ugyanakkor azonban az említett elkötelezettség és morális tartás egyúttal korlátozó és korrigáló tényezőként is szerepet játszik: ha legválságosabb pillanataiban el is jut az irracionális valóságértelmezésnek heroisztikus erkölccsel párosuló, egzisztencialista színezetű pesszimizmusáig, elkötelezettsége végül is konkrétabbnak bizonyul annál, hogysem meglegegedhetne egy ilyen világkép perspektíváival.

Mindez mármost meghatározza a húszas évek avantgarde mozgalmaihoz való viszonyát is. A kapcsolódási lehetőségeket két ok is magyarázza. Az egyik a korabeli szellemtörténeti kultúrtypológiák akceptálásából adódik. Az avantgardista törekvésekben a XX. század művészetének új lehetőségeit fedezi fel — lényegében egy Paul Valéry-típusú haladáskonceptió keretében: „A kultúrformák létrejöttének és lényegének háttere irracionális, vallásos és misztikus: a *teremtés*; — a célformáké empirisztikus, racionális és matematikai jellegű: a *termelés*. A célformák létrejöttében domináló a technika és a meggondolás szerepe, a műformákban egyik sem szerepel . . . a termelés mozgását itt nem az irracionálós spontaneitás siklatja, hanem a tartalmak prosperációját figyelő tapasztalás. Ezért a kolportáznak nincs soha élménymélye, s mert ezekben a formákban más a tartalmak értelme, jelentése, ezért egy a kultúrformákkal ellenkező világot is reprezentálnak.”⁷

S hogy itt mennyire nem egyszerűen a film sajátosságainak értelmezéséről van szó, azt más elemzései bizonyítják. Gaál az avantgarde esztétikák lényeges elméleti elemeit fogadja el, s gyakran dolgozik azokkal a formalizált ellentétpárokkal, amelyek ezt az esztétikát és kultúra interpretációt jellemzik („homocentrikus” beállítottság helyett az anyagszerűség követelése, a „nagy formák

⁷ „Korunk”, 1927, 508—509.

helyett” közvetlen, gyakorlati hatás, a régi korszak egységesebb látásával szemben „alexandriai kor”, a Vas és a Szerszám kora stb.). A szellemtörténeti tipológiák által táplált absztrakt, formalizált logikában a korábbi művészet és az avantgarde viszonya a látás és szemlélet kultúra változásának és az ízlés korszerűségének a kérdésévé konkretizálódik és redukálódik is egyúttal.

Mégis, a szellemtörténeti hatás korántsem merül ki ezzel a „megértő-szociológiai” aspektussal. Azokban az említett forrásokban, amelyekből kiindulva Gaál szellemtörténeti nézőpontját formálja, az esztétikai tartalom összetettsége, „totalitása” fontos szerepet tölt be. Ezért az avantgarde-nak a művészi szféra tartalmi, formai meghatározásait bomlasztó vagy éppen nyíltan tagadó tendenciája szükségszerűen fenntartások forrásaként jelentkezhetett a fiatal Gaálnál, még akkor is, ha az írásaiban található alapján a fenntartások magyarázataként konkrétabb, közvetlenebb okokra is hivatkozhatunk.

Ezért Gaálnál az avantgarde értelmezése sohasem merevedik szélsőséges elméleti dogmatizmussá. Az avantgarde-ideológiákkal való érintkezés mellett vagy éppen ellenére a konkrét művel szemben mindig szigorúbb az ítélete, s ez az ítélet nemegyszer magának a „receptül” szolgáló elméletnek a megkérdőjelezése is. 1922-ben a Kassák által kiadott „Új művészet” könyvet a következőképpen bírálta: „Még csak tíz esztendő termését sem fogja egybe ez a gyűjtemény, és mégis az oldalak között évszázadok riadoznak. A füzet elején mintha még itt járnánk, az ember él, sötét és misztériózus a sorsa, lelke lidérc . . . a füzet végén pedig a művészet kiveszett a földről, csak a geometriai vonal beszél, s amit beszél, az roppant ösztövé. Mi történik itt? Kassák szerint: fejlődés. De a fejlődésben nem vész el az alkotóelem. Hogy lehet az, hogy ami a füzet elején művészet, az a füzet végén csak praktikus célt szolgáló produktum, például mozigép? És ha az, miért művészet? Mert az egyénileg előállítható? Hol lehet itt *fejlődésről* beszélni. Hiszen ezek *toto genere* mások. És ha a technika mai korának a gép az ekvivalense, mint a középkornak a katedrális, miért célja vagy teljessége a művészet fejlődésének a konstruktivitás, amikor az minden igazán művészi alkotásnak föl sem említhető, primér, magától értetődő követelménye? Hogy lehet egy művészi, egy teremtő állásfoglalásnak ismérve a konstruktivitás, az architekturalitás, amikor ez a teremtő aktusnak egyik mindig, mindenkor szükségszerűen adott velejárója? Hová vezet ez a folytonos problematizálás, ez az egy képhez, egy alkotáshoz tíz kötettel szolgáló, minden egyes alkalommal az egész világteremtést újból revideáló elmélet-áldomás?”⁸

Az elhatárolódás másik vonalát többek között a „Boldogtalan költők” című írása mutatja. Boldogtalanságuk szándékaik tisztaságából adódik: „A század legboldogtalanabb gyermekei ők, mert síró, vádló és keserű szavukban egy tiszta lelkiismeret tüze lobog: nagyon szeretnének változtatni az emberen, hogy mindannyian boldogok legyünk.”⁹ Bár a jegyzet e megértő sorokkal zárul, maga az egész írás mégis sokkal többet mond: utal az avantgarde-on belüli dekadenciára, az elvágyódás középkorias, misztikus elemeire: „Ezek az új és boldogtalan költők szaggatott és rendezetlen logikájú mondataikban túl akarnak lépni a horizonton. A valóságból már egészen kiléptek. Nincs benne helyük. Menekülnek. Új flórák és új faunák felé epednek. A jég-

⁸ Gaál Gábor: „Válogatott írások”, I, 59.

⁹ Uo. 259.

növényzetek hófehérségéig akarják desztillálni a világot. Tisztább fehérséget akarnak, mint a középkor énekesei. A végtelen előtt érezni akarják a pillanat mélységét és a teremtés csodáját.”¹⁰

A dolog teljességéhez tartozik azonban, hogy a fentiek alapján lehatárolt-lehatárolódó területen belül maga is az expresszionizmus szubjektivitásával fejezi ki lázadását és tenni vágyát, az imént explikált avantgarde életérzés azonosságának a jeleivel: „Egy új formáról álmodom, melyre megérett az idő, s amire az embernek végzetesen szüksége van. Ez a forma nem vers és nem regény, nem dialógus és nem dráma. Ez a forma valami tanulmányféle. Az első és végső tisztázás. A leszámolás formája ez a fogalmainkkal. De ugyanakkor mégis vers és regény és dialógus és dráma, mert a fogalmainkban él és van eltemetve a világ, ami érzés és esemény és civakodás és összeütközés. Félreértett és mindenféleképp egyszerre mindenfélét intonáló fogalmaink a világ története. Az első és utolsó formáról álmodom, ami elvezet a Rend partjaihoz. Az utolsó tisztálkodás formáját várom, a nagy Mosakodást.”¹¹

Az útkeresés világnézeti és hangulati görbéi között és után mégis újra és újra a cselekvésre serkentő figyelmeztetés: „Korunkban sok az ember kötelessége *kifelé*. S legjobbaink is a bensőség útját csak a kívülvaló dolgokon való változtatás céljából járják.”¹² A kritikus munkájára és feladatára vonatkoztatva pedig: „A kritikának be kell kapcsolódnia az idő szellemi harcaiba. Ez a bekapcsolódás azonban nem jelentheti a művészi irányok diadalra vivését. Nagyobb feladatai vannak. *A tisztuló új emberi tudatért harcol s az új ethosért*. De nem a kiáltványok és a dogmatikus etikai rendszerezés útján, hanem a konkrét jelenségeknek az élet és művészetek és ideológiák egységében való ellenőrzésével. Ezáltal a kritikus kilép a beavatottak irigylésreméltó egyházából, az emberiség nevelői közé, Isten katonája lesz, ahogy Belinszkij nevezte.”¹³

Az összkép tehát korántsem harmonikus, ellentmondás nélküli. Az ellentmondások közötti hányódás, a morális mozzanat újabb és újabb megerősítése önmagában még nem küszöböli ki ennek az időszakának veszélyeit: a moralizáló kultúrkritikai szinten való megragadást. A húszas évek végének eseményei, a válság, valamint a személyes kapcsolataiban bekövetkezett változások és mások példái azonban elégséges ösztönzésül bizonyulnak ahhoz, hogy Gaál Gábor — kikerülve az eddigi világnézeti áramlatok hatóköréből — radikális fordulatot tegyen a marxizmus és a munkásmozgalom irányába.

*

Gaál Gábor fokozódó radikalizálódása a „Korunk”-kal kapcsolatos terveiben is jól tükröződik. 1929-ben Hatványhoz írt levelében még „liberális orgánus” szeretne a lapból, olyan lapot, amely „az összes előforduló, ma az időt joggal alakító eszmével szemben türelmes”.¹⁴ Hogy az irányzatok milyen körét gondolja bevonni Gaál, egy másik utalásból derül ki: „... a Korunk is azon az állásponton van, hogy ki kell alakítani a legélesebb és leghatározottabb frontot a mai Nyugat ellen, illetve bele kell kényszeríteni Babitsékat Tormay

¹⁰ Uo. 258.

¹¹ Gaál Gábor: „Válogatott írások”, II, 160.

¹² Gaál Gábor: „Válogatott írások”, I, 187.

¹³ Uo. 190.

¹⁴ „Levelek Hatvány Lajoshoz”, Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1967, 411.

Cecilék vizeibe”.¹⁵ Kétségtelen, ez utóbbiban még a radikálisok hatása nagyon erős, Gaál azonban már hajlandó tovább is menni. 1929-ben Fábry Zoltán sürgeti egyik levelében, hogy a folyóirat jobban domborítsa ki baloldali jellegét. „Mi azok is akarunk lenni — válaszolja Gaál. — Ebben a szándékunkban azonban nem visszatart, de befolyásol az a körülmény, hogy olvasóink kilencven százaléka polgár, s ha ezt nem is vesszük oly túlságosan tekintetbe, itt nekem Romániában tekintetbe kell venni egy olyan hatósági ellenőrzést, amelyről Önnek, azt hiszem, fogalma sincs. Ha tehát mi valamit temperálunk vagy kerülünk, az nem a mi magunk vagy olvasóink ízlése miatt történik, hanem elsősorban arra az atmoszférára való tekintettel, amelyben itt élünk.”¹⁶

Valószínű azonban, hogy nem csupán külső okokról van szó. A lap szerkesztőségén belül is megoszlanak a vélemények. Dienes — a lap sorsáért aggódva, nem pedig ideológiai okokból — sokkal több aggályt mutatott mint Gaál, aki (mint ugyancsak egy Fábryhoz intézett leveléből kitűnik) 1930-ban Dienes-sel tárgyal a baloldaliak összefogásáról. Az összefogás időszerűségét a nagy gazdasági válság adta. A gazdasági válság véget vetett az „idill” korszakának: „A világgazdasági válság drámai konfliktusában — írja később Gaál — akkor szakadtak szét nálunk is a válságban kiötvöződött arcvonalak, a világ egyetemes haladását illetően az igennel és a nemmel jelentkező frontok. Mi az igen, a haladás irányában álltunk: szemben minden rendszerrel, mely a régit akarta félig, akár egészen konzerválni. Ez a kérdésszemlélet a lap tartalmát — a lap első évfolyamaihoz képest — jelentékenyen módosította. Módosította, mert módosult az idő. Más lett jellemző az időre, más lett időszerű, „érdekes” és ugyanakkor etikusan emberi. Állást kellett foglalni. Állást foglalni a haladás irányában, szemben azzal és azokkal, akik a világnak mind szellemi, mind gazdasági válságát nem a haladás irányába dolgozó történelmi erők segítségével, hanem éppen ezeknek a lekötésével akarták megoldani.”¹⁷

A lap történetének valóban új fejezete kezdődik 1929- és 1930-cal. Ha nem is ellentmondásmentesen, de a lap ténylegesen eléri a harmincas évek második felére célját: maga köré tudja gyűjteni és mértéktartóan képes értékelni a magyar progresszió legjobbait. József Attila, Illyés Gyula, Déry Tibor, Nagy Lajos, Veres Péter, az erdélyiek közül Nagy István, Salamon Ernő, a külföldiek közül pedig Aragon, Brecht, Nezval, Wolker nevét emelhetjük ki a kor nagy és jelentős költői és írói közül.

A nagy teljesítmény mögött azonban ellentmondásokkal terhelt fejlődési folyamat áll: a lassú, lépésről lépésre történő kibontakozási folyamat a valóság leegyszerűsített szemléletétől, a szubjektívistikus elfogultsággal párosuló túlzó forradalmiságtól a magyar társadalom és a világfolyamat eseményeinek összetettebb szemléletéig, s a magyar kultúra erővonalainak és értékeinek adekvátabb, tárgyilagosabb felmérése felé.

Ebben a fejlődési folyamatban Gaál Gábornak jut a legnagyobb szerep. Etikusi elkötelezettsége — amely immár a mozgalomhoz kötődés világnézeti és politikai tartalmaiban nyeri el értelmét, és az utóbbiak alapján fogalmazza meg morális elvárásait is — egy dologtól mindig visszariasztja. Ez pedig a közvetlen, kispolgári elfogultság és személyeskedés. Amikor még 1929-ben a „100%” és Kassák között egy ilyen személyeskedésbe torkolló vita bontakozik

¹⁵ Uo. 420.

¹⁶ „Korunk”, 1968/1, 136.

¹⁷ Gaál Gábor: „Válogatott írások”, I, 691.

ki, Gaál a következőket írja Fábry Zoltánnak: „...Kassák még mindig baloldali, és azt az áldatlan harcot, ami a 100% és Kassák között dúl, én semmiképpen nem akarom átvinni a mi hasábjainkra is, s főként nem célzásokkal és nem elég alaposan kifejtett még oly helyes beállítással sem. Olyan kevesen vagyunk ebben a nyavalyás magyarul író világban igazán baloldalra tartozók, hogy nem engedhetjük meg magunknak azt a luxust, hogy e töréseinkre külön és nem alkalomadtán felhívjuk a figyelmet. Amikor körös-körül úgyis csak arra lesnek, hogy hajba kapjunk egymás közt.”¹⁸ Egy 1930. május 12-vel keltezett levelében pedig ugyancsak Kassákkal kapcsolatban írja: „Kassákékkal szemben nem akarok más magatartást felvenni, mint a teljes tárgyilagos kritika magatartását... Kassák szemrehányásai és panaszai a legkevésbé sem indítanak meg, viszont a lap presztízisének tartozom azzal, hogy az esetleg most meginduló vitát elvi mederbe tartsam.”¹⁹

Mégis, ha a későbbiek során, a harmincas évek elején azt tapasztaljuk, hogy az elvi érvelést időnként a pusztá vádaskodás hangja helyettesíti, ezt aligha értelmezhetjük egyszerűen a valójában kötöttség nélküli pusztá, közvetlen szubjektivizmusnak tett engedményeként. Ha ez utóbbi mozgásteret nyerhet egy mozgalmon belül, annak mélyebb okai vannak. Itt elégséges arra utalni, hogy a közvetlen proletárforradalomra orientáló politikai stratégia és a dialektikátlanul hozzáigazított elmélet komolyan vétele mellett nem marad más hátra, mint morális deformációként értelmezni minden olyan magatartást, amely a forradalomra érett helyzettel szemben mérsékeltebb magatartást tanúsít. Hasonló a helyzet a világtörténelmi folyamatok, mindenekelőtt a tőkés fejlődés értelmezésével is. Ha ez a formáció kimerítette lehetőségeit, s „szervesen” nő bele „végső stádiumába”, a fasizmusba, akkor minden olyan álláspont, amely a demokrácia és a fasizmus alternatívái alapján politizál és ítél, vagy a művészetben az ábrázolás révén ezeknek az alternatíváknak a realitását igazolja valamiképpen (mint például Thomas Mann), szükségszerűen válik „áruló-jává” a kor nagy ügyének.

A „Korunk”-ban e szemlélet erőteljes jelenléte révén karakterisztikusan rajzoldódik ki a dogmatikus, szektás szemlélet nem egy jellegzetes vonása: szövetsége politika helyett nemegyszer heroizálóan vállalt elzárkózás, értelmiségi politika helyett a toll embereinek elhajlással, demoralizálódással és árulással vádolása stb. Mindenekelőtt azonban a marxista elméletnek egy olyan elvont rögzítése, amely a történelem és a társadalom korabeli dialektikájától leoldva, külsőleges mérceként lép fel a különböző jelenségek és cselekedetek megítélésére. Ami tehát maga is csak mozzanata a társadalmi-történelmi gyakorlat egészének, s aminek a mérceje — ahogy Marx értelmezi — a társadalmi összmozgásnak mint gyakorlatnak a teljességében van, az most statikus pontként osztogatja megfellebbezhetetlen ítéleteit — kivonva magát e teljesség relativizáló hatalmából.

A történelmi anakronizmus egy fajtájának hibájába esnénk azonban, ha Gaál Gábor és a „Korunk” korabeli tevékenységének megítélésénél megállnánk a szektás-dogmatikus ideológiák absztrakt szerkezetének felmutatásánál. Ezen az absztrakt szinten ugyanis egyetlen ideológia sem válhat valóságos történelmet alakító erővé. Mint bevezetőnkben említettük, a mozgalom fejlettségi szintjének megfelelő csoportosulásokon és irányzatokon belül ez a

¹⁸ „Korunk”, 1968/1, 136—137.

¹⁹ Uo. 141.

szemléletmód sajátos érzelmi és akarati töltettel telítődik továbbá másodlagos „ideológiákkal”, életérzésekkel és magyarázatokkal formálódott történelmi légkörre és megfellebbezhetetlen igazsággá. Ez a konkrét történelmi légkör és elkötelezettség közvetítette a „Korunk” hasábjain fellelhető szubjektívizmust is nem egy esetben. Mivel természetesen egyetlen szerkesztő sem felelhet munkatársai jó vagy rossz szándékaiért, maradjunk a szerkesztői megjegyzésnél, amely Kodolányinak a baloldaliságot bíráló cikkéhez fűződik 1931-ben, s amely talán érzékelteti a fenti megállapítások helyességét: „Kodolányi János alábbi soraiban a marxista dialektikára hivatkozva — kétségtelenül saját viselkedését ért bírálatok miatt is — óva inti a fiatalabb marxista nemzedéket a marxizmusnak a műkritikában való helytelen alkalmazásától, túlzásnak, sőt gyermekbetegségnek minősítve azt a baloldaliságot, amely ítéletei megfontolását nem terjeszti ki a viszonyok és körülmények egészére, holott az igazán marxista értékelésnek ez az első feltétele. Ezt a kérdést — ha némileg más fogalmazásban — szóváltették Németországban is, úgy kívülről mint belülről a marxista vonalnak. A Korunk nem zárkózik el a kérdés elől. Kodolányi sorai-val kapcsolatban azonban szükségesnek tartja előrebocsátani, hogy minden, az alábbi sorokban felmerülő ellenvetés igaza azon billen fel, hogy az ellenvetők nem számolnak azzal a kétségtelen tisztaságú erőfeszítéssel, amit az igazán marxista írók ma — épp dialektikus szempontból a leghelyesebben — kifejtenek: egyrészt azért, hogy a maguk fegyvertelen tolharcával a másik oldal állig fegyveres marxistaellenes kötöttségeit nyugalmi helyzetükből kiemeljék, másrészt pedig, hogy azokat az írókat, akik akár tudatosan, akár a körülmények anyagi kényszere folytán mindkét ponton szerepelnek, a frontok valamelyikére kényszerítsék, mert jól tudják, hogy a fegyverek egyenlőtlen harcában s az arcvonalak egyre élesebb kialakulásában ma mindenkinek csak egy helye van, még ha ez az egy helyvállalás áldozatokkal is jár. Áll ez különösen a magyar irodalomban, melyben épp a két fronton szereplők miatt áldatlan a zavar és veszedelmese a kitérés.”²⁰

Az effajta baloldali politikai és morális elkötelezettség hitelessége azonban nemcsak a valóság elleni kihívás e túlzó formáihoz való kötődésen mérhető le. Annál kevésbé, mert a folyamat — a társadalmi-történelmi tapasztalatok relativizáló hatása — éppen a kettő közötti ellentmondás jelentkezéséhez és kiéleződéséhez vezethet. Az ideológiában még szigorúan a tételekhez ragaszkodó szemlélet uralkodik, amikor ugyanannál a kritikusnál a „személyes vallomás” síkján ösztönös erővel tör fel a népfrempolitika szelleme: „Azokhoz kell szólni, akik még szeretik, akik még csodálják, akik még nem tudják, hogy mit jelent a hitlerizmus és azokat hívni, toborozni, akik a legmagasabb emberi jogokra adnak valamit! Emberek elé lépni és szólni: ebben az órában nem lehet más és fontosabb erkölcsi kötelességünk, mint a világot megmenteni a tömegsír-őrülettől és kirántani az őrmester-barbarizmusból. Ennek az órának egyetlen emberi és történelmi parancsa van; tudatot, harcot, tömeget a hitleri csizma ellen!”²¹

De a lap jelentős azért is, mert a lap szerkesztője és szerkesztőgárdája más értelemben is „engedékeny”. Igaz, hogy hosszú időn keresztül a beszűkült szemléleté a válaszadás, illetve a vitazárás joga, közben azonban mégis megjelenhetnek a korban felvetődő kérdések és az eltérő elképzelések is. Nemcsak

²⁰ „Korunk”, 1931, 395.

²¹ „Korunk”, 1933, 415. Fábry Zoltán: „Köszönet” (Egy generáció nevében).

Kodolányi veti fel a baloldaliság, a szektás elzárkózás problémáit és veszélyeit. A lapban részleteket olvashatunk a berlini antifasiszta kongresszus Henry Barbusse által szignált felhívásából 1929-ben. 1932-ben ugyan még súlyos bírálatban részesül Balázs Bélának Prágában megjelenő könyve, az „Intellektüel aggályoskodás,” de 1933-ban Neufeld Bélának „Az értelmiség dilemmája-”ról írt cikke — ha óvatos formában is —, de a Balázs könyv irányába mutató gondolatokat is megfogalmaz. Veres Péter és Jeszenszky (Molnár) Erik problémája a fasizmusról szintén olyan kérdéseket érint, amelyek a fasizmussal kapcsolatos kérdésfeltevések körét úgy szűkíti, hogy egyúttal a korabeli szokványos megközelítésen túl törekszik konkretizálni a problémát. A politikai állásfoglalás és állásfoglalásra készítés még a döntő, de Remenyik Zsigmond Hans Fallada világhírű regényével kapcsolatban már figyelmeztet arra, hogy „... a munkásosztály egyenesen kötelességét teljesíti azzal, hogy a bukó társadalom értelmesebbjeivel és menthetetlenül meg nem rontottjaival szolidaritást vállal. Kötelessége ezt tennie a Pinnebergekné népével is, a Pinnebergekné írójával is és egyáltalán azzal az egész irodalommal, mely zord időnk sötét éjszakáiban értelmes hangokat hallat és tisztázza a dolgok és események emberi és vadállati arculatát.”²² Igaz, hogy Bartók Bélát elmarasztalják, mert művei „sohasem kerülnek majd a nép ajkára”, de ugyanakkor meg is védik egy következő cikkben. Dési-Huber István ugyan „kikap”, mert Ernst Múzeum-beli kiállításával, „a polgárság elé megy”, s mert „még nem tudja művészete és a mozgalom közötti konkrét, gyakorlati kapcsolatot megtalálni”, de ugyanő mégis differenciáltabb szemléletet tükröző nézeteivel munkatársa marad a lapnak.

De feleslegesen folytatni. A lapban — a szűkös szemlélet ellenére — benne vibrál ez idő tájt is a kor és a mozgalom problematikája, hogy azután a népfrempolitikának mozgalmi rangra emelkedése után magasabb szinten mutatkozzanak meg azok a lehetőségek, amelyeket a valóság tényleges összefüggésére koncentráló és azon konkretizálódó marxista szemlélet nyújthat. Ez a sok vonalon és témában tetten érhető előrelépés különösen két vonalon szembeszökő: az értelmiségi kérdés kezelésében és a művészetelméleti értékelések, kritikák esetében. 1936-ban az értelmiség kérdése kerül újra napirendre Szabó Imre „Az értelmiség dilemmája” című cikkében, amely lényegében a már Balázs Béla által felvetett, de akkor visszautasított gondolatokat viszi tovább, elemezve az értelmiségben sokszor meglevő kételyek okait, a szektás politika hatására utalva elsősorban: „... az értelmiség nemcsak a fizikai erőnek túlkapásait fájlalja. A szabad szó elfojtása, a közvélemény elítélése, a dogmákhoz való szilárd ragaszkodás: mind megannyi súlyos ütés a szabadgondolkodás, a szellem függetlensége ellen. Hogyan várják egy rétegtől a kultúra átmentését, ha az a legelemibb, egyes csoportokon belüli jóindulatú szabad véleményt is megköti?”²³ Világosan mutatkozik itt a nagy váltás lehetősége: a népfrempolitikában a direkt állásfoglalásra készítésnek az ideológiai azonosulását is feltételként szabó „taktikáját” felváltja az együttműködés olyan társadalmigyakorlati formája, amelyben az ideológiai közeledés, a marxizmus hegemoniájának a realizálódása maga is szervesen összekapcsolódik a társadalmitörténelmi gyakorlat és harcok tudatformáló hatásának elismerésével és tételezésével.

Hasonló fordulatot tükröz a művészetkritikai szemlélet is. Az úgynevezett

²² „Korunk”, 1933, 337.

²³ „Korunk”, 1936, 567. Szabó Imre: „Az értelmiség dilemmája”.

tendenciaművészetet közvetettebb és általánosabb, a humanisztikus-nembeli tartalmak iránt is érzékeny kritikai értékelés váltja fel. A változás nemcsak a magyar irodalom különböző áramlatainak és alakjainak, vagy például a polgári humanizmus olyan képviselőinek a megítélésében jelent lényegi fordulatot, mint amilyen Thomas Mann. Legalább ilyen lényeges az a változás, amely a „proletárköltészet” megítélésében bekövetkezett. József Attila költészete az elsők között kap mélyebb megértést a „Korunk” hasábjain. Fülöp Ernő sorai megérdemlik, hogy hosszabban idézzük őket: „Proletárköltőnek azt szokták nevezni, aki proletárvoltát állandóan hangsúlyozza s életéles verseiben a proletár-eszményt akarja kifejezni, nem pedig a maga életét úgy, amilyen. József úgy proletárköltő, ahogy Gorkij proletáriró. Nem eszményt és tendenciát ad, hanem a maga emberi valóságát, nem osztálykategóriát, hanem a proletárember totális, vajúdo, talán ellentmondó, de őszinte lényegét. Vannak költők, akiknél a harci kiállás öncélú, heroikus pózzá merevedik — József figyelmeztet, hogy emberségért és az emberségre megy a játék. Költészetén át egy megszerkesztett, szép, szilárd jövő távoli sugara vetődik lelkünkre. S hiába folyik ellene a tehetéstelenek hadjárata minden oldalon, s hiába igyekeztek többen — ezt meg kell végre mondanunk — József Attilától elidegeníteni a munkásság egy részét. És hiába reagál erre József sértett és gyermekded bosszúval — tudjuk nagyon jól és ő is tudja, hogy József Attila a dolgozók és haladó intellektuelek osztatlan táborának költője, értjük és szeretjük, betéve tudjuk és szavaljuk, mindenki ellenére és sokszor önmaga ellenére is.”²⁴

Kitörve a korábbi korszak szűk ideológiai és politikai kereteiből, végül is a realizmus kategóriának mélyebb, teoretikusabb értelmezésére nyílik lehetőség. A lehetőséggel való élés példája, hogy a „Korunk” utolsó évfolyamának lapjain feltűnnek a marxista realizmus-elmélet korabeli csúcsteljesítményei, Lukács György esztétikai tanulmányai, amelyeket — témánknál maradva — a népfrempolitika konzekvenciáinak a témára vonatkozó teoretikus kidolgozása-ként foghatunk fel.

A kor marxizmusának a tanulmányozója bizonyára még sok jellemző mozzanatot találna e korszak uralkodó gondolkodásmódjára. A marxi közgazdaságtan, a marxizmus és a korabeli nem-marxista áramlatok viszonya, a zsidó kérdés — megannyi téma, amelynek vizsgálatába a „Korunk” gárdája is bekapcsolódik. Mégis, a „Korunk” teljesítményét elemezve, elsősorban a szerkesztő, Gaál Gábor szerepére kell visszatérnünk. Mert igaz ugyan, hogy a kor, a kommunista mozgalom magában hordja a fejlődés szükségességét, s ezért maga a fejlődés nemzetközi méretűvé vált, de az is igaz, hogy lehetett ezen az úton előbbre is jutni és hátrább is maradni. Még fontosabb azonban, hogy a népfrempolitika lényegétől elszakíthatatlan követelményként jelentkezett a nemzetközi fejlődés különösségének a feltárása és megfelelő értékelése, hiszen ez feltételét jelentette a fasizmus elleni gyakorlati összefogás és harc kimenetelének. Gaálban, mint láttuk, megvoltak azok a képességek és megvolt az az érzék, mellyel e vállalkozásban tevékenyen részt vállalhatott. Szerkesztői tevékenysége révén ezért válhatott a „Korunk” élete fő művévé: „kérdésszemléleteinek” a változásaiban a folyóirat a kor legfontosabb követelményeihez igazodik, vagy éppen maga is hozzájárul ahhoz, hogy ezek a követelmények tudatosodjanak.

*

²⁴ „Korunk”, 1935, 122—123. Fülöp Ernő: „József Attila költészete”.

A kérdésszemlélet változások azonban nemcsak a „Korunk” író- és kritikusgárdájának együttes tevékenységében ragadhatók meg, hanem természetesen, nyomon követhető Gaál kritikai tevékenységének alakulásában, formálódásában is. Az 1929—30-as fordulat, a radikalizmustól a kommunista baloldal felé való elmozdulás, elméletileg a szellemtörténettől a marxizmushoz való fordulást jelenti. Az intellektuális útkeresés és lázadás korszaka ezzel lezárul. A morális követelmények korábbi általánosabb megfogalmazódásai most már a mozgalom világszemléletén alapuló tartalmakon konkretizálódnak. S ez utóbbi minden tételes megfogalmazásában és morális elvárásában azt sugallja, hogy az idő megérett a nagy változásra, s a valóság erővonalai világosan az osztályhatárok mentén rajzolódnak ki. A gyakorlati harc, a tények „megváltoztatásának” követelménye kerül előtérbe a tények pusztá „szemlélésével” szemben. A politika „húzza meg a vonalat” — olvashatjuk a „Korunk”-ban már 1929-ben.

Az irodalomkritikus Gaál számára ebből az új alapállásból új érték-, illetve kritérium-rendszer adódik, melyet ő maga többek között a következőképpen fogalmaz meg: „A művészet nagy feladata — mondja Hegel — az idő legfontosabb érdekeit tudatosítani. S hogy mik lehetnek ma az idő legfontosabb érdekei: fölébe kerülni a válságnak. Fölébe kerülni a funkciója képességét veszített rendszernek. Az idő legfontosabb érdekei az idő szociális és politikai kérdései és harcai. Az irodalom témái ma kizárólag innen fakadnak. Konkrét, helyzetközeli, tiszta megoldásokkal útra bocsátó irodalomra van ma szükség. S mert a valóságnak ez az új realizmus értelmében követett megragadása világszemlélet dolga, nem kétséges, hogy ez a valóság csak egy valóban materialis s egyben dialektikus, a dialektikus materializmus világszemléletének vonalán lehetséges, mely világszemlélet az új realizmus követeléseinek nem-hogy megfelel, hanem az új realizmust egyenesen megköveteli.”²⁵

Az emberiség „öntudatára” vonatkozó hegeli érdek-tudatosításnak a közvetlen politikai-világnézeti síkra vonatkoztatásában világosan tetten érhető az a fajta „redukcionális” szemlélet, mely a korabeli realizmus-értelmezés nagy részére érvényes. Ezt azért is érdemes külön kiemelni, mert — elsősorban a zsdanovi esztétika hatására — a Gaál Gábort értékelő írásokban is találhatók olyan elemzések, amelyek az avantgarde és az úgynevezett realista-stílus alternatívájára szűkítve elemzik Gaál korabeli realizmus-konceptióját.²⁶ Valójában azonban egészen másról van szó: nem a stílus a kiválasztó kritérium, hanem a politizálásra és állásfoglalásra, aktivizálásra készítő tendencia megléte vagy hiánya. S ezért Gaál nem realizmus-konceptiója ellenére, hanem ezzel teljes összhangban dicsér feltétel nélkül avantgarde hangvétellű írásokat és formákat. Teheti ezt annál inkább, mert az avantgarde irányzatok maguk is egy „redukciós” utat járnak, amikor a valóság és a művészet válságos viszonyát — a művészi szféra és közeg többé-kevésbé anarchisztikus kezelésével — a közvetlen

²⁵ Gaál Gábor: „Válogatott írások”, I. 487.

²⁶ Úgy tűnik, hogy a realizmus és az avantgarde körüli későbbi viták befolyásolják például Szász János „A Korunk költészete” című antológiához írt tanulmányának a témára vonatkozó megjegyzéseit is. (Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest 1967.) Különben nem lenne egészen érthető az a dicséret, amely szerint „... Gaál mégiscsak kivonta magát a nagyrealizmus-eszmény bűvöletéből”. (50.) Hiszen nyilvánvaló, hogy ez a „bűvölet” akkor aligha létezett. Ugyanakkor itt ragadom meg az alkalmat, hogy felhívjam a figyelmet Tóth Sándor kitűnő, Gaál Gábort mindeddig legteljesebben bemutató tanulmányára („G. G. Tanulmány Gaál Gáborról, a Korunk szerkesztőjéről”), akinek elemzése a most említett kérdésben is rendkívül differenciált.

hatásra törekvés különböző formáival kívánják megoldani. Különböző eredetű és irányultságú törekvések találkoznak ebben az időszakban: az avantgarde „valóság-esztétikája”, a német közvetítéssel nálunk is szélesben elterjedt trockista elmélet (mely szerint a nagy társadalmi átalakulás, a szocialista forradalom győzelme előtt nincs és nem is lehetséges új kultúra sem, legfeljebb csak „harcos kultúra”) és a közvetlen állásfoglalásra készítő vagy éppen kényszerítő tendencia-irodalom, mégpedig olyan összefonódottságban, amelyből csak gondosabb elemzés hámozhatja ki, hogy mikor, kinél és hol melyik hatás képezte éppen az „elsődleges mozgató” szerepét.

Gaálnál, mindenesetre az utóbbi tűnik a meghatározónak: „Az olyan időkben, mint aminő a miénk — írja —, az új értelmet adó, az új helyzeteket feltáró, az új erkölcsi követeléseket proklamáló írások az igazi írások. Mi nem azt akarjuk tudni, hogy hol állunk, nem egy adott jellem milyensége és leírása érdekel, hanem amik lehetünk.”²⁷ A didaktikus, oktató-nevelő funkciók előtérbe állítása hasonló a korabeli Brecht törekvéseivel, s ezért hivatkozik Brechtre helyeslőleg: „Az ötlet és a formula, illetve a nyelvi átvilágítás azonban Brechtnél nem az érzelmi rezzenések kifejezését szolgálja, hanem kizárólag a tendenciát, s ez a tendencia az aktív progresszió céltudatos harca. Az ötlet és a költői kitalálás felhasználását jelen történelmi pillanatban Brecht csak így tartja megengedettnek, s ezzel egyúttal bebizonyítja, hogy a tehetség egyáltalán nem csorbul meg, ha a Brechtéhez hasonló felfogás és meggyőződés szolgálatában áll.”²⁸

A tendencia követelése mellett a másik igénye, amelyet a kor íróival szemben megfogalmaz: az úgynevezett „dokumentumirodalom”. Egyik levelében Veres Pétert arra biztatja, hogy ne az „irodalom” felé tájékozódjon, hanem a dokumentáció irányába, s dokumentumokat írjon az alföldi paraszt élethelyzetéről, a megfelelő világnézeti beállítódással.

Vállalva a közvetlen nevelő funkciót betöltő művészet és dokumentum irodalom elvét — az ezzel járó puritanizmussal és „aszketasággal” —, irodalomtörténetileg egyik fő támogatójává és ösztökélőjévé válik a magyar és az erdélyi proletáriradalom kibontakozásának. S itt mindenekelőtt Nagy Istvánhoz való viszonyára kell utalnunk. Nagy István művészetével új színfoltot kap az erdélyi irodalom: tematikailag tekintve először ábrázolják a legsóbb nép- és proletárrétegeket nyersen, illúziómentesen, mégpedig éles osztályharcos kritikával. Ez az osztályharcos-kritikai jelleg stiláris megfelelőjeként puritán, sötét alaptónusú hangvétel a jellemző írásaira, mely vigasztalan, döbbenetet keltő hatásával ellenérzést keltett a polgári irodalom berkeiben. Mindemellett Nagy István írásaiban elsők között ábrázolja a proletármozgalmat — többnyire a korabeli tendenciairodalom követelményeinek megfelelően, de ugyanakkor sokat ígérő jellemalakítási és cselekménybonyolítási készséggel. Író és kritikus egymásra találásának olyan példájáról van szó tehát, amely egyúttal a Gaál Gábor-i kritikai pozíció történelmi realitására és lehetőségeire is utal.

Mégis: ebbe az elméletbe nem férnek bele azok a humanisztikus, vagy éppen plebejus-demokratikus tartalmak, amelyekből hiányzik a megkövetelt politikai-világnézeti kiélezettség. Vállalása ezért belső korlátozás is Gaál számára: olyan értékekről kell lemondania, amelyek vállalása és tudatosítása számára is eddigi fejlődésének, a mozgalomig való eljutásnak egyik legfontosabb forrása volt. Az ebből eredő kritikai dilemma ott bukkan elő, ahol nem egyszerűen az

²⁷ Uo. 397—398.

²⁸ Uo. 543.

elméletnek megfelelő, azzal egybeeső irodalmi-művészeti gyakorlattal találja magát szembe. A kritikai hang szükségszerűen válik külső számonkéréssé például a „Szálló egek alatt” Illyés Gyulájával szemben: „Hogy úgy mondjuk, — írja az Illyés-kötetről — az állapotrajznál megreked a költő. Tárgyával kapcsolatban nincsenek explikatív aktivizáló eszményei, legfeljebb benyelt, fojtott fenyegetése. Ezért lehet ezeket a verseket esetleg kétféle előjellel tekinteni. S ezért gyönyörködtetnek csupán, és nem aktivizálnak is egyben. S végül ezért is csak 'irodalom' ez. Annak a népirodalmi törekvésnek, amiről a legutóbbi idők folyamán annyit hallottunk, még egy Illyés Gyulánál is ez az Achilles-sarka. Megmarad az értelmiségiek, népköltészetének'. Az 'értelmiség' ugyanis kötelez. Elsősorban 'az irodalomra', vagyis arra, ami erről az értelmiségiek világában kialakult.”²⁹ A kritikai pozíció aktuális kategóriájával fejezve ki magunkat, úgy tűnik, az egész kötet a romantikus irodalom pejoratív fogalma alá esik. Gaál azonban nem marad hű elméletéhez, s a külsődleges számonkérés mellett a másik oldalon spontán erővel tör fel az értő és azonosulni képes kritikai hang is: „Illyés a szálló egek alól szól valami mindent felemelő, tündéresítő realizmus csillogásában, és sohasem például az egész vaskos, valóságos tájban. Fényrámás, tükrös, mindig tovaszálló filmszalag a táj, s egy feletébb tudatos művész panorámájába illesztett kompozíció minden rajz vagy zsánerkép. Az egész magyar élet úgy jelenik meg nála, mint ahogy gyermekkorában ő az évet képzelte, mint egy hosszú út, aminek a mentén nyüzsögnek, botladoznak a dunántúli táj élő és emlékfígurái, koldusok, betyárok, cselédek, sőt e táj egész története az őskortól napjainkig temetőivel, búcsúival, lakodalmaival, jeges havon síkló szánjaival, hársfasoraival, mindeneivel e kis világnak, mely a költő számára szinte a teljes magyar élet: mindig mesteri és pontos rajzban; mindig a szeretet édes melegével. A szívével odahaza maradt költő versei ezek, minden eleven látomásban áll, az élmény eleven gőze kicsap.”³⁰

Nem ez az egyetlen eset, hogy Gaál Gábor kritikai pozíciójának fogalmi, ideológikus elemeit szétfeszíti a valóság és a művészet differenciáltabb átéléséből adódó korrekció. Különösen világos ez az erdélyi irodalom vonatkozásában, amellyel kapcsolatban (példa rá Tamási Áron) nemegyszer finom műszerként értelmezi az egy-egy műalkotásban jelentkező demokratikus tartalmat. A népfrontpolitika előtérbe kerülése nemcsak növeli az ebből eredő belső problematika elméleti, tartalmi meghaladásának a lehetőségét, hanem meg is követeli ezt. A magyar szellemi élet rendkívül tagolt, egymással konfrontáló és kibékíthetetlennek tűnő ellentétekre szabdalt térképén az egységfront dimenzióinak a meghatározása korántsem számított valami egyszerű dolognak. Kritikus ponttá vált, hogy az egységfront kereteit az ideológiák rögzítettebb formáinak a szemmel tartása mellett kell-e meghatározni, avagy az egyes értelmiségi, szellemi áramlatok, illetve csoportosulások mélyebb kötődéseit is tekintetbe kell venni. Gaál kritikai pozíciójának alakulása szempontjából is jelentős lépésnek számít, hogy az utóbbi mellett foglalt állást. Világosan jelentkezik ez a népiesek megítélésében: „Akármilyenek még — írja Hatvany Lajosnak 1937-ben —, akármilyen torzonborz eszmék és ellenszenves völkisch-törmelékek húzódnak meg idegeik közt és agysejtjeikben, mégis pillanatnyilag úgy a polgári, mint a mélyebb rétegek az egyetlen természetes szövetségük. Számolnunk kell egész szegényes magyar szellemi glóbuszunkkal. Kik maradnak, ha

²⁹ Uo. 571.

³⁰ Uo. 570.

ezeket leattakírozzuk? Maradunk magunkra, szektárius vajákosokként. Minden ellenvetését értem, minden ellenvetését elfogadom, de tudom, hogy két magyar forradalom elbukott, a régiekről nem is beszélve, azért mert a Márciusi Fronttal rokonelemekkel nem volt kapcsolatunk.”³¹

Nyilvánvaló, hogy az állásfoglalás a kritikusi tevékenység szemszögéből nézve is, irányt adó. Gaál gyakorlatilag érvényesíti is. Láttuk; a „Korunk” vonatkozásában ez azt jelentette, hogy hasábjain olyan korabeli elméleti szintézisek is megjelentek, amelyekben a marxista művészetkritika és esztétika elemzett ellentmondásossága, s a Gaálnál érzékeltetett kettősség dialektikus feloldást nyer. (József Attila értékelése éppúgy ezt bizonyítja, mint Lukács György „Korunk”-beli jelentkezése.) Kritikai elemzéseiben is differenciáltabbá válik Gaál, megértőbbé a különböző indíttatású művészi szándékokkal szemben. A tanulságok, az elméleti fejlődés teoretikus konzekvenciáinak a levonása azonban mégsem történik meg abban a mélységben, amelyben a korszak eseményei és a népfrontpolitika egész problematikája lehetségessé, avagy éppen szükségessé tette volna. Ebben azonban ismételten egy egész korszak problematikája játszik szerepet. A népfrontkezdemenyezések eredményeinek ellentmondásossága, a világháborúba torkolló eseménysorozat, a régi hagyományok és beidegződések a mozgalmon belül, a vulgarizált és nemegyszer idealista vonásokkal is terhelt hagyomány, s az ezzel járó szubjektivizmus nehezítette, hogy a népfront-korszak a politikai, taktikai korrekción túlmenően mélyrenyúló elméleti korrekcióvá növekedjék. Gaál, aki a maga fejlődésében végig igényelte a külső ösztönzéseket, hogy életének egy-egy nagy fordulatát megtegye és belső lehetőségeit kibontakoztassa, ezt a „társadalmi megbízatást” nem kapja meg. Az a számos nekifutás, amely különböző írásaiban a „szintézis” elérésének a lehetőségét sejteti, így sohasem emelkedik magasabb szintre. Amikor 1947-ben ismételten felmerül az irodalom és a valóság viszonyának régi problematikája: a viszony dialektikusabb és közvetlenebb, direkter értelmezésének a kérdése, kiderül hogy a 30-as évek tendencia-jellegű művészetének elméleti pozícióján tulajdonképpen még mindig nem sikerült túljutni. A művészet „jövendőbelisége”, „halhatatlansága” és a közvetlen feladatokhoz való kapcsolódásának dilemmája továbbra is nyitottnak, feloldhatatlannak bizonyul. Nagy István drámájának „A gyár ostromának” elemzésekor Gaál Gábor a következőképpen fogalmazza meg a dilemmát: „Minden irodalom eszméje a valódi és időálló emberek ábrázolása úgy, hogy egyúttal — a művészet legmélyebb követelményei is kielégüljenek. Nem tulságosan mulandó kérdések és mulandó emberek-e Nagy István kérdései és emberei? Viszont: indokolt-e így ezt a kérdést felvetni?! Indokolt-e változatlanul venni az, 'irodalmi' fogalmát? És főleg indokolt-e a részt, az irodalmat az élet, az egész fölé emelni. Indokolt-e ma? Harc közben?”³² A tagadó válasz a régi probléma megoldhatatlanságát mutatja: a „létezés kulcsának” gazdasági, politikai jellegéből következőleg csak mint elmosódó távoli horizont merülhet fel a nembeliség síkjára emelkedő, „Balzac-formátumú” művészet.

A kedvezőtlen körülmények azonban önmagukban még nem magyaráznak meg mindent. Saját szemléletmódja is akadályozza abban, hogy életműve különböző aspektusait, elemeit szintézisbe hozza. Eszemléletmód problematikus jellegét érzékelteti az az értékelés, mellyel a „Korunk” történetét tekinti át

³¹ Idézi Balogh Edgár: Vázlat Gaál Gáborról; „Kortárs”, 1964, 470.

³² „Útunk”, II. évf. 8. sz.

1938—39 és 40-ben. A „kérdésszemléletek” egymásmellettségének paralelizmusára gondolunk elsősorban. „A rendező gondolkodás — írja 1939-ben — mindig csak azokat a kérdéscsoportokat állítja előtérbe, melyek az adott időpontban feltétlenül és szembeszökően jellemzőek arra a megállapított időre, amelyben a világot éppen nézzük.”³³ A „Korunk” története a kérdésszemléletek módja szerint tagolódik a „minden válságba került” — élmény által meghatározott, majd a problémákat értékelő és szintetizáló és végül a humanizmus, 1789 eszméit védelmező korszakra, mely korszakok a kezdeti radikális szakaszt, majd az ezt követő dogmatikus és a népfront felé kibontakozó időszakot, s végül pedig a 30-as évek végének időszakát jelölik. A fejlődés értelme így arra redukálódik, hogy a „Korunk” képes volt lépést tartani az idővel, azaz képes volt az idő megkövetelte kérdésszemlélet pozíciójára helyezkedni, melynek mindegyike külön-külön adekvát, elfogadható a saját helyén és idejében. De éppen ezért marad ez a fejlődés pusztán egy látszatfejlődés, amennyiben magának az elméletnek a történetét és kritikáját végső soron nem érinti. A szemléletmódok formalizmusa ugyanis lehetővé teszi, hogy a dogmatizmus belső hasadékeinak — a szűkkeblű, szektás „aszketizmus” és a népfront nemzeti, népi egységre törekvő elvei közötti szakadéknak — elméleti szinten történő felvetését mellőzze.

Ezek azok a korlátok, amelyek Gaál elméleti teljesítményét végül is korlátozzák, megakadályozván, hogy világszemléletének és emberi tartásának különböző elemeit egy szintre hozza és harmonikus egységgé ötvözze. A szerkesztő Gaál Gábor ezért bizonyul messzebbre jutónak, életmű-kiteljesítőnek a kritikussal szemben: A „Korunk” — utolsó éveinek teljesítményeivel — ezért haladja meg a kritikus Gaál szűkebb értelemben vett összevetésű teljesítményét. És minden valószínűség szerint a tanítványok visszaemlékezéseiből kirajzolódó emberi kép és jellem is ezért emelkedik fölébe a teoretikus oeuvre-nek.

Nem fejezhetjük be anélkül, hogy ne utalnánk az ember, a kommunista személyes tragédiájára. Ez a tragédia azonban nem a fenti ellentmondásokból, az ellentmondások megoldatlanságából adódik. Pontosabban — a tragikus vétség értelmében — abból is. A történelem ugyanis megmutatta, hogy a szűkre szabott elméleti koncepciók, a minőséghez, a haladó kulturális hagyományokhoz való fellengzős, anarchisztikus viszony, az elkötelezettség legmélyebb alapjait nemhogy erősítené, ellenkezőleg inkább gyengíti. Így ami a 30-as évek kegyetlen korszakában túlzó forradalmiságnak tűnt és volt is, a felszabadulás utáni korszak megváltozott körülményei között nemegyszer konzervatizmussá redukálta magát: a középszerűség, a verbális „elkötelezettség” és a karrierista elvtelenség számára biztosított mozgásteret az új társadalomban, amelynek aztán szükségszerűen az lett a legnagyobb gondja, hogy ahol tartást, emberi elkötelezettséget és a problémázás emberi jogával való élelét látott, ott a legdurvább módon fellépett ellene. Gaál — a tragikus hős tragikus vétsége! — mély meggyőződéssel hisz egy ilyen redukált szemlélet indokoltságában és szükségességében. Élete végén keserűen és megrendülten kell tapasztalnia kritikái aktualizálóan számon kérő hangjának ellene fordítását. Készségbe vonják életművét, megfosztják párttagságától. 1954-ben hal meg, anélkül, hogy attól a mozgalomtól, amely mellett egy életre elkötelezte magát, még életében elégtételt kapna...

*

³³ Gaál Gábor: „Válogatott írások”, I, 689.

Oldás és kötés kettőssége fűz ma bennünket Gaál Gábor életművéhez és a „Korunk” teljesítményéhez. A magyar nyelvű marxista kultúra alakulásának, formálódásának nehéz és egyúttal hősi korszaka tükröződik bennük. Az is, amit jelentett ennek az eszmének a betörése a magyar kultúrába, de az is, amit jelenthetett volna még. Az előbbi értelemben forradalmat csinált: felkavarta a kultúra meglevő erővonalait, szokatlan nyerseséggel hozta felszínre a társadalom megannyi szennyét. Ellenkezést keltett maga körül, de úgy tette, hogy mégis oda kellett figyelni. Szellemi légvárákat pukkasztott szét, provincializmusra, elzárkózásra hajlamos tendenciáknak kiabálta ki a titkát. Sokszor igaztalanul és kegyetlenül sértett, s ezért számtalanszor fedetlenül is hagyta magát. Mégis, a támadottak közül is sokan érezték, hogy a lapból a jövő szeleme csap ki. Németh László, „Magyarság és Európa” kötetében azt írta (s Gaál elégtétellel és igazolásul idézte 1939-ben, vállalva a benne rejlő iróniát is), hogy akkoriban a „pesti kávéházak szorongva lesték, hogy a kolozsvári Korunk kit enged be az új társadalomba és kit rekeszt ki belőle”.³⁴

... És amit jelenthetett volna még. Az idő, a mozgalom és egy mélyebbre ható marxista szemlélet sok mindent helyére rakott már abból, amely a „Korunk” számára még így vagy úgy nyitott kérdésnek bizonyult. De — valóságunk és a világ túlságosan is ellentmondásos ahhoz, hogy ebben egy pillanatra is bizonyosak ne lehetnénk — még nem mindent. A múlt ezáltal nyeri el jelenbeli aktualitását. A folyóirat úgy lett marxista a 30-as évek elején, hogy „elrendezi” a világot, s a végén abban szemlélhettük erényét, hogy hagyta magát a világtól „elrendezni”, átformálódni. Története tanulságaként nyitjára jöhetünk a titoknak, a *dialektikának*.

A dialektika azonban olyan — s lehetne-e enélkül annak nevezhető? —, amit újra és újra meg kell fejteni. Eredményeiben, felfedezéseiben, töredékeiben, tévedéseiben és személyes sorstragédiájában nehéz örökséget hagyott ránk a „Korunk” és egykori szerkesztője. Így is kell hát számot vetnünk vele...

³⁴ Uo. 691.

ELEM — RENDSZER — KÖLCSÖNHATÁS — SZERVEZŐDÉSI MÓD*

BAKOS LÁSZLÓ

I. A RENDSZEREK JELLEMZŐI

A szaktudományok — főleg a fizika — sikertelen kísérletei az anyag végső, tovább már nem osztható, „építőköveinek” megtalálására, a meggyőződés rangjára emelték, hogy ilyenek nincsenek is. Ez másként úgy fogalmazható, hogy minden konkrét anyag (vagy másként: minden anyagfajta) összetett, részekből van, azok valamilyen módon szerveződött összessége, komplexusa (1). Ennek a ténynek kifejezéseként vezessük be a *rendszer* fogalmát.

Rendszeren a rá jellemző elemek (részrendszerek) olyan sajátos módon szerveződött összességet értjük, amely viszonylag önálló, elkülönült objektumként, autonóm egységes egészként áll szemben a környezettel, s annak hatásaival (2).

Végiggondolva mindazon létezőket, amelyeket dolgoknak, tárgyakként, objektumoknak, esetleg anyagfajtáknak szokás nevezni, belátható, hogy mindezek rendszerek, hiszen rájuk jellemző részek sajátos módon szerveződött összességei.

Rendszerek az ún. mikroobjektumok („elemi részecskék”), az atomok, a molekulák, az élő anyagok s azok kollektívái, az ember, a közösségek, s maga a társadalom is. Rendszerek a kozmikus objektumok: a Föld, a Naprendszer, a galaxisok, a Metagalaktika (3).

Belátható, hogy ugyanezen dolgok, tárgyak, objektumok ugyanakkor elemek is, hiszen mindegyikük — komplexus voltuk mellett — része, eleme valamilyen náluk átfogóbb rendszernek. Mindezeket összegezve állapíthatjuk meg, hogy minden dolog, tárgy, objektum rendszer is és ugyanakkor elem is (kivéve a Világegyetemet, mert az — fogalmánál fogva — csak rendszer), természetesen más-más vonatkozásban. Vegyük észre, hogy nemcsak a dologszerű, tárgyszerű létezők rendszerek, hanem ugyanez igaz minden létezőre is általában.

A létezőket — jelenlegi ismereteink szerint — első közelítésben a következő három nagy osztályba sorolhatjuk:

- (I) dolgok, tárgyak, objektumok (az ún. „anyagfajták”);
- (II) létezési módok, működések, sajátos tulajdonságok;
- (III) a relációk, viszonyok osztályába.

A létezők (I) osztályát a legkifejezőbbben elsődleges létezőknek nevezhetnénk, ugyanis a második osztály elemei ezekhez képest másodlagosak, leszármazottak. A (II) osztályba a mozgások, a működések, pl. az élet, a tudat stb. tartoznak.

* A tanulmány „A marxista fejlődélmélet néhány problémája” c. kandidátusi dolgozat első — némileg lekerekített — része. Egyéb publikációk a témából lásd (39).

A létezők (III) osztálya bonyolultabb az osztályozás szempontjából, hiszen ennek az elemei — a viszonyok — együtt léteznek azokkal, amelyek kapcsolatai (4).

Valószínűleg világos, hogy nemcsak az (I) osztály elemeire igaz az, hogy rendszerként léteznek, hanem a másik két osztályba sorolható létezőkre is, így pl. a tudatra (akár az egyéni, akár a társadalmi tudatra gondolunk), a társadalmi viszonyokra stb.-re is.

Mindezek alapján jelenthetjük ki: a konkrét létezők rendszerek, ugyanakkor elemek is (5).

Az egészen tág értelemben felfogott rendszereket többféle módon is lehet és szokás osztályozni (6). Egyik mód (elsősorban az elsődleges létezőkre figyelve): megkülönböztetjük a zárt és a nyílt rendszereket egymástól. Egy rendszer *zárt*, ha semmiféle kölcsönhatásban nincs a környezetével, a külvilággal. Ilyen reális rendszer nincs, vagyis minden valóságos rendszer (valamelyest) *nyílt*. Ezt a tényt úgy fogalmazhatjuk másként, hogy minden rendszer állandó kölcsönhatásban van a környezetével, mégpedig általában egyszerre igen sokféle kölcsönhatási folyamattal kapcsolódik ahhoz.

Jelenlegi ismereteink szerint a kölcsönhatások főbb típusai:

- mikrofizikai (pl. gravitációs, nukleáris stb.);
- atomos (pl. fényemisszió, abszorpció);
- molekuláris (cserebomlás, katalízis stb.);
- biológiai (anyagcsere, érzékelés, szimbiózis stb.);
- társadalmi (termelés, osztályharc, kommunikáció stb.) (7).

Tetszőleges rendszert véve figyelembe, nyilvánvaló, hogy környezetén gyakorlatilag több rendszer-halmaz értendő. *Közvetlen környezetet* azok a rendszerek jelentenek, amelyekkel valamelyik kölcsönhatás típussal kapcsolatban van; s mivel sok és sokféle kölcsönhatást produkál egy rendszer, a különböző hatások gyakran különböző rendszer-összetételt jelentenek közvetlen környezetként. Azok a rendszerek, amelyekkel a tekintett objektum nincs közvetlen kölcsönhatásban (de közvetítettben általában igen), a *közvetett környezetet* jelentik. Elvileg minden rendszer közvetett környezete az összes többi. Mivel minden rendszer állandóan kölcsönhatásban van a környezetével (mégpedig rendszerint egyszerre többféle konkrét kölcsönhatásban), úgy fogalmazhatunk, hogy a *kölcsönható képesség*, sajátosság az *anyag egyetemes tulajdonsága*. A kölcsönhatást — bármily rendszer esetén — a vizsgálat, de csakis a vizsgálat szemszögéből, a rendszert érő hatások vételére, s hatások emittálására bonthatjuk.

Azt mondhatjuk tehát, hogy minden rendszer rendelkezik bizonyos rá jellemző hatások vételének, s kibocsátásának képességével, sajátosságával, tulajdonságával. A rendszer az őt ért hatást úgy veszi, hogy valamilyen (mégpedig rá jellemző) módon reagál arra, s így *visszatükrözi*. A szintén rá jellemző hatásával viszont a környező rendszereket készletre reagálásra, *tükröződik* azokban.

Mindez most már úgy fogalmazható meg, hogy minden rendszer rendelkezik *ható- és visszatükröző* (reagáló) képességgel, vagyis a *ható- és a visszatükröző képesség* (mint a kölcsönható képesség gyakorlatilag elválaszthatatlan két oldala, tényezője) szintén az *anyag egyetemes tulajdonságai* (8).

A rendszerekre lényegében nemcsak az jellemző, hogy milyen elemekből, részrendszerekből szerveződött komplexusok, s egységes egészként milyen típusú hatások adására és visszatükrözésére képesek, hanem az is (sőt főleg az),

hogy alkotórészeikből hogyan, *milyen módon szerveződtek*. A rendszert elemeitől különbözvé, mássá, éppen az a mód teszi, ahogyan azokból átfogóbb rendszerré szerveződik.

Közismert, hogy akkor, amikor valamilyen rendszerek (pl. kémiai elemek, gondoljunk mondjuk a hidrogénre és az oxigénre) átfogóbb rendszerré (példánkban molekuláris rendszerré, vízzé) szerveződnek, bizonyos tulajdonságaik összeadódnak, ezek az additív tulajdonságok (mint pl. nagyjából a tömegük). Más tulajdonságok „átlagolódnak” (ezeket intenzíveknek nevezik az illetékes szaktudományban, ilyen pl. a sűrűség), s ismét más tulajdonságok látens állapotba kerülnek, „eltűnnek”. De ami igazán jelentős mozzanat, az az, hogy az összesség, a megszerveződött rendszer olyan elvileg új tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek egyetlen korábban önálló rendszerként létező eleméből sem következnek, nem azok hozták magukkal, azokhoz — némi túlzással — semmi közük.

Ezek az új tulajdonságok (s a rendszer által produkálható, elvileg új típusú hatások és a visszatükörlés elvileg új formája és módja!) a szerveződési mód és csakis a szerveződés adott módjának következménye! (9)

Mindezek alapján joggal jelenthetjük ki: egy rendszert (s így minden rendszert) elemei, azok szerveződési módja, s az általa produkálható kölcsönhatások jellemzik.

II. A HATÁSOK TERJEDÉSÉNEK SAJÁTOSSÁGAI

Mivel a valóságot alkotó rendszerek között a kölcsönhatásokat konkrét hatások közvetítik, tanulságos megvizsgálni a valóságos hatások néhány sajátosságát.

Fontos és figyelemre méltó tény, hogy minden ismert hatás véges sebességgel terjed. Ismeretes, hogy a newtoni felfogás, s a végül is erre alapozódó mechanisztikus világképfogás természetesnek vette pl. a gravitáció végtelen sebességét. Ebben a világképben elképzelhető volt a hatás és a reagálás egyidejűsége. Ma már tudjuk, hogy minden hatás terjedéséhez idő kell, sőt eléggé általánosan elfogadott (már, és még!), hogy létezik a hatások terjedésének maximális sebessége is, a c (a fény sebessége vacuumban). (10) Egy másik jelentős sajátosság, hogy minden hatás kvantumos szerkezetű. Ez azt jelenti, hogy mindenféle kölcsönhatásnál (nukleonok vonzásánál és két ember beszélgetésénél egyaránt) létezik az „adott s vett” hatások legkisebb adagja (pionok, illetve fonok és bitek), tehát az adó-rendszer bizonyos minimális energiának (s az általa vitt információnak), illetve többszörösének diszkrét adagokban történő kibocsátását végzi, a vevő pedig ezt, illetve ezt a sorozatot veszi, tükrözi (azzal, hogy reagál rá).

További fontos tulajdonsága a hatásoknak, hogy minden hatás közelhatás, lényegében kettős értelemben is. Közelhatáson mennyiségi értelemben azt értjük, hogy rendszerről rendszerre terjed. Egy A rendszertől egy tőle B -vel elválasztott (az illető konkrét hatást illetőleg!) C -hez a hatás csak B -n keresztül, annak a közvetítésével terjedhet, azt nem „ugorhatja” át. A mennyiségi értelemben vett közelhatás-jellegnek az a következménye, hogy a hatásként tovaterjedő energia, rendszerről rendszerre jutva szóródik, az információ viszont torzul.

A közelhatás minőségi értelemben bonyolultabban írható le, főleg azért, mert feltételez bizonyos később sorra kerülő ismereteket. Lényegében arról van szó, hogy két különböző bonyolultságú (fejlettségű, közismertebben: rendűségű) rendszer kölcsönhatása úgy történik, hogy a magasabb rendűben, az őt ért alacsonyabb rendű hatás bizonyos transzformációk sorozatán át tükröződik vissza, s a magasabb rendű rendszer a rá jellemző (s magasabb rendű) típusú hatást emittálás előtt szintén transzformálja (11).

A hatások s terjedésük tárgyalt néhány sajátossága egyrészt a későbbi megfontolásoknál, részint néhány azonnal levonható tanulságnál hasznosul.

Nyilvánvaló, hogy a hatások terjedésének véges sebessége, valamint a közelhatás következtében fennáll, hogy lényegében minden rendszer minden hatása csak meghatározott, azaz mindenképpen véges térre terjed ki (ami azt jelenti másként, hogy minden rendszer aktuális környezete véges). Ugyanezen okokból egyértelműen következik, hogy elvileg kell léteznie a Világegyetem bármely rendszeréhez olyan másik (illetőleg lényegében elvileg végtelen sok) rendszernek, amellyel a tényleges kölcsönhatásuk kizárt. (Gondoljuk meg: kellően nagy távolság esetén pl. az információcsere a két rendszer között már csak azért sem realizálódhat, mert az információt hordozó hatások útja a két rendszer között hosszabb időt vesz igénybe, mint a rendszerek valamelyikének, esetleg mindkettőnek, a létezési ideje. Természetesen az is nyilvánvaló, hogy két olyan rendszer között is problematikus lehet a kölcsönhatás, ismét csak pl. az információcsere, amelyek ugyan nincsenek extrém távolságra, de a távolságuk ahhoz mégis elegendő, hogy a hatás energiája a két rendszer között vehetetlenül szóródjon, gyengüljön, s a hatás által vitt információ viszont kódolhatatlanná torzuljon.)

Továbbá világos az is — ugyancsak a hatások s terjedésük sajátosságai miatt —, hogy a Világegyetem teljességéről, mint valamilyen módon szerveződő-szerveződött rendszerről, nem sok konkrét kijelentést tehetünk.

Jelenlegi ismereteink szintjén állíthatjuk, hogy az „Egész”, a „Mindenség” állapotáról, s főleg változásairól tudományos megállapításokat nem kockáztathatunk meg akkor sem, ha minden valamelyest ismert konkrét részrendszerről (galaxisok, Metagalaktika) már sok mindent tudunk (12).

III. A FEJLŐDÉS LÉNYEGE; A SZINTEK

Visszatérve a rendszereket jellemző sajátosságokhoz, a kölcsönható képességhez (annak két tényezőjéhez, a ható- és visszatükröző képességhez), továbbá a szerveződési módhoz — azt kell belátnunk, hogy ezek kölcsönösen és egyértelműen összefüggnek.

A rendszer szerveződési módja következtében képes produkálni az adott típusú kölcsönhatást, s fordítva: meghatározott típusú kölcsönhatás produkálásának képessége meghatározott szerveződési módra utal (13). Mivel mindkét sajátosság az anyag egyetemes tulajdonsága (pontosabban három tulajdonságról van szó, mert — mint emlékeztet — a ható- és a visszatükröző képesség megkülönböztetése során a kölcsönható sajátosságot kettőre bontottuk), felhasználhatók az általunk már ismert „anyagok” valamilyen rendszerezésére. A gondolatmenet ezzel egy igen lényeges problémához érkezett, s ez a probléma a fejlődéelmélet egyik kulcskérdésével is kapcsolatos.

Amint azt a fejlődéssel foglalkozó irodalmak áttanulmányozása tanúsítja (14), a fejlődést olyan folyamatnak fogják fel, amelynek során, illetve ered-

ményeként egy rendszer magasabbrendűvé válik, illetve egy új, az addigiaknál magasabb rendű rendszer jön létre. A fejlődés tehát magasabbrendűvé válás. Szokás azt is mondani, hogy a fejlődés az egyszerűtől a bonyolultabb felé haladó mozgás. A fejlődés tehát bonyolultabbá válás. Az talán teljesen természetes, hogy a fejlődés persze a fejlettebb (állapot, rendszer stb.) létrejötte.

Mindezek azt illusztrálják, hogy arra, ami a fejlődés során jön létre, többféle elnevezéssel is rendelkezünk, de arról, hogy az a bizonyos fejlettebb, bonyolultabb, magasabb rendű miért az, egészen ritkán esik szó.

Emlékezetes az a korábbi álláspont, amelyik azt az „új”-jal indokolta, mérte, azonosította. E felfogás tarthatatlansága — úgy véljük — nyilvánvaló. (15) Felmerül ezért az a kérdés, hogy van-e lehetőségünk valamilyen objektív s kellően általános anyagi sajátosságot felhasználva, összemérni, összehasonlítani az összes (ismert) rendszert fejlettség, „rendűség”, bonyolultság szerint? (16)

Vannak ismert egyetemes anyagi tulajdonságok, melyek minden rendszer közös tulajdonságai. Pl. minden rendszer létezik, mégpedig mindegyik úgy, hogy mozog.

Továbbá mindegyik anyagi. Nyilvánvaló azonban, hogy tautológiára vezetne, ha a létezés, a mozgás vagy az anyagság segítségével akarnánk a problémát megoldani (17).

Úgy tűnik, hogy a szerveződési mód vagy a kölcsönható képesség (esetleg annak valamelyik oldala) viszont már alkalmasabb egyetemes anyagi tulajdonság e célra.

Vizsgálódás előtt az elnevezést egyszerűsítsük. Lényegében teljesen mindegy, hogy a magasabb rendű, a fejlettebb, a bonyolultabb rendszert hogyan nevezzük, mégis úgy tűnik, hogy a „bonyolultabb” kifejezés még viszonylag a legkézenfekvőbb. Igaz, hogy a bonyolultság a szó mindennapi használatában némileg asszociálódik a zavarossághoz, áttekinthetetlenséghez, de sajnos a legtöbb filozófiai fogalom hasonló helyzetben van (gondoljunk pl. az anyag, a mozgás fogalmára!). Nevezzük ezután *bonyolultságnak* azt, amit a fejlettségen, valamilyen „rendűségen” szokás érteni. Két rendszer esetén — ha az egyik magasabbrendű, fejlettebb — azt mondjuk, hogy bonyolultabb vagy nagyobb bonyolultságú; a másik: kevésbé bonyolult, kisebb bonyolultságú, illetve kisebb a bonyolultsága.

Visszatérve a tartalmi problémára, az valószínűleg könnyen belátható, hogy némileg egyszerűbb a kölcsönható képességet választani a bonyolultság mértékéül, hiszen ebben az esetben azt mondhatnánk, hogy két rendszer közül az a bonyolultabb, amelyik minden olyan kölcsönhatás produkálására képes, mint a másik, plusz még legalább egy hatástípust képes adni, illetve venni. Ez valóban így is van.

Filozófiai szinten általában elegendő a kölcsönható képesség konkrét formáját és módját (illetve a rendszer által produkálható kölcsönhatási típusok összességét) választani a bonyolultság mértékéül.

Gyakran azonban ez a megoldás túlságosan általános. Egzaktabb, ha a vizsgatükrözés konkrét módját és formáját választjuk, s ezt értjük, ezzel fejezzük ki a bonyolultságot. Bárhogyan járunk el azonban, a bonyolultság mértéke az anorganikus rendszereknél a teljes energia, organizmusoknál pedig a működés során előállított negatív entrópia — az ún. negentrópia mennyisége (18).

Azokat a rendszereket, amelyek ugyanazon kölcsönhatási típus produkálására képesek (tehát megegyezik a szerveződési módjuk), pl. két biológiai, illetve két szociális rendszer, azonos *elvi bonyolultságúnak* tartjuk.

Azoknak a rendszereknek az összességét vagy halmazát, amelyek azonos típusú hatások adására és visszatükrözésére képesek, vagyis azonos elvi bonyolultságúak, nevezzük egy adott *anyag szintnek*, (19) *szférának*.

Jelenlegi ismereteink szerint a főbb szintek:

- erőterek vagy mezők szintje;
- mikroobjektumok szintje;
- atomos szint;
- molekuláris szint;
- a „testek” szintje;
- biológiai szint, és végül
- a társadalmi szféra (20).

A szintek összessége (a fel nem sorolt néhány további szinttel együtt) az anyag filozófiai fogalmának a tartalmát adja meg, azzal a módszerrel együtt, amely lehetővé teszi a jelenlegi még nem ismert rendszerek majdani besorolását is (21).

IV. A SZERVEZŐDÉSI MÓD

Közismert, hogy a rendszerekkel foglalkozó különböző szaktudományokban milyen különleges szerepet tulajdonítanak a struktúrának, sőt — mint szintén ismeretes — e fogalommal kapcsolatban még jelentős eszmei áramlatok is kialakultak (22).

A struktúra mibenléte, fogalma valóban jelentős, azonban éppen a túlzások miatt némi tartózkodás, fenntartás tapasztalható vele kapcsolatban.

Egy rendszer struktúrája, szerkezete lényegében az elemei, részrendszerei között fennálló kölcsönhatások, kölcsönviszonyok adott, s viszonylag tartós rendje. Mivel egy új rendszer megszerveződése során az addig rendszerként, önálló, autonóm objektumként létezők „adják fel” önállóságukat, s degradálódhatnak elemmé, a rájuk tipikusan jellemző kölcsönhatásaik következtében a struktúrát az elemek minősége (s néha esetleg a mennyisége) határozza meg. Mindez azért van így, mert az átfogóbb rendszerre szerveződés során (ami az egyik legtipikusabb fejlődési folyamat) a majdani elemek jellegzetes kölcsönhatási típusa „szervezi meg” az elvileg új típusú rendszert — s ez az elvileg új szerveződési mód éppen az új struktúra! Vegyük észre, hogy a filozófia hagyományos fogalmi rendszere milyen érdekesen és kifejezően kapcsolódik a struktúra fogalmához!

Egy rendszer tartalmán (legyen bár a rendszer egy molekula, egy társadalmi kollektíva vagy akár egy költemény) elsődleges elemeinek, részrendszereinek összességét értjük. (Elsődleges elemek, részrendszerek azok, amelyekre az adott rendszer első lépésként szétbomlik vagy szétbontható. Egy molekulában a gyökök, közösségben a klikkek, költeményben — ha olyan — a versszakok.) Az elsődleges elemek viszonyainak, kölcsönhatásainak adott rendje (bizonyos esetekben: szabályossága) a rendszer formája.

Mivel viszont maguk ezek az elsődleges elemek, részrendszerek is rendszerek — tehát összetettek, mélyebb szintű elemek sajátos módon szerveződött

komplexusai —, az, amit elsődlegesen tartalomként vettünk tudomásul, mélyebbre ásva formának mutatkozik, hiszen ezeknek a „másodlagos” elemeknek viszonyösszessége. S így folytathatnánk sokáig, mert mint Lenin is utal rá, az anyag — úgy tűnik — befelé is végtelen (23).

Természetesen most mindebből számunkra csak az a lényeges, hogy a struktúra (legalábbis egy adott rendszer vizsgálatának első megközelítésénél) — forma (24).

A struktúra fogalmához tapadó jó néhány tudománytalan, gyakran zavaró jelentés miatt, általában a szerveződési mód fogalmát használjuk a továbbiakban.

V. AZ ELEM—RENDSZER VISZONYRÓL

A szerveződési mód (illetve módok), mint már korábban szóba került, kölcsönösen és egyértelműen megfelel a kölcsönható képességnek, mert az addigiakhoz képest elvileg új hatástípus produkálásának és visszatükrözésének képessége az elvileg új szerveződési mód következménye.

A „szerveződési mód” problémájának jelentősége némileg világosabbá válik, ha vázlatosan áttekintjük az elem—rendszer viszony néhány sajátosságát.

Először is azt vegyük észre, hogy a korábban felsorolt szintek jellegzetes módon függnek össze: általában igaz, hogy két „szomszédos” (egymás után következő) szint rendszerei az elem—rendszer viszonyában vannak egymással. Bármely szint rendszerei valamilyen módon a következő szint rendszereinek az elemei. A szomszédos szintek viszonya ennek ellenére sem azonos az általában vett elem—rendszer viszonnal.

Megjegyezhető viszont, hogy a magasabb rendű szint rendszerei (vagy közülük az első) az előző szint rendszereiből jöttek létre, szerveződtek meg, s ezek kialakulásai az anyag fejlődési, szerveződési folyamatának nagy „ugrásai” (a szintek közötti ugrások, a szintről szintre történő ugrások). Az összes többi fejlődési folyamat „szinten maradó” változás. Tanulságos továbbá az is, hogy a szintek bonyolultsági (tehát logikai) sora éppen a valóságos bonyolultabbá válás, anyagfejlődés „vázlata”, vagyis a logikai (megközelítés) és a történeti (út) pregnánsan megegyezik. Nyilvánvaló, hogy az elem—rendszer viszony különös esete a közismert (s a dialektika alapfogalmainak hagyományos tárgyalásánál néha megemlített) rész—egész relációnak, csak — éppen „különössége” miatt — annál tartalmasabban vizsgálható (25).

A rendszer és elemei viszonya *komplementer* jellegű (26). Ezen azt értjük, hogy az elemek tulajdonságai (ezt a fogalmat itt most a legáltalánosabban értjük!) és a rendszer tulajdonságai úgy különböznek elvileg, hogy más-más fogalmi rendszer, törvényforma, s gyakran megismerési módszer szükséges a visszatükrözésükhöz. A rendszer teljes megismerése, leírása csak e két fogalmi apparátus, törvényforma, kutatási módszer (pl. két szaktudomány) egyesítése (egymást kölcsönösen feltételező, s ugyanakkor kizáró szisztémákról van szó!) révén lehetséges! Az elemek s átfogó rendszerük komplementaritása a szerveződési mód következménye és egyben jellemzője.

A közvetlen tapasztalat világában folyó kutatások nem vetették fel élesen a komplementaritást, létezése rejtett maradt, csak a mikrofizika ismeretes problémái irányították rá a figyelmet. Holott nyilvánvaló, hogy pl. egyetlen

gázmolekulának sincs hőmérséklete vagy nyomása abban az értelemben, ahogyan ezek a gázok állapothatározói, de pl. a népsűrűség fogalma is értelmetlen egyedekre vonatkoztatva. A szociális rendszerek tárgyalásánál különösen sok hibalehetőséget rejt a komplementer jelleg figyelmen kívül hagyása. Jó néhány téves és káros elképzelés alapult (és alapul jelenleg is) az egyének tulajdonságainak, sajátosságainak az összességre és fordítva, a társadalom (illetőleg részei: család, osztály, nemzet stb.) sajátosságainak az egyénekre alkalmazásán. (Könnyen belátható, hogy a mozgásformák visszavezethetlensége a komplementaritás sajátos esete.)

Képtelenség egy reális társadalmi csoport jellemzőinek (pl. a közvélemény, a kohézió, a munka-, illetve tevékenység megosztás stb.) fogalmaival egy egyéniséget leírni, s természetesen ez fordítva is fennáll. (Az viszont a tévedések valóságos melegágya, ha egy fikciót reális csoportként tételeznek!)

A rendszer elemeihez képest *domináns* jellegű. Ezen azt értjük, hogy az összesség a maga tipikus hatásaival (azok elvileg új, magasabb rendű volta és intenzitása révén) az elemeket deformálja, az elemek hatásaira (visszahatásaira) viszont általában különösebb következmények nélkül reagál. A domináns jelleg úgy is fogalmazható, hogy a rendszer elemeiben maradandóan tükröződik, őket viszont mintegy „mellékesen” tükrözi (hatásaikat „lereagálja”).

Ismét gondoljunk a társadalmi rendszerekre. Egy valóságos kollektívába bekerülni, illetve tagnak maradni milyen követelményeket jelent az egyén számára, s ugyanakkor egy átlagos egyén hatása mekkora és milyen a közösségre?

A rendszer domináns volta elemeihez képest azt is jelenti, hogy hatása a környezetre (a környező rendszerekre) elemei hatásait mind minőségileg, mind általában mennyiségileg lényegesen meghaladja.

(Társadalmi rendszerek kerültek példaként szóba, így adott az alkalom megjegyezni, hogy természetesen maguk az egyének is rendszerek, s pl. minden egyén rendelkezik dominanciával — hatóképességgel —, s érdekes tény, hogy bármely adott közösségben nehéz lenne két azonos dominanciájú egyént találni!) Mivel a rendszerek (az atomok, a molekulák, a makromolekulák, az élőlények, fajok, a biocönózisban élő fajok, a szociális rendszerek stb.), s főleg a különböző szintek első rendszerei, úgy jönnek létre, hogy az addig önálló rendszerként létező objektumok kölcsönhatásaik „szervező ereje” következtében önállóságukat „feladva” elemmé degradálódnak, s elemként léteznek tovább az átfogó új komplexusban — az elem—rendszer viszony esetleg a régi és az új viszonyaként is felmerülhet. Megállapítható, hogy a rendszer bizonyos esetekben új az elemeihez képest, hiszen azokból szerveződött, de az elemek mint elemek pontosan olyan újak (addig ugyanis másként — önálló rendszerként — léteztek, s az elemmé válás legtöbbször alapvető változást jelent!) (27).

A rendszer—elem viszony eddig tárgyalt néhány sajátossága (komplementaritás, dominancia) röviden úgy fejezhető ki, hogy a rendszer elemeit *meghaladja* — a fogalom hegeli értelmében.

Az elem—rendszer viszony fontos problémaköre bonyolultságuk összefüggése.

Nyilvánvaló, hogy abban az esetben, amikor a rendszer magasabb szintű, mint az elemei, bonyolultsága is elvileg nagyobb azokénál.

A biológiai, s főleg a társadalmi szinten viszont gyakori, hogy az elemek elvileg azonos bonyolultságúak komplexusaikkal (sőt a társadalomban, ahol

az elemek heterogének, előfordul, hogy egy szociális részrendszer nagyobb bonyolultságú, mint az átfogóbb szervezet).

A kérdéskomplexus teljes vizsgálata messze vezetne, így csak vázlatosan jegyezzük meg, hogy a biológiai szintű rendszereknél éppen ezért használják a működő-, funkcionáló-képesség intenzitását kifejező negentrópia mennyiségét az összemérésre (tehát az azonos elvi bonyolultságú rendszerek összehasonlítását ez teszi lehetővé).

Társadalmi rendszerek (pl. csoport, üzem stb.) lényegében szintén (mégpedig célra orientált) működésük hatékonysága, intenzitása alapján vethetők össze (természetesen a fogalom társadalmi értelmében). A szociális rendszer összes funkciójának a hatékonysága (megfelelően kombinálva) a rendszer *szervezettségét* adja, s e mérték alapján már összevethetők az azonos (vagy hasonló) célú rendszerek.

Megjegyzendő még, hogy abban az esetben, amikor egy társadalmi komplexus valamelyik része magasabban szervezett, mint az összesség, deformálódik, diszfunkcionál, hacsak kellően el nem szigetelt („betokosodik”), s itt halvány analógia mutatkozik az élő anyag immun-reakciójával.

Maga a probléma (tehát a nagyobb bonyolultságú, szervezetszerű rész és a kevésbé szervezett egész viszonya) meglehetősen aktuális pl. a fejlesztési gyakorlatban.

Fontos jellemzője a rendszereknek a *stabilitásuk*. Gondoljuk meg, hogy egy rendszert milyen sokféle hatás ér, s azt is, hogy azok milyen intenzitásúak! Nyilvánvalóan létezik minden rendszert illetően az őt érő minden hatás intenzitásának olyan felső határa, amelyet még deformálódás, maradandó károsodás nélkül képes visszatükrözni (s olyan alsó határa is, amely alatt a rendszer nem reagál; ez afféle „küszöbérték”).

A stabilitás, illetőleg annak mértéke, ez ily módon értett intenzitás—intervallumok összessége.

Itt jegyezzük meg, hogy a környezetével dinamikus egyensúlyi állapotban (tehát adott, viszonylag állandó mozgásállapotban) levő rendszert igen sokféle állandó hatás ér (s ugyanakkor a tekintett rendszer is hasonlóan sokféle stacionér hatást ad le), ezek az állandó kölcsönhatási folyamatok mintegy „háttér összehatásként” éppen a stabilitás, az önmagával való azonosság lényeges feltételei.

Amikor egy rendszert elvileg új hatás ér, illetőleg valamelyik állandó hatás intenzitása megnő, a rendszer szükségképpen változással reagál. Ha stabilitását meghaladja mozgásállapotának megváltoztatása, deformálódik, esetleg maradandóan károsodik is.

Szuperstabil állapotúnak nevezzük a rendszert egy adott környezetben, ha az általa leadott hatások a környező rendszereket deformálják, azok hatásaira, visszahatásaira viszont a tekintett rendszer lényegesebb változások nélkül képes reagálni. (Vegyük észre, hogy a dominancia és a szuperstabil állapot lényegében azonos sajátosságai a rendszernek, csak hogy az egyik a ható- a másik viszont a visszatükröző-képességgel kapcsolatos.)

Visszatérve az elem—rendszer viszonyra, állapítsuk meg, hogy elemeihez képest a rendszer szuperstabil állapotú. Egyébként hasonló a helyzet a szomszédos szintek rendszereinek viszonyát illetőleg is, a magasabb szint rendszerei szuperstabil állapotúak a kisebb bonyolultságú szint rendszereihez viszonyítva. (Gondoljunk a mikrorészek—atom, atomok—molekuláris rendszerek, vagy pl. az élővilág és az emberiség viszonyára!)

Az organikus rendszerek hatóképességének legfontosabb megnyilvánulása a működés, funkcionálás; visszatükröző, reagáló képességük lényege viszont az ún. „alkalmazkodás” (bár a szociális rendszerekre ez a fogalom nem egészen pontos).

Az anorganikus rendszerek hatóképessége az általuk produkálható minden konkrét hatást illetően, sajátos energia-kvantumok — általában minden irányú és egyenlő sűrű — kibocsátásában nyilvánul meg. A mikrofizikai hatás-kvantumok — jelenlegi ismereteink szerint — általában *c* sebességgel mozognak, s bizonyos út megtétele után (ez a távolság konkrét hatásoktól függően különböző), ha nem abszorbeálódnak valamilyen vevő-rendszerben, visszatérnek az emittáló rendszerbe. A hatáskvantumok mozgásukkal így realizálják a mikro-rendszer erőtereit, mezőit. Két mikrorendszer kölcsönhatása lényegében kölcsönös és folyamatos kvantumcserét jelent — legalábbis ez a kölcsönhatásaik egyik gyakori formája.

Az organikus rendszerek energetikailag nyíltak, a környezetükből jövő hatásokat az azok által szállított információ vételével tükrözik vissza (pontosabban mintegy „átáramoltatják” magukon környezetük anyagát, s eközben megőrzik szerveződési módjukat).

Igen általános jelenség az, hogy egy rendszer egy adott környezetben, mintegy önmagára hat környezete közvetítésével. Az ilyen jelenséget *visszacsatolt kölcsönhatásnak* nevezzük. Tipikus megnyilvánulása tapasztalható ennek az élő anyag (élőlény, faj, földi viszonylatban az élő anyag összessége) és a környezete között. Az organizmus működésével (elsősorban azzal, hogy az általa felvett anyagokat és információkat saját szervezettségi szintjére szervezi, s közben saját anyagát a környezetbe bocsátja) spontán módon jelentősen megváltoztatja, átalakítja a környezetét. A megváltozó környezet változóan hat vissza az organizmusra, s ő viszont ehhez kényszerül alkalmazkodni (maga is megváltozni — ha képes rá). Jól figyeljük meg: az élő anyag azzal, hogy anyagcseréjével megváltoztatja a környezetet, önmagát is megváltoztatásra kényszeríti — önmagára hat végső soron —, de ez az önmagával folytatott kölcsönhatás a környezet közvetítésével történik.

Nyilvánvaló, hogy a szociális rendszerek környezetükkel (a természettel) hasonló viszonyban vannak. A különbség csupán annyi, hogy az emberek a termelés során szükségleteiknek megfelelően alakítják át a „természetadta” tárgyakat, tehát látszólag tudatosan, célszerűen változtatják a környezetüket; azonban ez sajnos csak látszat. A valóság az, hogy a konkrét szükségletek kielégítése céljából véghezvitt változtatások (azaz a termék létrehozása) mellett igen jelentős, s gyakran figyelembe sem vett irreverzibilis deformálódások mennek végbe a természetben (28).

Világosan látszik, hogy a társadalom, egészen napjainkig, s valószínű, hogy, még ezután is, összességében szintén spontán módon is hat a környezetére, ebből következően azon keresztül önmagára is. Mindez — másként közelítve meg a problémát — azt jelenti, hogy a társadalom fejlődésének alapvető hajtóereje (a társadalom és a természet sajátos, visszacsatolt kölcsönhatása, tehát lényegében a termelőtevékenység) döntően spontán módon, szinte természeti szükségszerűségként fejt ki hatását, úgy tűnik még viszonylag hosszabb időn át. Itt aktuális egy lényeges megjegyzés. Mint az eddigiekből világos, a társadalom, a legmagasabb szintű rendszer, kölcsönható képességének egyik leg-

fontosabb megnyilvánulása a termelőtevékenység. Termelésen a legtöbbször csak az anyagi termelést (Marx szavaival: a közvetlen termelést) értik, holott ez leszűkítés, hiszen „a társadalmi termelési folyamat végső eredményeként mindig maga a társadalom jelenik meg, azaz maga az ember a maga társadalmi vonatkozásaiban” (29).

(Éppígy szűk az a fogalmazás is — s ráadásul egyébként is problematikus —, hogy a termelés a társadalom és a természet anyagcseréje.) Egészen kézenfekvő a termelést — a legáltalánosabban — a társadalom és a természet sajátos visszacsatolt kölcsönhatásának felfogni.

A társadalmi termelés adott rendszerében végzik az egyének munkájukat. Nyilvánvaló, hogy a munka és a termelés viszonya az elem—rendszer általános reláció sajátos esete.

Már ebből is egyértelműen következik (de egyébként is belátható), hogy a munka sajátosságai, jellegzetességei nem szükségképpen igazak a termelésre is. Így pl. az, hogy a munka célszerű tevékenység, nem teszi a termelést is azzá. Sőt, nagyon világosan kell látnunk, hogy egészen a kifejlett kommunizmusig az egyének célszerű tevékenysége célszerűtlen termelőtevékenységgé adódik össze! (Az összetevékenység ateológikus jellege legjobban a kapitalizmusban nyilvánul meg — ott is elsősorban a klasszikus szakaszban —, a szocialista rendszer ebből a szempontból az az állandóan változó, öntökéletesítő szerveződési mód, amely a célszerűséget, a céltudatosságot, tehát a valóságos tervgazdálkodást kialakítja.)

Számunkra a problémakör jelenleg abból a szempontból figyelemre méltó, hogy a termelés és a munka ilyen ellentétes minősége megfigyelhető zavarokat okozott és okoz a társadalom-ontológiai vizsgálatokban. Mivel csak a munka tekinthető célszerű, céltudatos (tehát tudatos!) tevékenységnek, ezt viszont az egyének végzik, az összesség termelőtevékenysége viszont nem volt ugyanilyen értelemben sohasem tudatos — a munka vált az ember demiurgoszává. Az viszont minden gondolkodó előtt valószínűleg világos, hogy az emberek nem szólóban, külön-külön váltak emberré, így az a bizonyos munka, amely az embert emberré tette: termelésszerű munka, s az a lény, aki emberré vált: kollektívaszerű egyén — más szóval szívósan továbbél az elvont- általános ember, a maga elvontan általános munkájával. (A kollektíva—termelőtevékenység—személyiség—munka fogalomnégyes csak egymástól elválaszthatatlanul tárgyalhatók.)

VII. AZ ELLENTÉTESSÉG TÖRVÉNYE

Visszatérve ismét a rendszerek általános jellemzéséhez, s azon belül is a rendszerek szerveződési módjához, vegyünk észre egy további fontos sajátosságot.

Az egymás után következő szintek rendszereinél megfigyelhető bizonyos individualizálódási, elemeiknél pedig egy heterogenizálódási tendencia. (A két tendencia triviálisan függ össze, hiszen egy adott szint rendszerei a következő szinten elemek!)

Ez a tény némileg bonyolítja ugyan, de egyáltalán nem teszi felismerhetlenné a rendszerek „rendszerként létének”, strukturált voltának az alapját, forrását, okát jelentő egyik alapvető léttörvényt.

Abból, hogy minden létező összetett, részekből, elemekből valamilyen módon szerveződött összesség, komplexus, szükségképpen következik, hogy részei, elemei között ellentétes irányú erőknek, tendenciáknak, folyamatoknak kell hatniuk.

Ha az elemek között semmiféle erők, folyamatok, tendenciák sem lennének, nem hatnának, nem létezhetne stabil szerveződési mód, strukturált lét.

Szükségszerű, hogy az elemek kölcsönösen vonzzák egymást, organizáló tendenciák, építő folyamatok működjenek közöttük. Nyilvánvaló viszont, hogy minden rendszer struktúra nélküli masszává olvadna össze, azaz nem létezhetnének rendszerek, ha csak a vonzóerők, organizáló tendenciák hatnának. Ha viszont csak taszító erők, dezorganizáló tendenciák, lebontó folyamatok működnének, ismét csak lehetetlen volna a szerveződési módok stabilitása, a rendszerek szétrobbannának.

A szaktudományok alátámasztják ezt az elvi megfontolást. Az atommagok a nukleonok között ható nukleáris vonzó- és a protonok között ható elektromos taszítóerők egysége és „harca”-ként stabilak (vagy esetleg labilisak); a molekulák a gyökök elektromos, elektromágneses vonzóereje és az atomok, atomcsoportok rezgőmozgása, dezorganizáló tendenciája, azaz ellentétes tendenciák dinamikus egyensúlyi állapota következtében stabilisak; az élőlények asszimilációs és disszimilációs, tehát ellentétes folyamatok egysége és küzdelme folytán léteznek. A faj — mint sajátos biológiai rendszer — is ellentétes tendenciák (az öröklődés és a változékonyság) dinamikus egyensúlyi állapota.

A szociális rendszerek, a családtól, baráti körtől, az adott társadalmi formáig szintén ellentétes tendenciák, folyamatok egysége és ugyanakkor harca következtében azonosak önmagukkal, vannak egy meghatározott mozgásállapotban. A szociális rendszerek dinamikus, feszültségtől terhes, de mégiscsak viszonylag állandó struktúrája a rendszer részeitől, elemeitől, mibenlététől függő más és más ellentétes tendenciák egységén és küzdelmén alapul. Elégé általános, hogy a szociális rendszert dezorganizáló tendencia az egyéni érdek, organizáló tényezője viszont az, hogy az érdekeket érvényesíteni viszont csak a közösségen keresztül, annak a segítségével lehet (ez viszont közérdekként tükröződik az egyének tudatában). Úgy tűnik, hogy a társadalomban ható legáltalánosabb ilyen ellentétes tendenciák a szükséglet és a termelés. A szükséglet az egyéneket dezorganizálódásra készíti (ez tükröződik egyéni érdekként), de mert a szükséglet csak termelés útján előállított javakkal elégíthető ki, a termelés szerveződésre, kooperálásra kényszeríti az egyéneket (ez viszont közérdekként tükröződik). Osztályformációkban közismert az ellentétes létérdekű osztályok viszonya, ez az ellentét azonban némileg másként funkcionál, mint az itt általánosságban tárgyalt „ellentétesség törvénye”.

Az ún. antagonisztikus osztályok harca az adott formáció dezorganizálódásában játszik döntő szerepet (tehát a társadalmi forma mássá válásában, átszerveződésében van jelentősége), az általunk vizsgált szabályosság viszont éppen az adott mozgásállapotban való maradásban, az adott szerveződési mód stabilizálásában meghatározó jellegű.

Mivel tehát minden rendszer egyszerre és egyidejűleg szembeható erők, tendenciák, folyamatok egysége és küzdelmeként létezik, ezért minden létezés feszültségtől terhes, dinamikus lét, kifejezőbben: levés (30).

VIII. NÉHÁNY ALAPFOGALOM

Korábban — mintegy illusztrálásként — foglalkoztunk már a dialektika tartalom—forma fogalompárjának és a szerveződési módnak a kapcsolatával. Most kissé részletesebben is megvizsgáljuk néhány további alapfogalom megközelítési lehetőségét.

Az egyetemes kölcsönható (azaz a ható- és a reagáló-, visszatükröző-) képesség konkrét megnyilvánulásai egy rendszerben, a rendszer *tulajdonságai*. Minden rendszernek annyi (és olyan) tulajdonsága van, mint ahány (és amilyen) hatás adására és vételére képes. Mivel a konkrét ható- és a visszatükröző képességek bizonyos csoportjai adják a kölcsönhatási típusokat, a tulajdonságokat is e típusok szerint szokták osztályozni, csoportosítani (pl. fizikai, kémiai stb. tulajdonságok).

A tulajdonság fogalmát nemcsak a mindennapi szóhasználatban, hanem még a filozófiában is szinte „parttalan” értelemben veszik. Lényegében mindazt, ami egy dologhoz tartozik, az övé, tulajdonságának nevezik. Az egzaktabb fogalmakkal operáló tudományokban, elsősorban egy-két természettudományi ágazatban törekszenek arra, hogy tulajdonságon csak a valóban tulajdonságot, azaz a ható- és visszatükröző képesség konkrét és „elemi” megnyilvánulását értsék. A társadalomtudományokban alkalmazott tulajdonság-fogalomról első pillantásra nyilvánvaló, hogy nem elemi, hanem általában komplexus, azaz több tényleges tulajdonság összessége. Amíg pl. a fizikában egy test súlya annak a hatásnak a visszatükröződése a rendszerben, amellyel a Föld vonzza, egy ember intelligenciája, egy szociális csoport kohéziója stb. eléggé észrevehetően, bizonyos elemi tulajdonságok kombinációja. Ennek a helyzetnek az az oka, hogy a szociális rendszereknél még egyáltalán nem tisztáztak ható- és visszatükröző képességük konkrét megnyilvánulásai, vagyis az, hogy mit is értünk elemi szociális hatáson, s az arra való reagáláson. (Általában is probléma a szociális rendszerek elemeinek kérdése.) (31)

Minden rendszer minden — így értelmezett — tulajdonságának van valamilyen mérete, terjedelme, nagysága. Ez még akkor is így van, ha jó néhány bonyolultabb (pl. biológiai vagy különösen szociális) rendszer számos tulajdonsága jelenleg még egyáltalán nem mérhető. Lássuk be, hogy a mérhetőség egészen más probléma, mint a tulajdonság terjedelmének, nagyságának objektív megléte. Minden rendszerhez kölcsönösen és egyértelműen hozzátartozik egy halmaz, tulajdonságai terjedelmeinek, nagyságainak, méreteinek a halmaza (32). Ezt a halmazt az illető rendszer *mennyiségi meghatározottságának*, vagy röviden (de egyáltalán nem egzaktan) *mennyiségének* nevezzük.

Mivel minden rendszer állandó kölcsönhatásban van jó néhány más rendszerrel, azaz állandóan és folyamatosan emittál igen sokféle hatást, s reagál hasonlóan számos hatásra, a hatásoknak (és a reagálásoknak) megfelelő tulajdonságok méretei állandóan (és folyamatosan) változnak. Ezeket, az ilyen jellegű változásokat (tehát egy vagy több tulajdonság méretének változását, növekedését, illetőleg csökkenését) nevezzük *mennyiségi változásnak*. A hatások és terjedésük korábban tárgyalt sajátosságaiból következik, hogy a mennyiségi változások olyan diszkrét lépésekben mennek végbe, ahol az elemi mozzanatok „hézag” nélkül követik egymást. (A mozgások, változások kontinuus és ugyanakkor diszkrét jellege.) A létezők rendszerszerűségének tárgyalásánál került szóba, hogy minden rendszer részekből, elemekből (s ezek szintén rendszerek) jellegzetes módon szerveződött objektum, s ugyanakkor minden konkrét rendszer eleme, részrendszere nála átfogóbb komplexus(ok)nak. (Pl. igaz, hogy bármely két tetszőleges konkrét rendszerhez van olyan harmadik, esetleg közülük az egyik, amelynek mindketten elemei, részrendszerei.) Minden rendszernek annyi és olyan *minősége* (*minőségi meghatározottsága*) van, mint ahány nála átfogóbb komplexus valamilyen része és ahányféle módon és formában komplexusa részeinek, elemeinek, s azok elemeinek is.

Ezek alapján természetes, hogy a rendszerek sokminőségűek, s közöttük különös jelentőségű a *fő- vagy alapvető minőség*. A szociális rendszerek szintje alatt az alapvető minőség a rendszer elsődleges elemei és az adott rendszerré szerveződésük módja (szokásos módon: az elsődleges elemek és a struktúra) által meghatározott. Szociális rendszereknél a főminőség általában az átfogóbb rendszerben való helyből következik.

A víz H_2O , azaz két hidrogén- és egy oxigénatomból szerveződött rendszer, s ez a főminősége. Viszont a víz sohasem szülő H_2O molekula, hanem vízmolekulák (s rendszerint egyéb anyagok) valamilyen módon szerveződött összessége (pl. jég, folyadék, gőz; ipari víz, ivóvíz, esővíz; egy pohár víz stb., stb.). Igen tanulságos, hogy pl. egy pohár víz sem egyszerű összessége az azt alkotó vízmolekuláknak (s jó néhány ionnak), hanem részrendszerek megleghezősen bonyolult rendszere.

Egy ember néhány minősége: milyen család, lakóhely, munkahely, különböző szervezetek, intézmények, réteg, osztály, nemzet stb. milyen tagja! Ráadásul az ember főminősége a fogalomnak abban az értelmében, ahogyan pl. az anorganikus rendszerek esetében alkalmazhatjuk, értelmetlen. Nyilvánvaló, hogy helyesebb a domináns minőség fogalmának a használata, azt is figyelembe véve, hogy az ember különböző tevékenységeinél más-más minősége lehet domináns (33). *Minőségi változáson* (tehát a minőség megváltozásán) ezek után szinte természetesen a szerveződési mód megváltozását értjük.

Világos, hogy igen sokféle minőség lévén, minden rendszer sokféle minőségi változáson mehet át. Ezek egyik csoportja abból következik, hogy részei, elemei kölcsönviszonyainak rendje változik (átszerveződik, mint pl. a cseppfolyós halmazállapotú víz, gőzzé válva), a változások egy másik csoportját az olyan események alkotják, amikor a rendszer az átfogóbb komplexusban mozdul el (a többi elemhez, illetve az átfogó rendszerhez való kölcsönviszonyainak összessége, adott rendje változik meg, pl. egy embert „kineveznek”, apa lesz stb.).

Mint a mennyiségi változások tárgyalásánál láttuk, minden rendszer jó néhány tulajdonságának a mérete állandóan változik (a kölcsönhatás következtében). Ha csak egyetlen tulajdonság méretének változását figyeljük, azt tapasztaljuk, hogy az adott irányú változás monoton módon nem folytatódhat minden határon túl.

A növekedés vagy csökkenés egy bizonyos ponton (a mérték) szükségképpen a szerveződési mód megváltozásába csap át. A mennyiségi változás monotonitásának a lehetetlensége minden határon túl, egyébként csak speciális esete egy sokkal átfogóbb léttörvénynek, az ún. *végességi axiómának* (34). Ez röviden úgy mondható ki, hogy minden konkrét (létező) véges. Tartalmasabban viszont úgy fogalmazható meg, hogy minden konkrét rendszer, folyamat, módszer véges térben és időben; semmiféle változás nem mehet monoton módon ad infinitum, semmiféle módszer sem alkalmazható végtelen sokszor stb. stb.

Az axióma a létezésre vonatkozóan eléggé ismert, folyamatokra, módszerekre (mint a monotonitás „tilalma”) kevésbé: praktikusán csak a mennyiségi és minőségi változások kölcsönös átcapásának törvényeként ismeretes az axióma speciális esete.

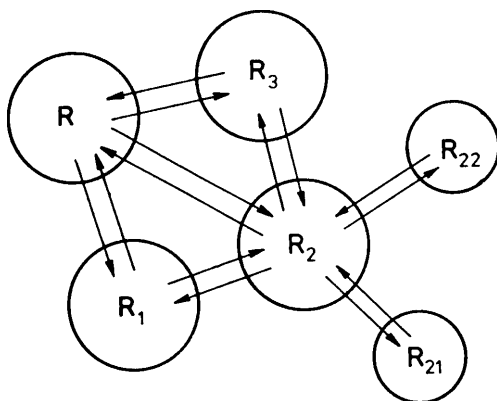
IX. AZ ÖSSZEFÜGGÉSEK

További alapfogalmakhoz a kölcsönhatások tartalomtól (típustól) elvont általános formáinak vizsgálata révén jutunk. Engels jegyzete meg (35), hogy a dolgok között nincs más, mint a kölcsönhatásaik, s ez akkor is igaz, ha a dolog helyett a kifejezőbb rendszer fogalmát használjuk. Valóban, a valóság olyan, mint egy hihetetlenül bonyolult háló, ahol a háló csomói a rendszerek, az őket összekötő szálak viszont a kölcsönhatási folyamatok.

Ha eltekintünk attól, hogy egy adott rendszer milyen konkrét típusú kölcsönhatási folyamatokkal kapcsolódik a környezetéhez, s csak azokra az ismétlődésekre, szabályosságokra figyelünk, amelyek általában a kölcsönható rendszerek kapcsolatait, viszonyait jellemzik, az *összefüggéseket* kapjuk.

Összefüggéseken tehát a kölcsönhatások tartalomtól (azaz a típusoktól) elvont, általános formáit értjük. (Ilyenkor nem azt vizsgáljuk, hogy pl. egy fizikai jelenség előidézi egy kémiai következményt vagy egy geológiai esemény szükségképpen X város kilakoltatását vonja maga után, hanem azt, hogy oksági kapcsolat vagy szükségszerű összefüggés áll fenn bizonyos jelenségek között; a hatás fizikai, kémiai stb. jellege közömbös) (36).

A valóságban egy rendszer és környezete sematikusan:



1. ábra

ahol R a tekintett, figyelembe vett rendszer,

R_i a közvetlen környezet rendszerei,

R_{ij} közvetett környezet rendszerei

↑ hatás

A tekintett R rendszert a reá ható R_i rendszerek hatásai nem egyenlő intenzitással érik.

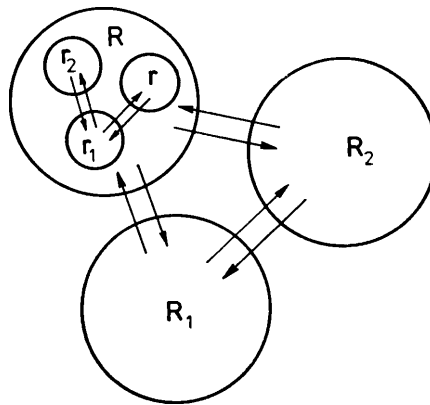
Ha egy R rendszer adott állapotát vagy annak megváltozását, a környezetéből jövő, s a többinél intenzívebb, egy vagy néhány hatásra (arra való reagálásként) fogjuk fel, s eltekintünk az összes többi hatástól, valamint R visszahatásaitól — *oksági összefüggést* kapunk. R adott állapota vagy annak megváltozása a következmény vagy okozat, a tekintetbe vett egy vagy néhány hatás az

ok vagy okok, s az elhanyagolt többi hatás és visszahatás összessége a háttér (illetve körülmények, feltételek). Az oksági összefüggés tehát a rendszerek valóságos kölcsönhatási folyamatainak olyan első közelítése, ahol csak a tekintett rendszert érő legintenzívebb hatást (hatásokat) vesszük figyelembe, s elhanyagoljuk az összes többit. Az elhanyagolás azon az objektív sajátosságon alapul, hogy a figyelembe nem vett hatások intenzitásának összessége általában jelentéktelen az okként tekintett hatás intenzitásához képest, tehát objektíve hanyagolódik el.

Még azt jegyezzük meg, hogy az oksági összefüggés — felfogásunk szerint — visszatükrözés.

A kölcsönhatási folyamatok jobb, adekvátabb megközelítését akkor kapjuk, ha nem tekintünk el a figyelt rendszer visszahatásaitól, s a többi őt ért hatástól sem — ha tehát a rendszer és környezet minden kölcsönhatási folyamatát figyelembe vesszük. Nyilvánvaló, hogy a figyelt rendszer, s annak valamilyen környezete egy átfogóbb rendszer elemei, részrendszerei.

A vizsgálat ennek az átfogóbb komplexusnak a részei között feszülő kölcsönhatásokra terjed.



2. ábra

$R, R_1, \dots$ makrorendszerek
 $r, r_1, \dots$ R elemei (mikrorendszerek)
 $\uparrow$ hatás

Ha egy R rendszer r elemének adott állapotát vagy annak a megváltozását R belső ($r, r_1, \dots$ között kölcsönösen működő) kölcsönhatási folyamatok eredményeként fogjuk fel, *szükségszerű összefüggést kapunk* (az r állapota, illetve annak megváltozása szükségeszerű esemény).

Mivel viszont R nem zárt rendszer, állandóan érik $R_1, R_2, \dots$ hatásai (s ő is hat ezekre), r állapotára, illetve annak megváltozására hatással lehet valamelyik R_i (R -hez képest külső) hatása is (vagy közvetlenül vagy valamelyik r_i közvetítésével).

Abban az esetben, ha egy R rendszer r elemének adott állapotát vagy annak megváltozását R -hez képest külső hatásra vezetjük vissza (intenzitása miatt),

véletlen összefüggésről beszélünk (*r* állapota, illetve annak megváltozása véletlen esemény).

De az eddigiekből világos, hogy az az esemény, amely *R*-ben szükségszerű (mert belső kölcsönhatások játékaának eredménye) *r*-ben véletlen (hiszen ehhez képest külső kölcsönhatások is belejátszanak). Viszont a véletlenként mutatkozó esemény olyan átfogóbb rendszerben, amely elemként tartalmazza *R*-et és környezetét — szükségszerű, mert ebben már a determináció belső.

Mindez úgy fogalmazható meg, hogy az esemény a totalitástól függően szükségszerű, illetve véletlen, s hogy meghatározottságuk viszonylagos, egyik a másikban kölcsönösen átcsap (37).

A szükségszerű és a véletlen dialektikájának egzakt felfogása különösen a fejlődési folyamatok determináltságának vizsgálata során jelentős. E nélkül pl. nem érthető meg a fejlődés (szükséges és elegendő) feltételeinek problémája, vagy pl. a lehetőség és a valóság (s ezek a kategóriák csakis a fejlődés kapcsán tárgyalhatók) tényleges dialektikája.

X. A LÉTEZÉS HIERARCHIÁJA

A néhány legfontosabb alap- és segédfogalom rövid vázolása után ismét vissza kell térnünk a rendszereket átfogóan jellemző szerveződési mód, kölcsönhatási típus problémájához. Mint többször is hangsúlyoztuk, egy rendszer csak olyan hatások adására képes, mint amilyeneket vissza is tud tükrözni.

Ebből nyilvánvalóan következik, hogy két azonos szintű (azonos elvi bonyolultságú) rendszer kölcsönhatása elméletileg sokkal könnyebben érthető meg, tárgyalható, mint két különböző szintű rendszeré.

Mi az alapja annak, hogy két különböző elvi bonyolultságú rendszer is képes kölcsönhatásra? Elsősorban a magasabb szintű rendszer szerveződési módja, illetve pontosabban: a valóságot alkotó rendszerek felépítettségében megmutatókozó sajátos „folytonosság”. Az, ami már a szinteknél is valószínűleg világos volt, hogy környezetünk bármely két rendszere „alapjában véve” a mikro-objektumokból épült fel, szerveződött, csak az egyik (az egyszerűbb) kevesebb, a másik (a nagyobb bonyolultságú) több „lépésben”.

Ebből következőleg a nagyobb bonyolultságú rendszer meghaladva tartalmaz minden nála alacsonyabb szintet, elsődleges elemei, azok elemei, majd azok elemei, ... vertikálisan átfogják az anyag addigi „fejlettségét”.

Ha csak egyetlen embert veszünk figyelembe, világos, hogy többszintű, hierarchizált léte van: mikrofizikai, atomos, molekuláris (kémiai), makrofizikai (pl. a testisége), biológiai (pl. fiziológiai), s végül mindezeket meghaladva a társadalmi léte.

Nyilvánvaló, hogy az őt érő hatásokat azon a szinten veszi, amely megfelel a hatás típusának, de benne tudatossá a már tárgyalt szintről szintre történő hatástranszformációkon át válik (minőségi közelhatás).

A nagy bonyolultságú rendszerben az alacsonyabb szintű rendszerek (az elemek) sajátosan szabályozott kölcsönhatást, működést produkálnak, egy adott szint (pl. a kémiai) a következő szint (példánkban a biológiai) által szabályozott, deformált. Így pl. az élő anyagban egy kémiai reakció szabályozottan, meghatározott ütemben, jól meghatározott gyököket, molekuláris rendszereket produkálva megy végbe, semmiképpen sem úgy, mint a „természetben” (gondoljunk pl. az oxidációra).

Amikor egy elvileg új rendszer megszerveződik (tehát a szerveződési mód is új), a korábban önálló rendszerként létezők válnak elemekké (mégpedig elsődlegessé), az adott szintű lét, az adott létforma tartalomává válik.

A megszerveződés során tehát a forma tartalomba csap át, s így új forma jön létre, hogy a következő szint megszerveződésénél ez a forma váljék tartalomává.

A létezők megszerveződési folyamatának némileg az inverzét járjuk be megismerő tevékenységünkkel. A jelenség, a forma (tehát az ontológiai végpont) a kezdet, s onnan haladunk a tartalom, a lényeg, majd a még mélyebb lényeg felé. Nyilvánvaló, hogy ismereteink adekvátságának, s egyáltalán az igazság igaz voltának alapkérdésére csak ontológiai jellegű feleletet adhatunk (38).

IRODALOM ÉS JEGYZETEK

- (1) Gondoljunk a tudományok történetére. A mechanikában a mechanikai eszközök és módszer miatt pl. egy fahasáb legfeljebb fűrészporrá darabolható. Az ilyen, tovább már nem osztható anyagdarabok ideálja a tömegpont. A kémia a maga eszközeivel s módszerével a fát C, H, O, ... elemekre bontotta, s ezeket tekintette (saját lehetőségei alapján némi joggal) abszolút elemeknek. A mikrofizikában, ismét csak új, sajátos eszközökkel és módszerrel, a mikroobjektumok szintjéig jutottak. Kezdetben néhány (proton, elektron) „elemi” részecske létezésére derült fény, később mind többet fedeztek fel, majd az is világossá vált, hogy a kiterjedt testek világához kötődő szemlélet (pl. a rész és egész viszonyáról) is csődöt mond más szinteken. Jelenleg ismét csak néhány részecskére (a kvarkokra) próbálják visszavezetni az összes létezőt.
A tudományok és az „elemek” története arra int, hogy elvileg problematikus abszolút elemmé nyilvánítani bármiféle részecskét is, hiszen ezzel implicit formában tagadjuk mindenféle elvileg új tudomány, eszközrendszer, módszer létrejöttének a lehetőségét.
Az anyag „végső építőköveinek” problémáival szemléletesen foglalkozik pl. Marx György: „Túl az atomfizikán” Gondolat, Bp. 1961.
- (2) Meljuhin, Sz. T.: „A szervetlen természet fejlődési dialektikája”, Gondolat, Bp. 1963. A rendszer itt közölt fogalma lényegében megegyezik az általa adottal.
- (3) Az ún. rendszerelméletben másként, absztraktabb módon tárgyalják a rendszereket. Pl.: „Rendszerelmélet” (válogatott tanulmányok), KJK, Bp. 1969.
- (4) Vegyük észre azt, hogy ehhez a csoportosításhoz viszonyítva az objektum—szubjektum viszony, illetve a létezők két osztályba sorolása objektív és szubjektív jelenségekre — bár szokásosabb —, specifikus jellegű.
- (5) Nyilvánvaló, hogy vannak olyan létezők is, amelyek a szó szoros értelmében véve nem rendszerek (deorganizálódott rendszerek részei, rendszerek letört, leszakadt darabjai, mesterséges testek stb.), ezek csak *rendszereszerű* létezők. Mivel az anyag „természetes” fejlődési folyamataira koncentrálunk, ezektől eltekintünk.
- (6) Leggyakrabban a komplex dinamikus vagy automatikus működésű rendszereket szokás megkülönböztetni az összes többitől. Az automatikus működésű rendszereket általában organikus, az összes többi anorganikus rendszernek nevezik. Az organikusokhoz az élő anyagokat, a társadalmi rendszereket, s — esetleg — az ember készítette automatákat sorolják; anorganikusnak tekintik a többi rendszert (a nem „önműködőket”). Az osztályozás alapja nyilvánvalóan az, hogy az organikus rendszerek önszabályozó, önévezérelt, automatikus működésűek, energetikailag nyíltak, szemben az anorganikus komplexusokkal, ezek csak hatnak környezetükre, s energetikailag zártak.
Azt, hogy a társadalmi rendszereket is az organikusok közé sorolják, csak az első (a legáltalánosabb) közelítésben lehet elfogadni, egzaktabb külön tárgyalni őket. Figyelemre méltó K. E. Boulding „Az általános rendszerelmélet a tudomány csontváza” c. tanulmánya, s az ebben adott osztályozása. (Megjelent a „Rendszerelmélet” c. gyűjteményben, KJK, Bp. 1969. 94—113.)
- (7) Ebben a tipizálásban elhagyjuk pl. a szilárd testek (tehát a makrofizikai), a kozmikus objektumok stb. kölcsönhatási típusait, mint az ebben a megközelítésben mellékeseket.

- (8) Vö. Lenin Összes Művei, 18, Kossuth, Bp. 1964, 79, Szabó András György: „A fejlődés fogalmáról”. MFSZ, 1966/4, 593—604.
- (9) S ennek következtében a létezési mód (azaz a mozgás) is elvileg új, s ez az oka a mozgásformák ún. visszavezethetetlenségének.
- (10) Filozófiai szempontból a határsebesség konkrét értéke közömbös, sőt még a határsebesség léte is az, egyedül az a lényeges, hogy minden hatás *véges* sebességgel terjed.
- (11) Ez a sajátosság a későbbiek során világossá válik, lényegében arról van szó, hogy a minőségileg különböző rendszerek kölcsönhatása a közbülső minőségeken át, azok közvetítésével történik. Másként fogalmazva: két minőségileg nem „szomszédos” rendszer között a kölcsönhatás a közbülső minőségeket nem ugorhatja át, nem kerülheti meg.
- (12) A valóság elvi megismerhetősége tehát konkrét-tartalmasan azt jelenti, hogy minden felmerülő problémát megoldunk, de azoknak a jelenségeknek a megismerhetőségéről vagy megismerhetetlenségéről spekulálni, amelyekről még fogalmunk sincs, valóban spekuláció!
- (13) A kibernetika egyik axiómája a struktúra és a funkció kölcsönösen egyértelmű egymáshoz tartozása, ezen alapul pl. az ún. „fekete doboz” elv, illetve megismerési, feltárási módszer.
Társadalmi rendszereknél már korántsem ilyen egyértelműen függ össze funkció (működés) és struktúra, ennek egyrészt az az oka, hogy a célraorientált csoport mindig többféle funkciót fejt ki (közöttük jó néhány diszfunkció is lehet!), másrészt az elemek tudatos, nagy szabadságfokú volta (pl. az elkülönülő érdek, érdekhierarchia léte, kialakulása).
- (14) Pl. „Dialektikus materializmus”. Tankönyv az Esti Egyetemek számára. Kossuth, Bp. 1972.
„Dialektikus materializmus”. Egységes jegyzet a műszaki főiskolák számára. Szerk.: Erdélyi Lajos. Tankönyvkiadó, Bp. 1972.
„A marxista filozófia alapjai”, Kossuth, Bp. 1959.
„Filozófiai kislexikon”, Kossuth, Bp. 1964.
H. Varró Rózsa: „Dialektika az élő természetben”, Kossuth, Bp. 1974. Meljuhin, i. m.
Pawelzig G.: „Az objektív rendszerek fejlődésének dialektikája”, Gondolat, Bp. 1974.
- (15) Többek között azért, mert az új nem szükségképpen magasabb rendű is. L. erről pl. Meljuhin, i. m.
Tanulmányos vizont, hogy jó néhány tananyagban „A marxista filozófia alapjai” (Kossuth, Bp. 1959) közvetítésével az eredeti Mao Ce-tung szövegek származtak át — idézőjelek nélkül. (Pl. „Dialektikus materializmus”. Tankönyv az Esti Egyetemek számára.)
- (16) Nyilvánvalónak tűnik, hogy ilyen célra valóban csak az anyag egyetemes tulajdonságai felelnek meg. Vö. Meljuhin, i. m., Szabó András György, i. m.
- (17) Olyan módon fogalmazva, hogy fejlettebb az, amelyik fejlettebben létezik, mozog, anyagi?
- (18) A fejlődés egzakt fogalmával különösen Meljuhin (i. m.) és Szabó András György „A fejlődés fogalmáról” (MFSZ 1966/4.) c. munkája foglalkozott érdemben.
Meljuhin a fejlettség mértékül (a mikroobjektumoknál) a teljes energiát, Szabó András György a bonyolultság mértékeként a visszatükröző képességet javasolja. Gondolatmenete, érvei lényegében alátámasztják az itt közölteket.
Külön kell említeni Pawelzig munkáját (i. m.), mert tanulmányos példája az elvont-általános megközelítésnek. A rendszerek sajátosságait (így mozgásukat is) ahelyett, hogy a valóságos folyamatokból elemeznék, absztrahálná, a fordított utat választja, a dialektika alaptörvényeiből dedukálja. Pl. „az egyetemes összefüggés elve alapján minden objektum valamiképpen... összefügg minden más objektummal”. (29.)
- (19) A szintek fogalma, bizonyos sajátos szintelmélet — ismereteim szerint — a mikrofizikában alakult ki, D. Bohm, de Broglie, J—P. Vigier stb. munkásságaként. L. erről J—P. Vigier: „A természet szintelmélete és dialektikája”. (MFSZ 1962/5).
A szint fogalma ezután rohamosan bevonult más tudományokba is, pl. I. Varga Zoltán: „A biológiai szerveződési szintek dialektikájának néhány alapvonása”. (MFSZ, 1966/5.) Ezek után — úgy tűnik — szükségképpen a filozófiában is jogosult az általánosított léte.
- (20) Amint a kölcsönhatás főbb típusainál, itt is elhagytunk néhány szintet (pl. geológiai, kozmikus stb.), továbbá elhagytuk majdnem az egész szintelméletet.
- (21) Az emlékezetes — és félbenmaradt — anyagfogalom vita nem tért ki annak a lehe-

- tőségnek a vizsgálatára, amely a fogalom tartalmának valamiféle magadása révén adott. Pedig valószínű, hogy egy ilyen valóban meghatározást adó eljárás tanulságos lenne.
- (22) Tudománytörténeti tény, hogy minden jelentős felfedezést kezdetben mindenhol alkalmazni igyekeznek, abszolutizálják. Nyilvánvaló, hogy így vagy amúgy, de filozófiai szintre is megpróbálják emelni. E tény szerepe a strukturalizmus kialakulásában jelentős.
- (23) Lenin: Materializmus és empiriokriticismus; „Lenin Összes Művei” 18, Kossuth, Budapest 1964, 115., 243—246.
- (24) S ebből, a struktúra formai jellegéből, adódik a strukturalizmus kialakulásának egyik ismeretelméleti forrása, gyökere, valamint az, hogy a struktúrát történetitlennek tartják.
- (25) Szinte minden szaktudományban sorra került a rész—egész viszony vizsgálata. Pl. Marx György: „Túl az atomfizikán”, Gondolat, Bp. 1961. Erdey-Grúz Tibor: „Anyag és mozgás”, Akadémiai, Bp. 1962. Mészáros Béla—Pécsi Tibor: „A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kérdése a biológiai tudományban”. (MFSZ, 1964/1.)
Rádi Péter: „Kísérlet a mozgásformák rendszerének korszerű leírására” (MFSZ, 1967/3.)
Éppen a szaktudományos vizsgálatok alapján lehet túllépni a hagyományos terminológián.
- (26) A komplementaritás eredendően halmazelméleti fogalom, majd a mikrofizikában is teret hódított.
de Broglie: „Az elem és a rendszer eszméjének komplementaritásáról”. („Dialectica”, Vol. 2. No 3/4. 1948.) Lételméletileg a komplementaritás azt jelenti, hogy az elemek és a rendszer kölcsönható képessége visszavezethetetlen egymásra, s ennek következménye az ismeretelméleti komplementaritás.
- (27) Organikus rendszereknél, ahol az elemek állandóan cserélődnek, éppen az elemek újak, a rendszer régi.
- (28) Ennek a folyamatnak, a célmegvalósító tevékenységnek a pozitív többletét emeli ki Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról” (Magvető, Bp. 1976.) c. művében igen sokszor pl. II. kötet. II. fejezet (A reprodukció).
- (29) Marx: A politika gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 175. Kossuth, Bp. 1972.
- (30) Mint közismert, az „ellentétek egységének és harcának” törvénye a dialektika egyik alaptörvénye, s az önmozgás, a fejlődés forrásával, hajtóerejével kapcsolatos. Ettől világosan különbözik az itt felvázolt „ellentétesség törvénye”, hiszen ez viszont éppen az adott mozgásállapotban maradás, az önmagával-azonosság alapja, forrása, ha úgy tetszik: „hajtóereje”.
Itt lehetetlen a két törvényszerűség viszonyát vizsgálni, így csak annyit jegyezhetünk meg, hogy az ellentétesség léttörvénye egyetemes.
- (31) E néhány kategória itteni tárgyalása eltér attól, ahogyan éppen fordítva, a minőséget veszik kiinduló fogalomnak. Így jár el pl. Ujmov „Dolgok, tulajdonságok, viszonyok” (Kossuth, Bp. 1966.) c. művében. Fogalmi rendszere deduktívnek, elvontan-általánosnak tűnik.
Az itt felvázolt út talán konkrétabb és megfelelően kimunkálva, egzaktabb lehet.
- (32) A „halmaz” jó néhány helye, eleme tehát egyelőre „ismeretlen”.
- (33) Ezen alapul, s ezt misztifikálja pl. a szerepelmélet. Mi az ember minőségén a belsővé vált, a tevékenységet motiváló meghatározottságot tartjuk.
- (34) Pernecky Gábor: „Javaslat a minőségi változások deduktív tárgyalására”. (MFSZ, 1965/5.)
- (35) Engels: A természet dialektikája; MEM 20, Kossuth, Bp. 1974. 504—505.
- (36) Lenin: Materializmus és empiriokriticismus; „Lenin Összes Művei” 18, Kossuth, Budapest 1964, 141—142.
- (37) Totalitáson a figyelembe vett, a vizsgálatba bevont rendszer nagyságát, a környezet viszonylagos teljességét értjük. A totalitás éppúgy, mint a rendszer objektív, a „figyelembe vétel” attól függ, hogy bizonyos hatások objektíve hanyagolódnak el. A totalitás fogalma egyébként szinonim a rendszer fogalmával.
- (38) Földes Tamás: „Igazság az igazságról”, Kossuth, Bp. 1976.
- (39) Bakos László: A dialektikus fejlődésemélet problémái az egyetemi filozófia oktatásban; „Tájékoztató”, 1969/1. Bakos László: A fejlődésről: „Tájékoztató”, 1969/5. Bakos László: „A fejlődésről...” (doktori disszertáció, Szeged 1973).

SZEMLE

EFTICHIOS BITSAKIS: A MODERN FIZIKA ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS*

M Ü L L E R A N T A L

A természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó marxista irodalomban időről időre visszatérő kérdés, hogy hogyan értékelendő a marxizmus klasszikusainak — elsősorban Engelsnek és Leninnek — a korabeli természettudományokkal kapcsolatos vélekedése mai ismereteink alapján, vagyis hogy mennyiben tekinthető és tekintendő a klasszikusok e téren kifejtett munkássága a modern dialektikus materialista természetszemlélet (természetfilozófia) előkészítésének, megalapozásának.

E viszonylag egyszerűen megfogalmazható kérdés valójában igen sokrétű problémakomplexumot takar, melyet igen különböző módszerekkel próbálnak a marxista filozófusok megoldani, sajnos, többnyire anélkül, hogy előzetesen tisztáznák az alkalmazandó módszerek, eljárásmodok hatássféráját. Egy ilyen kardinális tudományelméleti kérdésnek nemhogy a megoldása, de még az egzakt megfogalmazása sem lehetséges egy recenzio bevezetése-ként; mégis, hogy az ismertetendő könyvet „elhelyezhessük” a probléma megoldását célzó törekvések között, érdemes legalább az alapvető koncepciókat áttekinteni.

a) Még ma is gyakran felbukkan, de különösen tizenöt-húsz évvel ezelőtt és korábban szinte általános volt az a fel-fogás, hogy Engels és Lenin természettudományokkal kapcsolatos munkásságának eredményeként lényegében létrejött a korszerű természetszemlélet (vagyis a dialektikus materializmus!); a modern természettudományi eredmények feldolgozása (filozófiai értelmezése) tartalmilag gazdagítja ugyan a dialektikus materialista természetfelfogás kategóriáit és argumentációs rendszerét (tapasztalati bázisát), de tételeit — tartalmilag — meg nem változtathatja.

b) A másik, manapság talán már túlsúlyba kerülő, megközelítési módja e problémának a következő: leszögezve, hogy a világ anyagiságának és a dolgok, esemé-

nyek anyagi meghatározottságának elve elengedhetetlen talpkőve a dialektikus materializmusnak általában és a dialektikus materialista természetszemléletnek különösen, a továbbiakban Engels „útmutatása” szerint járunk el, miszerint „A materializmusnak már a természettudomány területén tett mindegyik korszakalkotó felfedezéssel is meg kell változtatnia formáját.” (MEM 21, 267.) Vagyis: megvizsgáljuk, hogy mi módon fejlődtek a természettudományok Engels korától Lenin koráig, s hogy ennek megfelelően miben és mi módon fejlesztette tovább Lenin magát a dialektikus materialista természetszemléletet. Az így felismert kontinuitási-diszkontinuitási (fejlődési) tendenciákat „alkalmazva” a természetmegismerés Lenin utáni fejlődésére juthatunk el annak vizsgálatáig, hogy a mai természettudományi eredmények milyen filozófiai konklúziókat involválnak, illetőleg, hogy milyen módon értelmezhetők filozófiailag ezen szaktudományi eredmények a dialektikus materializmus alapján.¹

c) Végül a harmadik, ma még kevésbé, leginkább csak részproblémák vizsgálata esetén alkalmazott megközelítési mód, hogy kiinduló feltevésként (axiómaként) kimondva a világ anyagiságát és a dolgok, események anyagi meghatározottságát, megvizsgáljuk, hogy a megfelelő absztraháló-általánosító (idealizáló) műveletek eredményeként milyen filozófiai konklúziók adódnak a modern természettudományi eredményekből.

Kétségtelen, hogy az a) pontban jelölt módszer a klasszikusok bizonyos tételei vonatkozásában valóban alkalmas lehet a kategóriák, illetve az argumentációs bázis tartalmi gazdagítására, sőt adott esetben arra is, hogy egyes, Engels és Lenin

¹ Ennek a módszernek az alkalmazásával próbálkoztam e recenzio szerzője „Fizikai megismerés és dialektikus materialista természetfelfogás” c. könyvében (Kossuth, Budapest 1974).

* Kossuth, Budapest 1976. 260 oldal.

korában valójában hipotézisként kimondott tételt a modern tudományos eredmények alapján igazoljunk. Ám századunk első felének marxizmus története megmutatta e módszer korlátozott alkalmazhatóságát is. Az a tény ugyanis, hogy a relativitáselmélet és a kvantumelmélet bizonyos eredményei és szemléleti eleme *nem volt összeegyeztethető* a klasszikusok változhatatlannak feltételezett nézeteivel, számos marxista filozófust arra inspirált, hogy ezen elméletek fizikai relevanciáját vonja kétségbe. De ugyanez elmondható pl. a genetika, vagy a pszichológia vonatkozásában is.

A c) pontban vázolt módszer *elvileg* adekvátnak tűnik, hiszen ha a dialektikus materializmust valóban a természet- és társadalomtudományok eredményeire épülő, azokat általánosító filozófiának tekintjük, akkor az újabb tudományos eredmények következetes materialista alapon való interpretálása szükségképpen egy, a dialektikus materializmus keretébe illeszkedő konkrét természetszemléletet eredményez. Probléma abból szokott adódni e módszerrel, hogy erősen eltérnek a vélemények abban a tekintetben, hogy mit kell érteni a következetes materialista alapon való interpretáció fogalmán, vagyis hogy mit kell a dialektikus materializmus szükség-szerű elvi és módszertani bázisának tekinteni.

Eppen ez utóbbi kérdés eldöntéséhez segíthet hozzá a b) pontban vázolt „történeti-logikai” módszer, vagyis az Engels és Lenin ilyen irányú munkássága között feltárható fejlődési tendencia következetes végigvitele napjainkig.

*

Rátérve most már tulajdonképpeni tárgyunkra, mielőtt E. Bitsakis könyvét az imént vázolt módszertani sémában „elhelyeznénk”, röviden ismertetjük tárgyát és tartalmát. Mint a szerző az előszóban írja, célja a fizika bizonyos területeinek, s egy konkrét filozófiai műnek — Lenin életművének — vizsgálata annak érdekében, hogy érveket sorakoztasson fel a filozófia egy bizonyos koncepciója mellett; hogy milyen az a filozófiai koncepció, amely mellett Bitsakis érvel, előre nem fogalmazza meg, de egyértelműen kiderül munkája gondolatmenetéből, argumentációs rendszeréből: az ontológiai és gnoszeológiai oldalakkal egyaránt bíró, tudományként felfogott dialektikus materialista filozófiáról van szó.

A könyv az alábbi fejezeteket tartalmazza: I. Néhány történelmi jellegű meg-

jegyzés; II. Lét és gondolat; III. Az anyag formáinak dialektikájáról; IV. Anyag és mozgás; V. Tér, idő, anyag; VI. Okság, kölcsönhatás, determinizmus; VII. A természetben rejlő ellentmondásról; VIII. A tükröződés kategóriájáról; IX. Az igazság problémája; X. A dialektikus materializmusról.

Filozófiai vonatkozásban a könyv valóban a lenini életmű és a modern fizika „szembesítése”; ami a klasszikusok természetszemléletét illeti, a szerző Lenin munkái mellett bőségesen támaszkodik Engels e témával foglalkozó írásaira, s helyenként más forrásokra is; a modern fizika szakmai és főként interpretatív vonatkozásait széles körű és korszerű irodalmi apparátussal dokumentálja.

Ha a könyv „tartalomjegyzékére” pillantunk, láthatjuk, hogy a szerző fejtegetéseiben lényegében a dialektikus materialista filozófia hagyományos felosztását követi. Tévedés lenne azonban ennek alapján azt gondolni, hogy Bitsakis az a) pontban említett — tehát a klasszikusok konkrét tételeit változtathatatatlannak tekintő, s csak kategória-tartalom és argumentáció bővítésre szorítkozó — módszert követi. Kétségtelen ugyan, hogy nagy figyelmet fordít a dialektikus materializmus kategóriáinak (anyag, mozgás, tér, idő, determinizmus, ellentmondás, tükröződés stb.) a modern fizika eredményei alapján való tartalmi gazdagítására, s felhasználja a lehetőségeket a klasszikusoknál még „csak” filozófiai indítékok alapján kimondott tételek szaktudományi megalapozására, igazolására is (pl. a mezők mint az anyag létezési módjai Leninnél, s a mezők önálló realitásként való felfogása a modern fizikában), de munkája egészében messze túllép ezen a kereten. Bőségesen él az általunk a c) pontban vázolt módszerrel is, vagyis a modern fizika konkrét eredményeinek és szemléletmódjának immanens vizsgálatából von le filozófiai következtetéseket, s azokat veti egybe a klasszikusok nézeteivel. Legkevesébe a b) pontban említett módszerrel — vagyis a kontinuitás-diszkontinuitás vizsgálatával — él a szerző, ami ugyan nem vezet gondolatmenetében explicit problémákhoz, de óhatatlanul felmerül az olvasóban a gondolat, hogy a modern fizika eredményeiből levezethető filozófiai konklúzióknak és a klasszikusok nézeteinek adekváttsága mellett szükségképpen mutatkoznok kell inadekvát mozzanatoknak is, ha figyelembe vesszük, hogy Engels természetfilozófiai munkássága idején Maxwell elektrodinamikai elmélete volt a „csúcs” (melyet maga Engels mint az egyik lehetséges hipotézist említ), Lenin pedig a Lorentz—Larmor féle elektron-

elméletre támaszkodott, mint a legmodernebbre. Vagyis lényegében Engels és Lenin munkássága után alakult ki az egész modern fizika. A magunk részéről úgy véljük, hogy a korszerű dialektikus materialista természetfilozófia kidolgozása szempontjából egyformán fontos az elmúlt száz év fejlődésében mutatkozó kontinuous és diszkontinuous mozzanatok ismerete.

Ha már amúgy is a módszereknél tartunk, szükséges egy megjegyzést fűzni Bitsakis könyvének szaktudományi (fizikai) tartalmához. A címben szereplő „modern fizika” kitétel pontosan kifejezi a könyv szaktudományi színvonalát. Mint a legtöbb hasonló — szorosan egy egzakt szaktudomány eredményeire támaszkodó — filozófiai könyv szerzője, Bitsakis is úgy kívánta elkerülni a szükségképpen felhasználandó szaktudományi anyagnak a nem szakembereket elriasztó hatását, hogy mellőzte a matematikai-formális apparátust (képleteket, reakcióegyenleteket, grafikonokat, általában a szimbolikus ábrázolást). Ettől a „formai egyszerűsítéstől” eltekintve azonban a szerző „gátlátalanul” épít az elemirész-fizika, a relativitáselmélet és kozmológia legmodernebb eredményeire, fogalmaira és hipotéziseire. Bár helyenként törekszik a szerző a felhasznált szaktudományi anyag lényegének magyarázására is, figyelembe véve a könyv terjedelmét, s főként azt, hogy célkitűzésének megfelelően figyelmét elsődlegesen a filozófiai mondanivalóra koncentrálja, ezek a szaktudományi magyarázatok szükségképpen szükségváúak, helyenként leegyszerűsítettek.

A magunk részéről nem hisszük, hogy könnyebben meg lehet érteni pl. a részecskék—antirészecskék közötti viszonyt, ha az egyébként eléggé egyszerű és szemléletes táblázat megmutatása helyett hosszasan magyarázzuk, hogy hogyan is nézne ki egy ilyen táblázat, ha megszerkesztenénk. Ugyanez áll az elemirész-fizikai reakcióegyenletekre, s általában a szimbólumok használatára. Megítélésünk szerint ezzel a nem túlságosan szerencsés „népszerűsítő” módszerrel a szerző óhatatlanul leszűkítette könyve számításba jöhető olvasóinak körét, hiszen tudni kell ahhoz a modern fizikát, hogy követni lehessen filozófiai gondolatmenetét; pedig ez a filozófiai gondolatmenet a lehető legszélesebb olvasóköröségét érdemelné.

Figyelembe véve, hogy a szerző gondolatmenetében a dialektikus materializmus hagyományos rendszerezését követi, s ezért szükségképpen újból és újból visszatér ugyanazon fizikai jelenségkörre, szerencsésebb lett volna a könyvet egy, a modern fizika alapvető eredményeit, fogalmait,

szemléletmódját és problémáit népszerű és a lehetőség szerint szemléletes stílusban tárgyaló egy-két íves fejezettel kezdeni; ez esetben a továbbiakban inkább a filozófiai mondanivalóra lehetett volna koncentrálni. (De ha már a szerző nem is gondolt erre, a magyar kiadáshoz lehetett volna íratni egy ilyen bevezető fejezetet.)

Egyébként azt a tényt, hogy Bitsakis könyvének felépítése a dialektikus materializmus hagyományos felosztását követi, szerencsésnek mondhatjuk, számításba véve, hogy a potenciális olvasók zöme — kivéve az egy-egy szűkebb téma kutatására szakosodott filozófusokat — ilyen „elrendezésben” ismeri a marxista filozófiát, s így ez a módszer nagyon megkönnyíti a könyv gondolatmenetének követését.

Néhány tartalmi megjegyzés: A könyv legfontosabb eredményét abban látjuk, hogy a modern fizika eredményeit elemezve, s messzemenően szem előtt tartva Engels és Lenin — saját korukban még inkább csak filozófiai alapo zású tudományos előrelátásnak tekinthető — nézeteit, meggyőzően mutatja meg, hogy a mai fizikai világképben szükségképpen kerültek előtérbe a szemléletmód dialektikus vonásai. Bitsakis, fejtegetései alapján, a legkorszerűbb dialektikus materialista koncepciót bontakoztatja ki a mai természet-szemlélet (fizikai világkép) előtérben álló olyan alapvető problémák vonatkozásában, mint pl. a mikrofizikai objektumok tulajdonságainak és környezetüknek a kapcsolata, a potencialitás szerepe az anyagi világ felépítésében, működési mechanizmusában általában és a mikrovilágban különösképpen, valamint az okság mint a kölcsönhatások révén realizálódó determinálódás speciális esete. Ezen általános problémákon belül különösen meggyőzően érvel a szerző az okság „lineáris” felfogása ellen és korrekt értelmezését adja a mérőberendezések mikrofizikai szerepének is.

Időnként úgy tűnik, hogy egy-egy jól kidolgozott gondolat sor végkonklúziójának levonásával adós marad a szerző. Így pl. az érzetek és a valóság kapcsolatát elemezve (40—42.) eljut addig a következtetésig, hogy az érzetek a szubjektum és az objektum kölcsönhatásának eredményei, de nem mondja ki explicit, hogy ennek megfelelően a szubjektum, a tudat az érzeteknek, s az ezekre épülő egész emberi megismerésnek egyik determinánsa. Ha sonlóképpen, a tér—idő—anyag problémát fejtegetve egészen közel jut az „a priori” dialektikus materialista felfogáshoz, nevezetesen ahhoz, hogy a természettel szoros kölcsönhatásban kialakult és fejlődött emberi agy felépítése és struktúrája, illetve működési módja, ha azt nem is determi-

nálja, hogy mit gondolunk a világról, azt mindenesetre igen, hogy egyáltalán *hogyan* gondolkodhatunk róla.

Talán a választott felépítési mód következménye, hogy nem mindenütt kerülnek megfelelő súllyal előtérbe a mai természetmegismerés által inspirált problémák. Ugyancsak a dialektikus materializmus „totalis” áttekintésére irányuló törekvés következménye, hogy néhány olyan filozófiai problémakört is kifejt, melyeknek korszerű szaktudományi argumentációja hiányos, illetve nem meggyőző. Ilyennek tűnik pl. a 182—183. oldalakon a tagadás tagadásáról, illetve az ellentmondás különböző oldalairól kifejtett felfogás. Nem mindenütt egyértelmű, hogy mikor ismereti a szerző Lenin álláspontját, s mikor a saját véleményét. Az adott esetben az nem érv a bírálat ellen, hogy nincs különbség jelentősége a dolognak, hiszen a szerző maga is leninista, mivel a könyv egyik elsődleges célja és értelme éppen annak megmutatása, hogy a modern természetmegismerés hatására miként változott, fejlődött és gazdagodott a marxista természetszemlélet *Lenin kora óta*.

Összefoglalva: Nyilvánvalóan a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó kutatások részben szaktudományok, részben filozófiai problémakörök szerinti erős szakosodásának a következménye, hogy az utóbbi egy-két évtizedben alig találni olyan munkát, mely a dialektikus materializmus egészét kívánja „szembesíteni” a modern természettudományi eredményekkel. Bitsakis könyve ilyen, s feladatát egészen színvonalasan oldja meg. Ezért feltétlenül dicséret illeti a Kiadót a gyors reagálásért (az eredeti 1973-ban jelent meg). Kevésbé dicséretes viszont, hogy az elég sok nyomdhiba mellett még fordítási pongyolaságok is maradtak a könyvben (pl. geodetikus vonal helyett geodéziai vonal, vagy világvonal helyett a világegyetem vonala stb.). Ezzel együtt is bátran ajánlhatjuk Bitsakis könyvét elolvasásra minden a természettudományok kérdései iránt érdeklődő filozófusnak, illetve a saját szaktudománya filozófiai kérdései iránt érdeklődő fizikusnak, sőt — általános jellegű filozófiai tanulmányaik szakirányú kiegészítéseként — a fizikus és mérnök hallgatóknak is.

WALTER TUCHSCHEERER: MARX GAZDASÁGELMÉLETÉNEK KIALAKULÁSA 1843—1858*

KELEN ANDRÁS

Szeretnénk mindenekelőtt körülhatárolni az olvasóknak azt a körét, akiknek ez a könyv fenntartás nélkül ajánlható: elsősorban a Marx életművével foglalkozókra, valamint azokra a diákokra és pályakezdő társadalomtudományi kutatókra gondolunk, akik, ha maguk nem is vennék kézbe az összkiadás valamennyi kötetét, politikai gazdaságtani tanulmányaik felidézése és saját álláspontjuk rögzítése végett mégis rendszerező áttekintést keresnek. A már önálló tudományos gyakorlattal rendelkező és a diákoknál feltehetően célratörőbb, heurisztikusabb igényű kutatók számára a téma feldolgozásának ezt a módját kevésbé érezzük megfelelőnek, jöllehet, a szerző az NDK Tudományos Akadémiája Közgazdaságtudományi Intézetében dolgozott, sőt a könyv német előszava is közgazdaságtudományi eredményekről beszél.

Az első kommentárok a „Rheinische Zeitung” időszakához kapcsolódnak, amikor is Marx megismerkedett a gazdaság társadalmi jelentőségével; majd különleges

figyelmet szentelnek az első közgazdasági tanulmányok eredményeképpen létrejött 1844-es párizsi kivonatfüzeteknek és a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-nak. A munkaérték-elmélet felé fordulás jegyében elemzik a „Szent család”-ot, „A német ideológia”-t, „A filozófia nyomorúsága”-t valamint a „Bérmunka és tőke”-t. A könyv befejező harmada pedig a „Grundriss”-t tárgyalja.

A cím ígértét a szerző csak megszorítással váltja be, a gazdaságelmélet kialakulása helyett inkább a marxi politikai gazdaságtan vagy még inkább a munkaérték-elmélet genezisééről ír.

Marx közgazdasági tanulmányainak kezdetét az 1844-es kivonatfüzetek jelzik, ahol a korabeli szellemi életben forgó közgazdasági művekhez fűzött saját invencióit találjuk. Tuchscheerer leggondosabb elemzése az ezekhez készített kommentárokban olvashatók. Így jó érzékkel mutat rá erre az egyelőre meglehetősen elszigetelten felbukkanó mondatra is: „A gazdagság azokban a dolgokban áll, amelyekre nincs szükségünk, amelyek nincsenek a személyi

* Kossuth, Budapest 1976, 436 oldal.

szükségletre megkövetelve.” (Ez az idézet a Say-kivonatok utolsó mondata, mely a „Gazdasági-filozófiai kéziratokkal” együtt közölt „Jegyzetek a párizsi kivonatfüzetből” c. publikáció II. részében található.) Alig felismerhető csírájában még, de ebben a kijelentésben bennerejtezük Marx egész gazdaságelméletének sarktétele, az a felismerés, hogy a *szükségletkielégítésre* irányuló termelés eredménye nem esik szükségképpen egybe a *nyereségreorientált* termelés eredményével; hogy a tőkés termelés célja a meggazdagodás, nem pedig a szükségletkielégítés, és e bornírtág csak a gazdaságnak társadalmi kontroll alá helyezésével, egy modern gazdaságtörténet-szerű maradó metaforájával élve: a gazdaság újrabemegazdásával szüntethető meg. Ezzel kapcsolatban megjegyezzük, hogy a Say-kivonatok, ahol Marx e fontos felismerés mellett Engels nyomán a nemzetgazdaságtanról mint a „meggazdagodás tudományáról” beszél, magyarázatul szolgálhatnak arra is, vajon hogyan lehetett egykor a *gazdagság* a gazdaság szinonimája. Anélkül, hogy a „wealth” etimológiájába mélyednénk — mert hiszen ez a felcserelehetőség legalábbis Adam Smith „Wealth of Nations”-jéig nyúlik vissza —, annyi valószínűnek látszik, hogy a gazdaság terminus csak azzal párhuzamosan kezdett elválni a gazdagság kifejezésétől, ahogyan a *gazdaság antropológiai jelentése* körvonalazódni kezdett, ahogyan a gazdaság tudománya az időleges történelmi egybeesés elmúltával egyre szilárdabb kontúrokkal megjelent a pénzeszmény tudományának horizontján. Olyan jelentés tehát, amelyben a termelést *közvetlenül társadalmi*nak láthatjuk, azaz, a maga szociológiai összefüggéséből még/már nem elkülönülnek. Egy ilyen, a gazdasági antropológia által ma már részleteiben is rekonstruált, Marx által pedig tulajdonképpen hitelesnek tartott állapotban eltűnik a közvetítés az alapvető szükségletkielégítési funkció teljesülése és az *ellátás* megvalósulása között. A termelés így nem a nyereség-elv alapján kap struktúrát, hanem áttétel nélkül, a társadalmi nyilvánosság közvetítésével igazodni a mindig újra definiálható szükségletekhez. Ezt a különbségtételt fontosnak érezzük, mert az ifjú Marx transzcendáló gondolkodásának paradigmáját látjuk benne.

A párizsi kivonatfüzetek Ricardóhoz fűzött jegyzeteiben — amint erre Tuchscheerer felhívja figyelmünket — Marx azon a véleményen volt, hogy egyáltalán nem lehet a munkaráforgatás értelmében vett termelési költségek által meghatározott értékről beszélni, mivel a Smith–Ricardo-féle „reális érték” vagy „termé-

szetes ár” megengedhetetlen absztrakció. Az értéket szerinte inkább a konkurrencia, semmint a termelési költségek határozzák meg. Ricardo feltevéseiről, amelyben a konkurrencia véletlenszerűségeitől eltekintendő, a mindenkor piaci árak hosszabb idő alatt érvényesülő átlagát kell venni, Marxnak még az a véleménye, hogy „A nemzetgazdaságtan, hogy törvényeinek nagyobb határozottságot és szilárdságot adjon, kénytelen a valóságot esetlegesnek és az elvonatkoztatást valóságosnak feltételezni.” Vagy másutt: „az átlagszámok az egyes valóságos egyéneknek elkövetett formális szidalmazások, injuriák”. Mint ismeretes, Marx később elfogadta ezt az eljárást, és a piaci árak a kereslettől és kínálatától függő ingadozását az értéktörvény hatásmechanizmusába foglalta. A „Grundriss”-ben már ír az átlagszámok az egy hosszabb időszak ármozgásából számítanak: „egy átlag, amely külsődleges elvonatkoztatásként jelenik meg, amennyiben mint átlagszámot egy korszakra nézve kiszámítják ... de amely igen reális, ha egyszersmind felismerik, hogy hajtóereje és mozgatóelve az ingadozásoknak, amelyek az áruárak egy meghatározott időszakban átmennek.”

Érdekesek a könyvnek azok a lapjai, ahol a politikai gazdaságtani fejtegetéseket megszakítva Tuchscheerer szinte epikus vénával részletezi Marx életkörülményeit és dokumentáris hűséggel igyekszik feltárni a ránk maradt és számunkra elveszett marxi kéziratok létrejöttének személyes motívumait. Talán kevéssé ismert tény például, hogy Marx sokáig átfogó gazdaságelméleti munkát — *Wirtschaftslehre* — kívánt írni, amely megfelel, legalábbis megjelenésében, a korabeli német katedrák igényeinek. Ennek első jeleként 1846-ban azt írta kiadójának, Leskének, hogy „Gazdaságtana” első kötetének csaknem befejezett kéziratát még tárgyilag és stílusban egyaránt át akarja dolgozni. Egy 1851-ben Engelshez írott leveléből pedig kitérünk, hogy a British Museumban végzett tanulmányai már olyannyira előrehaladtak, hogy az opus magnum szövegbe öntése ismét napirendre kerülhetett. Ekkor már természetesen újra kiadót kellett keresnie — Freiligrath segített ebben. A körülmények hatalma azonban továbbra is hátráltatta Marxot rendszeres tudományos munkájában, s így egészen 1857 derekáig már csak olyan híradásokkal találkoztunk, hogy elővette feljegyzéseit és végigolvasta azokat, tájékoztatót is készített saját konspektusaihoz, ha nem is azért, hogy „Gazdaságtanát” kidolgozza, hanem csak, hogy „úrrá legyen felettük és feldolgozásra készen tartsa”. A három

hatalmas részre tervezett Wirtschaftslehre a politikai gazdaságtan bírálatából, a szocialisták bírálatából és a politikai gazdaságtan történetéből állt volna, s mint egy Lassalle-hoz címzett levél tudósít róla, egyedül az első rész hat könyvet tartalmazott volna: a tőkérről, a földtulajdonról, a bérmmunkáról, az államról, a nemzetközi kereskedelemről és a világpiacokról írandó könyveket.

Tuchscheerer talán legnagyobb érdeme, hogy a gazdasági terminológia fejlődésének bemutatásával igazi betekintést nyújt a marxizmus műhelyébe, a marx politikai gazdaságtani gondolkodás kibontakozásának folyamatába. Vitatkozni szeretnénk azonban azzal a módszertani megoldással, ahogyan a szerző a terminológiai változások egy részét konceptualizálja. Azzal még egyetérthetünk, ahogyan a kivonatfüzetek tőke-fogalmát értelmezi: „Ellentétben későbbi szóhasználatával Marx a kivonatokban a 'tőke' fogalmát a 'termelési eszközök' fogalmának szinonimájaként használja, míg azt a közgazdasági formameghatározást, amelyet a termelési eszközök a tőkés termelési mód viszonyai között öltenek, mindig a 'magántulajdon' fogalmával fejezi ki. Míg a polgári közgazdászoknál a tőke-fogalom anyagi tartalma és közgazdasági formameghatározása mindig összekeveredett, Marxnál itt egyértelműen megtalálható ez a különbségtétel...” Hasonlóképpen kielégítőek a szerzőnek azok a magyarázatai is, amelyeket a „Deutsch—Französische Jahrbücher” cikkeinek terminológiájához, nevezetesen a „politische Ökonomie” és a „Nationalökonomie” jelentésáryalatokhoz fűz, leszögezvén, hogy itt az Ökonomie kettős értelmének megfelelően a közgazdasági elmélet jelölésén kívül a korabeli gazdasági gyakorlat jellemzéséről is szó van. Ugyanis, míg a „politikai gazdaságtan” terminuson a kifejlett laissez-faire kapitalizmus rendszerét érti Marx, addig „nemzetgazdaságtanon” a védővámokkal, tilalmi rendeletekkel és más állami rendszabályokkal terhelt kapitalizmust, tehát egy alacsonyabb fejlődési fokon álló, a németországi állapotoknak megfelelő gazdaságot.

Számunkra azonban már túlzóan leegyszerűsítőnek tűnik az a logikai megoldás, amellyel Tuchscheerer az elidegenedés-elmélet keretében alkalmazott kategóriák érettkori elejtését és a történelmi materializmussal adekvát új kategóriák megjelenését magyarázza. Olyan terminus-párok-ról van szó, mint nemzetgazdasági állapot, illetve termelési mód; lényegi erők, illetve termelőerők; a munka eladása, illetve a munkaerő eladása a bérmmunkás részéről; kereseti munka, illetve árutermelő munka;

valamint a végleges eltűnéséről olyan dichotomiáknak, mint elidegenedett munka versus öntevékenység; ipar versus öntevékenység; és terminusoknak, mint emberi lényeg, nembeliség stb. E problémával szemben idézzük Tuchscheerer visszatérő érvelését: „Marx új felfogása eleinte a régi formában — az elidegenedés Hegeltől és Feuerbachtól kölcsönzött kategóriájának köntösében — jelentkezik még, illetve, más szavakkal kifejezve, Marxnál az elidegenedés fogalmának evolúciója meg végbe azáltal, hogy a régi forma alatt egy új tartalom képződik, amely azután tartalom és forma egységének meghatározó mozzanataként szétfeszíti a hagyományos terminológiai keretet és oda vezet, hogy ezt a tartalommal adekvát terminológia váltja fel.” E felfogását alá is támasztja egy valóban sokat mondó Marx-idézzel „a német teoretikusoknak kapóra jött, alkalmat nyújtott arra [ti. a régi filozófiai kifejezések használatára], hogy félreértsék a valóságos kifejtést és azt higgyék, itt megint csak viseltes filozófiai köpönyegeik újabb kifordításáról van szó”. A mi véleményünk Tuchscheerer elgondolásával szemben az, hogy az ifjú Marx műveit — noha azok valóban nem állíthatók szembe az érettkoriakkal — nem a későbbi gondolatok kezdeményeit visszakeresve érdemes olvasni — Tuchscheerer legfőbb törekvése ez —, hanem inkább *kifejtés és terminológia sui generis egységében* tekintve. Hiszen ha azt állítjuk, hogy az ifjú Marx ugyanazt vizsgálta, mint az érett Marx, csak éppen a megfelelő kategóriákat nem találta még meg, akkor az ifjúkori fejtegetésekbe sok olyan eszmét és eredményt láthatunk bele, amelyek valójában és érvényesen csak később alakultak ki. Az effajta megközelítést megpróbáljuk egy kis kitéréssel általában bírálni, mert úgy gondoljuk, itt számos terminológiai vita közös gyökerére akadhatunk.

Vizsgáljuk meg, hogyan viszonyul a névadás aktuusa a név helyes használatának gyakorlatához. A modern nyelvfilozófiában ma már elfogadott szemlélet szerint ahhoz, hogy egy gondolatunknak nevet adjunk, már tudnunk kell helyesen használni ezt a nevet, implicite már rendelkez-nünk kell a megnevezés szabályaival. A névadás ugyanis csak betetőzése lehet egy gondolati folyamatnak, amelyben megalkotjuk a magunk számára a név jelentését. Ismeretes az is, hogy nem elég valaminek a jelentését rámutatással megadni. Amikor ugyanis arról beszélünk, hogy figyelmünket valamire összpontosítjuk, akkor ez előfeltételezi azt, hogy már rendelkezünk az illető szó grammatikájával. Enélkül ugyanis még *azonosítani* sem tud-

nánk azt, amire állítólag figyelmünket összpontosítjuk. Ennek értelmében a megnevezés, a névadás aktusa nem lehet a terminus használatának *esetleges* tartozéka, nem létezik megfogalmazás, nyelvi köntös nélküli gondolat. Tisztán logikailag tekintve, ha egy valóban új gondolatot dolgozunk, akkor ezt nem is tehetjük másképpen, mint a szükséges *sui generis* terminológiában.

Mindezek alapján nem látszik meggyőzőnek, ha az elidegenedés-elmélet jegyében fogant Marx-műveket kizárólag az életmű perspektívájából vizsgáljuk, mert így éppen e korszak nagyon is pregnáns sajátosságai

sége fog elsikkadni olyan sovány evidenciákért cserébe, hogy felhívhatjuk a figyelmet a Marxot foglalkoztató alapvető gondolatok és a kommunizmus perspektívájának állandó jelenlétére. Marx első nekifutását a proletár álláspont kiteljesítésére úgy érthetjük meg, ha az illető művekben nem a maradandó gondolatoknak plusz valami megfoghatatlannak változó arányú keveredését látjuk, hanem — megadván a terminológiának is az őt a keletkezés-történetben megillető logikai státust — működőpontúan és ennyiben elfogulatlanul közeledünk hozzájuk.

SARTRE FILOZÓFIAI ÍRÁSAIBÓL*

DARAI LAJOS-MIHÁLY

Jean-Paul Sartre munkássága irodalmi műveiből jól ismert nálunk, s ezek ugyan rendre filozófiai gondolataira épülnek, mégis a most megjelent Sartre-válogatás hiányokat pótol a francia filozófusról alkotott képünkben.

A könyv első Sartre-írásának fordítása egy 1960-as kiadás alapján készült, de eredetileg 1939-ben jelent meg az „Egy emóció-elmélet vázlata”. Ez a Sartre által 1938-ban írt és kéziratban maradt fenomenológiai pszichológiának egy részlete. Különösen abból a szempontból érdekes, hogy bepillantást enged a sartre-i gondolkör s az első nagy mű, „A Lét és a Semmi” kialakulásába és előzményeibe. Lukács György írta, hogy „korszakalkotó filozófia igazán eredeti módszer nélkül még soha nem jött létre”, s bár szerinte a fenomenológiai módszer az egzisztencializmus vívmányának tekinthető, kérdéses, hogy e módszer valóban új-e.¹

Ebben az összefüggésben Sartre emóció-elméleti vázlata nem mutat egyértelmű képet. Az általa itt vizsgált tudományos terület megközelítése túl egyoldalú és filozófiaiilag még kibontatlan ahhoz, hogy határozott képet adna a sartre-i egzisztencializmusról. Annyi azonban kiderül belőle, hogy Sartre saját filozófiájához a pszichológián és a fenomenológián keresztül igyekezett eljutni.

A pszichológiát tekintve Sartre arra a konklúzióra jut, hogy az nem képes az

emberi valóság megragadására — sőt azt se tudja egyértelműen bizonyítani, hogy specifikus emberi valóság egyáltalán létezik. A magyarázatot erre a következtetésre egy olyan kritika adja, melynek során Sartre szeme előtt a pszichológia egzisztencialista megalapozásának célja lebeg.

A Sartre által bírált pszichológiának mint tudománynak olyan a természete, azaz felépítése, hogy csak egymással nem összefüggő tényeket gyűjthet egybe. Sartre interpretálásában a tény itt többletet, újdonságot jelent korábbi tényekhez viszonyítva a vizsgálatban, vagyis a tapasztalat során. A tapasztalat ha sokirányú, szükségképp korlátokba ütközik — mondja Sartre —, ezért a pszichológia számára csak két fajtája érdekes: amit „a szervezett testek térbeli-időbeli érzékelése által” szerzünk, és amit „intuitív önismerettel”, — ez utóbbi a „reflexív tapasztalat”. (27.) A tények összege nem nyújt szintetikus totalitást, nem képes önmaga jelentését feltárni, hiszen a tények elszigeteltek, vizsgálatukban az esetleges a lényegit, a véletlenszerű a szükségszerűt, a zűrzavar a rendet megelőzi. Sartre úgy látja, hogy ez a pszichológia nem eleve lényeglátó és szintetizáló, hanem a lényegi megragadását a jövőre halasztja, ezért aki szintézist vár tőle, annak reménye ellentmondásos. Vagyis a pszichológia nem lehet antropológia, amennyiben az antropológia az emberi lényeg, az emberi sors meghatározója, mert a pszichológia nem határozza meg kutatása tárgyát a priori. Sartre szavaival: „Az általa elfogadott emberfogalom teljesen empirikus: a világban természetesen létezik bizonyos számú teremtmény, amely analóg vonásokat nyújt a tapasztalat-

* „Módszer, történelem, egyén”. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból, Gondolat, Budapest 1976, 508 oldal.

¹ Lukács György: „A polgári filozófia válsága”, Hungária, Budapest é. n. 130.

nak.” (28.) A pszichológus nem dönti el, hogy az ember fogalma önkényes-e vagy sem. A hasonlóság nem kiindulási alapja. Számára az ember mint olyan egy ideiglenesen elkülönített osztály része a posteriori felruházott jellemvonásai által. Még introspekciója is tényeket szolgáltat, mert másoktól tudja meg, hogy ő ember, és „saját ember-természete különös módon nem tárul fel előtte, csupán abból következően, hogy ő maga az, akit tanulmányoz”. (29.) Az „ember szigorú fogalma” — bár kétséges, hogy kialakulhat-e — csak a végtelenben, mint egy „kimunkált tudomány betetőzése” képzelhető el. (Uo.) És ez is csak a megismert tények végtelen halmazának „koordinálása” és „hierarchizálása” által kialakított, „egyesítő hipotézis” lenne. „Ily módon az ember eszméje azoknak a megállapított tényeknek az összege lehet csupán, amelyek egyesítését lehetővé teszi.” (Uo.)

Az emóciót például a pszichológus adott-nak tekinti, nem kutatja lehetőségeinek feltételeit. Sartre kifogásolja, ahogy a pszichológia ilyenkor a tapasztalathoz folyamodik, hiszen prekoncepcióként már rendelkezik az emóció eszméjével, mikor a pszichikai tények sokasága közül elhatárolja az emotívakat. A pszichológia az emóciót összetevőkre bontja. Ezek a testi reakciók, a viselkedések és a tudatállapot. Az intellektualizmus szerint a belső állapot idézi elő a fiziológiai zavarokat, a periferikus elmélet pedig fordított sorrendet állapít meg. Az emóciót így „magának az emóciónak a folyamatában” vizsgálják, azaz tényként, ami nem teszi lehetővé a rajta kívüli megértését, az ember lényegi valóságának megragadását. (33.)

A klasszikus elméletekben Sartre azt veszi észre, hogy nem tudják bevinni a pszichikumot az emócióba, s megmagyarázni, miért vannak emóciók. Az emóció náluk fiziológiai állapotok tudata, viszont a rémület mindenképpen több — veti ellent Sartre —, mint valamilyen testi állapot bevetítése a tudatba, és az emóciónak szervezett, leírható struktúrája van, tehát nemcsak rendellenesség. Nem változtat ezen az se, ha úgynevezett ideg-áramkörökre hivatkoznak. Hogy a csecsemőben elsődlegesen ilyen áramkör alakul ki az első hatásokra (simogatás stb.), és a későbbi viselkedések újabbakat hoznak létre. Mikor az emóció létrejön egy-egy nehéz helyzet alkalmával, a felnőtt egyszerűen visszakapcsol erre a primitív áramkörre. Ekkor az alsóbbrendű viselkedés elleplezi, hogy a megfelelő lehetetlen. Így az emóció kudarcviselkedés. Nem rendellenesség, mert helyettesíti azt, amit nem tud vagy nem akar megvalósítani az alany. Sajátos kiút,

speciális család. A formaelméleteknek pedig az az elégtelenségük Sartre szerint, hogy amikor az emócióba való átmenetet tételizik, azaz mikor egy forma megtörik és egy másik forma alakul ki, a forma átalakítását nem tekintik egyetlen folyamatnak, s nem a tudatból eredeztetik az átalakulás okát.

A pszichoanalitikus elmélet szerint az emóciók eszközök, melyek segítségével a tudattalan törekvések szimbolikusan kielégítik magukat, s megtörik az elviselhetetlen feszültség-állapotot. Tudatos spontaneitásunk nem képes az emóciót érdemlegesen módosítani, az saját törvénye szerint megy végbe. A pszichoanalízis egyszerre állít oksági és megértési kapcsolatot az általa tanulmányozott jelenség között, de Sartre tagadja a pszichikai okság mögöttes elméletének értelmét. A pszichoanalízis számára a tudati tény olyan, mint egy dolog a jelentéséhez viszonyítva, vagyis a tudatot dologként konstituálja a jelentetthez viszonyítva. Így a tudat másodlagos, passzív jelenség, amilyen egy kő. Ez azt mutatja — hangoztatja Sartre —, hogy nem kívülről, de belülről kell kérdezni a tudatra, benne lehet megtalálni jelentését. Az pedig, amit benne találunk, Sartre alapkoncepcióját fogja megerősíteni, hogy az emóció tudatos jelenség.

Rátérve a *fenomenológia* elemzésére Sartre megállapítja, hogy ez a módszer a pszichológia elégtelenségének reakciójaként alakult ki, felismerve a tények és lények közti összemérhetetlenséget, s azt, hogy „a lények teszik lehetővé a tények osztályozását és vizsgálatát”. (33.) Így impliciten az emóció lényege segít elhatárolni az emotívitás tényeinek sajátos csoportját a pszichikai tények sokaságától, s lehetővé válik a tények tartalmának explicit meghatározása is. „Az emóció fenomenológiája” úgy alakul ki, hogy a „fenomenológiai redukció” vagy „a világ zárójelbe tétele” révén az emóciót mint „tisztá transzcendentális jelenséget” vizsgálják Husserl és a fenomenológusok. (34—35.) Nem a különböző emóciókhoz fordulnak, hanem az emóció mint szervezett tudattípus transzcendentális lényegét keresik. A tudatot vallatják az emócióról, és az emóció vizsgálatával a tudatról való tudásukat gazdagítják. Míg a pszichológus képtelen a tudatállapot jelentését vizsgálni, addig „a fenomenológus számára minden emberi tény lényegénél fogva jelentéssel bír”. (37.) Az emóció jelentése, emberi tény-természete az, hogy a „maga módján a tudatnak”, így „az emberi valóságnak egészet képez”. (38.) Az emberi valóság akkor létezik, ha vállalja létét, s ebből az emberi valóság önmaga általi

megértése következik. Ez a megértés az emberi valóság saját létezési módja. Az ember vállalja megélcioját, ezért az az emberi létezésnek egyik szervezett formája. Nem az emberi valóság következménye, nem pszichofiziológiai zavar, hanem emóció formájában megvalósuló emberi valóság.

A továbbiakban Sartre nem vizsgálja fenomenológiailag az emóciót, hanem a *fenomenológiai pszichológia* felvázolásának kísérletével próbálkozik. Nála az emócionális tudat nem-reflexív tudatú viselkedés, ami nem jelent öntudatlan viselkedést. Ha a normális cselekvést nehézségek akadályozzák, a tudat átalakítja magát, hogy ezzel a tárgyat is átalakítsa, megkönyítse megvalósítását. Az emóció így a világ átalakítása, de ez nem hatékony viselkedés. „Egyszerűen az emócióban a tudat által irányított test változtatja meg a világhoz fűződő viszonyát annak érdekében, hogy a világ megváltoztassa minőségeit.” (68.) Az emóció — mondhatni — egy olyan játék, amelyben hiszünk. Például veszély közeledte esetén az ájulás menekülési magatartás. Viszont „itt vannak határai a világra való mágikus ráhatásomnak: megszüntethetem, mint a tudat tárgyát, de erre csak úgy vagyok képes, ha megszüntetem magát a tudatot”. (70.) Hogy elhisszük-e az emóciót, azt zaklatott állapotba kerülésünk bizonyítja az emotív viselkedés megvalósítása esetén. „Az emóció eredete abban a spontán és átélte degradációban keresendő, amelyet a tudat tanúsít a világgal szemben.” (80.) Tehát az emóció az eszközök világa helyett a megjelenő mágikus világ. Sartre ennek a kutatásnak korlátjait látja abban, hogy a fenomenológiai pszichológia módszere regresszív, míg a fenomenológiái progresszív, s a kettő sose közelíthető a találkozásiig.

Az emóció tehát Sartre-nál végső soron negatív jelenség. Még az öröm-érzéstől megkülönböztetett öröm-emóció is csak türelmetlenség, amely tökéletlen állapotot okoz. „Az öröm mágikus viselkedés, amely bájjal próbálja az áhított tárgyat azonnali totalitásként birtokba venni.” (74.)

Úgy tűnik, hogy maga az emóció kérdésének felvetése és megoldása Sartre részéről — túl a számunkra adódó értékes módszertani megfigyelések lehetőségén — hirdás és benső tiltakozás egy világ „rémitő és korlátlan monotoníájá ellen”, ahol a totális egyhangúságban az emóció „az egyedüli differenciálás: egy faldarab, némi sötétség, amely eltakarja előlünk hatalmas komorságát”. (72.) Az emotív viselkedés azt jelenti, hogy a személy (Sartre itt betegről beszél) a tettet a megvalósíthatóság határán túlra számúzi, hogy ne kelljen a cselekvés lehetőségével valóban szembe-

néznie. „Az érzelmi krízis a felelősség feladásában áll. A világ nehézségeinek mágikus eltűléséről van szó. A világ tehát megőrzi differenciált struktúráját, de igazságtalan és ellenséges világként jelenik meg, mert *túl sokat követel* tőlünk, jobban mondván többet, mint amennyit emberileg képesek vagyunk adni neki.” (73.) — Itt az elvont fejtegetések mögött mindenképpen az elidegenedés egy konkrét interpretációja rejlik. Egyébként ebben az időben íródtak Sartre olyan novelláskötetei, mint „Az undor”, „A fal”, és ezekben az elidegenedés ábrázolása egyértelmű.

A könyv következő része „A módszer kérdései”. Ez a tanulmány 1957-ben jelent meg először; s lényegében a másik jelentős sartre-i mű, „A dialektikus ész kritikája” bevezetője. Egyszersmind Sartre életművében egy új korszak kezdetét is jelöli.

Sartre a marxizmus és egzisztencializmus kérdését vizsgálja itt a konvergencia és kongruencia szempontjából. A XVII. és XX. század között előbb Descartes és Locke, majd Kant és Hegel, végül Marx filozófiai korszakait látja jelentőseknek. Szerinte a filozófiák gondolatainak csak kifejezett történelmi pillanatok meghaladásával lehet túljutni. Így a marxizmus némi „túlhaladása” premarxizmushoz vezetett. Sartre a revizionizmust is elveti, hiszen az úgynevezett hozzáigazítást újabb kor filozófusai történelmi-társadalmi meghatározottságuk, új látásmódjuk révén már az interpretálás során automatikusan elvégzik. Az egzisztencializmus — mondja Sartre — ideológia, mely előbb szemben állt a tudással, de ma már alkotó elemét képezi. Kierkegaard egzisztenciának azt a végtelen mélységű bensőségeséget, szubjektivitást nevezte, mely személyes kalandként érvényesül minden filozófiával, a többi emberrel és istennel szemben. Ez a meghatározás a hegeli rendszer teljes tagadása — az embereket nem az eszmék változtatják meg, hanem önmaguk maguk általi megdolgozása. A marxizmus is itt támad, mert szerinte Hegel keveri az objektivációt és elidegenedés fogalmát, pedig az utóbbi csupán az, amely az ember ellen fordítja objektivációját. Tehát „az emberi tény visszavezethetetlen az ismeretre ... szükségképpen önmagát éli és alkotja”. (108.) Így Marxnak igaza van Hegellel és Kierkegaard-ral szemben is, s ennek az egzisztencializmus kiiktatását kellene jelentenie. A burzsoá gondolkodás azonban védekező periódusától kezdve az egzisztencializmusra is támaszkodik. Például „Jaspers mint egyén nem hajlandó együttműködni a történelemmel, amelyet a marxisták csinálnak ... mivel a praxis valóságos mozgása elől egy elvont szubjek-

tivításba menekült, amelynek egyedüli célja egy bizonyos belső minőség elérése". (110.) Ez a minőség Jaspers egzisztenciája.

Van azonban egy másik egzisztencializmus is, amely a „marxizmus mezsgyéjén” fejlődött ki, és Sartre ezt vallja magáénak. Színesen leírja a marxizmus megismerésének útját a maga és saját értelmiségi osztálya életében. Visszautasítja Lukács György vádját, hogy az egzisztencializmus a „harmadik utat” követi, de elismeri magatartásuk ellentmondásosságát: „Meg voltunk győződve arról, hogy a történelmi materializmus a Történelem egyetlen helytálló értelmezése, és hogy az egzisztencializmus továbbra is a valóság egyetlen konkrét megközelítési módja.” (115.) Ezt azzal magyarázza, hogy a szocializmus szovjetunióbeli győzelme és építése az elméletet alávetette a biztonságnak és az építésnek, tehát a konkrét gondolkodás nem a praxisból született, hanem a párt vezetőinek magyarázatait jelentette, s a tervgazdálkodás hibáit a bürokratikus adminisztráció nem ismerte be — s mindez így nem elégítette ki az egzisztencialistákat. Ezenkívül „az egzisztencializmus és marxizmus ... egyazon tárgyra figyel, ám az utóbbi az eszmébe szívta fel az embert, míg az előbbi mindenütt keresi, ahol csak van, munkájában, otthon, az utcán”. (123.)

Ezután Sartre a francia forradalom részletező elemzésével próbál párhuzamot találni a mai helyzettel és elhárítani a lukácsi vádat. Ellentámadásba megy át és elvárja a marxizmustól, hogy a valóságos emberekről írjon, s vegye figyelembe egyes korok politikai realitásának abszolút, semmire vissza nem vezethető jellegét. „Mert ... szem elől tévesztjük a valóságot, ha túl gyorsan totalizálunk, és ha bizonyítékok nélkül alakítjuk át a jelentést szándékká, az eredményt pedig valóban kitűzött céllá.” (140.) Kifogyhatatlan a jellemzésben: Ezek a marxisták, ha gondolkodnak — totalizálnak, a partikularitást az egyetemessé helyettesítik, konkrétum helyett pedig alapvető, de elvont meghatározásokkal dolgoznak. (Leginkább kortárs francia marxistákról, illetve marxizálókról van szó.) Sartre viszont úgy véli, megtalálta azt a pontot, ahol az ember beilleszkedik osztályába, „az egyedi, sajátos családot, mint az egyetemes osztály és az individuum közötti közvetítő láncszemet”, és a gyerekkor elemzésében látja megfoghatónak az emberi élet kibontakozásának legtöbb meghatározó elemét. (158.) „A pszichoanalízistől támogatott egzisztencializmus ... csak azokat a szituációkat tanulmányozhatja, amelyekben az ember gyermekkorától kezdve veszejtette el saját magát, mivel egy kizsákmányoláson alapuló társadalom-

ban nincsenek is más szituációk.” (161.) Hosszabban kitér még arra az ellentmondásra, ami a proletártömegek kulturális színvonalának emelkedése, és ugyanakkor kapitalista jellege és irányítotttsága között van. Mindezen problémák megoldására azt a marxizmust látja alkalmasnak, mely egyazon aktusban megvalósítja a „horizontális szintézist és a mélységi totalizációt”. (180.) Amíg a marxizmus visszautasítja ezt a szintézist, helyette mások (Sartre) végzik el.

Ezt a konkrét antropológiát a progresszív—regresszív módszer műveletével számdékszik megvalósítani. A jellemvonásokat a gazdasági mozgás alapján tanulmányozza, de nem téveszti szem elől sajátos voltukat, mert csak így lehet totalizációra törekedni. „A projektum mint az objektivitásnak az objektivitás felé mutató szubjektív meghaladása és mint a környezet objektív feltételei, valamint a lehetőségek mezejének objektív struktúrái között feszülő híd, önmagában véve jelenti a szubjektivitásnak és objektivitásnak, a tevékenység e sarkalatos meghatározottságainak mozgó egységét.” (195.) A projektum találkozik a termelőerők produktumaival, a bizonyos technikai színvonalon levő eszközökkel, melyek sajátosságai átalakítják a projektumot, meghatározzák objektivációját. Sartre módszere úgy akarja kiegészíteni a marxizmust, hogy „az egzisztenciális struktúrákat regresszíven jelölő szavakkal” világítja meg „a marxista Tudás adatait”, és „megértő megismerést” hoz létre, megtalálva az embert a társadalomban és praxisában, mindaddig, míg a marxizmus nem tekinti az antropológiája alapjának „az emberi dimenziót”, az „egzisztenciális projektumot”. (281—282.)

Sartre azonban nem alkalmazza a progresszív—regresszív módszert következetesen és egyenlően, mert széles apparátusa, gazdag példaanyaga inkább az egyén oldaláról tudósít többet, s ez a progresszív oldal elhalványulását eredményezi. Nem képes igazán felfedezni a társadalmi meghatározottságoknak az emberre ható bonyolult, sokirányú és mély erejét, és fenntartja a szubjektivitás független önállóságának egzisztencialista mozzanatát. „A marxizmus tudományos antropológiája sohasem fogja a tudást az egyén ontológiai primátusára alapozni, ez merőben téves lenne, de az igaz, hogy magába tudja szívni, s ezzel megszüntetni és magasabb fokra emelni mindazokat a helytálló eljárásokat és felismeréseket, amelyek arra a valamire vonatkoznak, ami az ember.”²

² Lucien Sève: „Marxizmus és személyiségelmélet”, Kossuth, Budapest 1971, 482.

A Válogatás harmadik darabja „Az egyedi egyetemes” című esszé előbb azt a paradoxont vizsgálja, amit az „élő Kierkegaard” kifejezés nyújt. Az élő Kierkegaard a „halott Kierkegaard”, de kultúránk része lett gondolkodása. Sartre azt keresi, hogy „mi az, ami egy halottban kisiklik a tudás markolásából, és a mi számunkra túléli saját megszűnését”. (286.) Azt mondja, „szüntelenül eleven botrány... a történeti ember történetentúlísága”. (287.) Kierkegaard az „örök bizonyosságot” kereste a történelemben, a történetin kívüli értékeket. Ezt Krisztusban megtalálta. De ha igazat adunk neki — mondja Sartre —, akkor Kierkegaard ugyanígy Krisztusnak minősíthető, és mi magunk is. Kierkegaard úgy tekintette, hogy őt Hegel meghatározta és elhelyezte a rendszerben, de mikor túlélte Hegelt, kilépett a rendszerből. Kierkegaard számára „gyökeres különbözőség van a tudás léte és az élő szubjektum léte között”. (294.) Ő kapott létét megélve többként tételezi magát, minthogy történeti legyen. Ugyanakkor a történelem a halálban vereségre kényszeríti, hiszen vissza kell térnie az eredetileg kijelölt rendszerbe, bár e vereségét előre látta. Tehát az értelem értelemmé alakítja át létét, a világnak időbeliséget adva pedig a jövő felé munkálva teremti meg a történelem totalitásának továbbvihető egységét. Így az egyetemes az emberben egyediként hatol a történelembe. „Ki-ki előreviszi a történelmet azáltal, hogy folyton újra kezdi, és azáltal is, hogy eleve tartalmazza magában a jövőendő újrakezéseket.” (320.) Ezért Kierkegaard ma is él, ha kérdéseket teszünk fel magunknak. Mi is Kierkegaard-rá válhatunk, mert ő már megsejtése volt a mi életünknek. Ezért Kierkegaard szavai a mi szavaink. „Kierkegaard él, mert a tudást visszautasítva feltárja a holtak és élők történelemfeletti kortárs-voltát, vagyis mert megmutatja, hogy mint egyedi egyetemes minden ember az egész ember is, vagy ha úgy tetszik, Hegellel szemben ő az időbelivé válást a történelem történelemfeletti dimenziójaként manifestálja.” (322.)

Sartre interpretációja bonyolulttá teszi a megfogalmazást, és több olyan dolgot hoz szoros kapcsolatba, melyek közelsége szokatlan és idegen a marxista olvasó számára. A misztikusnak tűnő hangvétel, s a szinte gyanúsán homályos mester-tanítvány viszony ellenére is megszűletett azonban a nyilvánvaló eredmény, tudniillik hogy Kierkegaard annyiban élő, amennyiben a társadalom ismeri, tanulmányozza alkotását. Eppen ezért a tovább-hagyományozódás nem Kierkegaard élet-

művének történelemfelettként lebegő tulajdonságából születhetik meg és lehet folyamatban, mint Sartre mondja, hanem a mindenkori társadalom igénye indítja meg a feldolgozást, az érdeklődés és értékelés gyakorlatát.

A következő rész, „Patrice Lumumba politikai gondolkodása” világosan és tartalmasan ragadja meg a néger politikus életrajzában, politikai tevékenységének elemzésében a gyarmati sorból felszabaduló fiatal néger államok általános helyzetét, ellentmondásos harcát a neokolonializmus ellen. Sartre feltárja Lumumba egyéniségében és gondolkodásában a környezet, a szülőföldi közösség szerepét, és továbbhaladva megragadja a városi élet, a tanulmányok hatását is. Míg a faluban a gyarmati nyomor, addig a városban a fajüldözés jelenti a legnagyobb nehézséget. De Lumumba — felemelkedvén a „fejlettek” közé — elszigetelődik övétől ragaszkodása ellenére, és bezárul előtte a féhek között is a továbbemelkedés kapuja. Saját elit rétege viszont vele ellentétben — aki széles népi egységet akart már pályafutása vége felé — elárulja a tömegeket, s minden eszközt (szeparatizmus, nacionalizmus stb.) felhasznál, hogy saját érdekei szerint szolgálja ki az imperializmust. Végezetül Sartre Lumumba sorsának, életének jelképeiről beszél, s az afrikai egység harcainak mártír példaképét a sikeres Castróval szembebesíti.

Egy interjú is szerepel a könyvben, mint kedvelt sartre-i műfaj, melyet a „New Left Review” három munkatársa 1969 végén készített Sartre-ral. Egyebek közt kérdeznek a filozófus kifejezőkészségének legutóbbi vegyes előfordulásáról, Sartre Freuddal való kapcsolatáról, a marxizmus lehetőségéről polgári környezetben, és a műfajok szerepéről Sartre további munkásságában, és további terveiről.

Sartre többek között elmondja, hogy az író ma már nem írhat naivan, csak naiv regényt írhat. A dialektikus ész kritikájának második része a „történeti temporizációs mozgás dialektikus érthetőségét” fogja megmutatni. (420.) A színház világában tovább fog dolgozni. Brechtrel nem volt alkalma a színházról vitatkozni, s azt mondja róla, hogy „lenyűgözően bánt a színházzal, de nem mindig volt képes ellenőrizni írásának végső eredményét”, azaz az elidegenítés nem mindig sikerült. (416.) Például az antihősnőből a közönség fel fogásában megható hősnő lesz a „Kaukázusi krétakörben”. 1968 májusáról azt mondja, hogy akkor a diákság ösztönző példája az a lehetőség volt, amit az amerikaiak vietnami kudarca jelentett. De míg

az FKP-nek olyan nagy a tömegbázisa, lehetetlennek tartja a „szabad forradalom” végrehajtását. Sartre kifogásolja a kommunista pártok rendszerét is, mely szerinte a cári rend alatti illegális szülőtte. Nyílt-ságot hirdet és akar a többi párt felé a hierarchia, a felülről lefelé irányuló instrukció, információ és fegyelem rendje helyett. Hangsúlyozza, hogy csak „az új rend ellen irányuló kulturális forradalom akadályozhatja meg a degradálódást”. (431.) Kínában lényegében erről van szó, ahol a privilegiumok egész rendszerének erőszakos megdöntése folyik a kulturális forradalom óta. Sokat beszél Flaubert-könyvéről.

Ha összegezzük az interjút, az látszik lényegesnek, hogy Sartre nagyon bizonytalan véleményeiben, nyilatkozataiban csak feltételesen hajlandó kimondani jóslatait. (Az öreg Heidegger utolsó interjúnak erőtlenségére emlékeztet.) Sartre mindenképp szeretné elkerülni, hogy tévedjen, vagy hogy maóistának vagy akár anarchis-tának látsszék.

A kötet utolsó akkordjaként az olvasó az alkalmazott progresszív—regresszív módszerrel, annak konkrét eredményével ismerkedhet meg a „Flaubert osztálytudatában”. Flaubert gyerekkorára apja és bátyja volt hatással, s Flaubert egész életében velük hadakozott, őket akarta legyőzni. Ezért vonzódott az arisztokráciához, ezért akarta felsőbbrendű erkölcsét, műveltségét fitogtatni, s mindig valami többre, tökéletesebbre vágyott. Ezért vetette meg a burzsoáziát és a proletariátust

is, bár földjáradékból élt. Ezért nem tudta a Kommünben sem felismerni a haladó mozzanatot. — Sartre azonban túlhangsúlyozza a gyerekkor szerepét, s ezen az egy vérszegény szálon haladva gnómmá válik keze alatt a kutatott személy alakja. Ismét csak az egyéni oldalt helyezte előtérbe, s így Flaubert-t mintegy kívülrekesztette a társadalomból, annak állandóan érvényesülő hatásaiból. Lucien Sève (egy mai francia marxista) jegyzi meg erről a módszerről, hogy „mindenre alkalmazható pszichoanalitikus sémákból kiindulva próbálja létrehozni a konkrét egyest, még ha egzisztenciálja is ezeket a sémákat”.³

A könyv szerkezetéből kitűnik, hogy a válogatás szempontjai között elsősorban az volt a döntő, hogy minél szélesebb területet mutassanak be Sartre gazdag gondolkodói tevékenységéből. A tanulmányok tartalma ugyanakkor inkább arról tanúskodik, hogy Sartre egész életében egy gondolatnak maradt foglya, hogy megtalálja a megoldást környezete és kora alapvető ellentmondásaira. Alkalmanként imponáló küzdelme fontos részeredményeket és gondolatokat alkotott, de a radikális leszámolást nélkülöző immanens kritikája adós maradt az igazi újdonsággal, a valóban új módszerrel. A most megjelent Válogatás csak kisebb és nem alapvető műveiből merített, az első két tanulmány pedig bevezetés jellegével első állomása lehet a két nagylegzetű Sartre-mű megismerésének.

ERNST TOPITSCH: A TRANZSCENDENTÁLFILOZÓFIA ELŐFELTEVÉSEI.

KANT A VILÁGNÉZETANALÍZIS MEGVILÁGÍTÁSÁBAN*

VERMES ZSUZSA

Ernst Topitsch új könyvének címe már jelzi, és az előszóban a szerző félreérthetetlenül tudtunkra is adja, hogy a hangsúly világnézetanalízisnek bemutatásán van, és Kant ehhez szinte csak illusztrációként szolgál. Ez a módszer hivatott biztosítani, hogy a „Tiszta ész kritikájá”-nak megjelenése után csaknem kétszáz évvel, Kant

filozófiáját új fényben láthassuk, de más kérdések megértéséhez is hozzásegít.

A világnézetanalízis „rendszerző szándékú genetikus módszer”. Célja az emberi világfelfogás formáinak és céljainak leírása, mert a szerző szerint a formák és célok részleges vagy teljes összeegyeztethetlenségéből eredő feszültségek már a mítoszban megjelennek, a metafizikai-teológiai gondolkodásban tudatosulnak, és a filozófia „örök problémáihoz” vezetnek. A vázolt ellentmondás az újkorban éleződött ki erőteljesen, mikor az empirikus természet-tudományok és az ezek eredményeiből születő mechanisztikus világkép az antikeresztény metafizika és vallás alapjait

³ Uo. 446.

* Ernst Topitsch: „Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie. Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung” Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1975, 165 oldal.

kérdőjelezte meg. A kanti életmű is lényegében a tudás és hit így keletkezett ellentmondását kívánta áthidalni.

Topitsch szerint megismerés (Erkennen) és értékelés (Werthen) tudatos szétválasztása szellemi fejlődésünk késői terméke. Az emberi élet gyakorlatában és az erre épülő mítikus, vallásos és metafizikus világfelfogásban a megismerés és az értékelő gyakorlat elemei még differenciálatlan egységben kötődnek egymáshoz.

A későbbi differenciálódás megértéséhez a szerző az állatvilágig nyúl vissza, az állatoknál fellelhető plurifunkcionális rendszerekhez, melyek bizonyos életfontosságú információkat közvetítenek, és ugyanakkor a megfelelő magatartást is kiváltják. Az ilyen folyamatokat gyakran erős „érzelmi felindulások” kísérik. Az emberben ennek az instinktív magatartás-szabályozásnak szerepét a szociális- kulturális vezérlő rendszerek vették át, és ebben az összefüggésben a nyelvnek kiemelt jelentősége van.

Ezek a rendszerek nem tiszta értékteljes ténytudást kínálnak az embernek, inkább az élet gyakorlatához adnak orientációt. A dolgokra vonatkozó információkat utasításokkal kötik össze, mintegy meghatározzák a hozzájuk való viszonyulást és a megfelelő érzelmi színezetet is. Ugyanakkor a közvetlen valóság is kiindulópontja a világfelfogásnak, és ez a felfogás a közelinek és ismertnek modellje alapján értelmezi a távoli ismeretlent. Így néhány emocionálisan és az „élet gyakorlatában” fontos szituáció az univerzum interpretációjának alapjává válik. A leírtakkal Topitsch szerint magyarázatot nyert a szociomorf, technomorf, biomorf szemléletmódok kialakulása. A mítoszokra a biomorf modellek, a filozófiai gondolkodásmódra ellenben az eksztatikus-kataritikus élmények projekciója jellemző. Utóbbiak bizonyos rendellenes pszichogén állapotok megfigyeléséből keletkeztek (transz, bódulat), melyek látszólag a lélek testtől való függetlenségét bizonyították.

A fantázia a szellemi fejlődés kezdeti fokán felépítette a tapasztalt, megélt világ fölé a „tökéletes világot”, ahol a realitás nyomása megszűnik, és ezzel az empirikus valóságot pusztá látszattá vagy másodrendű realitássá fokozta le. A továbbiak során azonban lassan tudatosult az egyes funkciók és modelleképzelések összeegyeztethetlensége, vagyis az a tény, hogy világmagyarázat, magatartás-normalizálás, világfelmagasztálás (Weltverklärung) és világmeghaladás (Weltüberwindung) nem hozhatók közös nevezőre. Ennek a differenciáló folyamatnak eredményeképpen megszűnt az információnyerés, magatartás-

szabályozás és érzelmi átélés régi egysége. A természettudományok önállósulása végérvényesen szétszakította a természeti jelenségekről alkotott értékteljes kijelentések és az emberi cselekvésre érvényes etikai-politikai normák világát. A „világtörvény” két törvényrendszerre bomlott.

Tömören vázolván tehát előttünk áll Topitsch valóban genetikusan egyszerű világnézetanálízisének alapja — melynek eredményei egyébként azt is jól mutatják, hogy a szerző erős szálakkal kötődik a logikai pozitivizmus hagyományaihoz.

Topitsch Kantot az emberiség szellemi fejlődésének folyamatában vizsgálja. A nagy filozófus transzcendentális metafizikájának alapvető ellentmondásait a már mítoszokban tükröződő ellentmondásokkal rokonítja, ugyanakkor a XVIII. század európai és német valóságától teljes mértékben izolálja. (Kant életrajzi adataiból a szerző csak a szülői ház szigorú, de mégis mélyen átélt vallásossága és a Collegium Fridericianumban uralkodó komor, ortodox viláffelfogás közti különbséget tartja említésre méltónak.) Mindez Topitsch alapkonceptiójából következik, ami szerint a filozófia örök problémái az emberiség kialakulása óta fennállnak.

Topitsch külön fejezetekben elemzi Kant tételeit morálról, természetről, Én-ről, állandóan szem előtt tartva egyrészt azt a célt, hogy a kanti problémafelvetések nem eredeti voltát kimutassa, másrészt pedig, és ennek igen nagy teret szentel, hogy a Kant rendszerében levő ellentmondásokat leleplezze. Bár nem új dolog a kanti életműben rejlő ellentmondások felfedezése, de Topitsch figyelemre méltóan teljességre törekedett, és az ellentmondások tárgyalása könyvének érdekes fejezeit alkotja. Talán az érintett problémák rövid felsorolása is igazolhatja a fenti állítást. Kant, mint természettudományos műveltséggel rendelkező filozófus nem tagadhatta a megismerés empirikus bázisát, de ugyanakkor veszélyesnek tartotta ezt az alapot, mert egy morális rend abszolút érvényességét nem tudta belőle levezetni. Kant morálfilozófiájában az emberi cselekvés értékelésének és normalizálásának felfogása ellentmondásban áll a világmagyarázattal és a világmeghaladással. Az intelligibilis Én lényege itt (a morálfilozófiában) elsősorban az akarat és a cselekvés, az intelligibilis világ nemcsak oka, hanem paradigmatis mintaképe is a jelenségek világának. A jelenségvilág térben és időben korlátozott, míg az intelligibilis Én szabad, de a filozófus sohasem próbálta meg ennek alapján megindokolni azt az általa hangoztatott morális értékkülönbséget, ami a két világ között van. Topitsch szerint a kanti

filozófiában található paradox ad-hoc feltevések, mint változatlan változás (veränderungslose Veränderung), időtlen idő (zeitlose Zeit) azt is bizonyítják, hogy

Kant tudatában volt a műveiben fellelhető ellentmondásoknak — és azokat ilyen eszközökkel kívánta kiküszöbölni.

GRAMSCI MARXIZMUSA*

SZABÓ TIBOR

Sokat vitatott könyv Nicola Badaloni, a római Istituto Gramsci elnökének újabb könyve. Nem véletlen, hiszen a hazánkban is ismert szerző — az „Olasz marxista filozófusok írásaiból” című válogatásban is jelent már meg írása — Gramsci marxizmusának jellegét kutatja, azt a kérdést, amire az eddigi kutatásokban is legalább három, jól körülhatárolható megoldás született. Az egyik szerint Gramsci felfogását alapvetően befolyásolta Lenin koncepciója és a nemzetközi munkásmozgalom: ezt elsősorban Togliattira támaszkodva M. Alicata hangsúlyozta. A másik fölfogás szerint, amelynek legkiválóbb képviselője E. Garin, az olasz filozófiai hagyományoknak lenne döntő befolyásuk Gramsci filozófiai fejlődésére. Az utóbbi időben viszont egyre nagyobb hangsúlyt kapott az a — harmadik — megoldási kísérlet, amely szerint a Gramscit ért olasz és nemzetközi hatások elhanyagolhatók, hiszen Gramsci eredeti, az olasz helyzetnek megfelelő filozófiát dolgozott ki: ezt főként V. Gerratana képviselte.

Most Badaloni egy újabb, de rendkívül figyelemreméltó interpretációval jelentkezik. Véleménye szerint Gramsci létrehozta filozófiai *forrásainak szintézisét*. Ez annyit jelent, hogy az őt ért — nem mindig marxista — hatásokat nem csupán befogadta, hanem bírálta is: ezzel elérte a II. Internacionálé képviselői és főként G. Sorel által „megbontott” marxizmus „újjaalkotását”. Badaloni tehát könyvében végigkíséri a gramsci gondolkodás forrásait és az arra épülő szintézist: ez alkotja mondanivalójának két fő részét. Könyvének igen nagy érdeme, hogy kritikai mű, azaz feltárja a Gramsci-féle elmélet hagyományos értelmezéseinek ellentmondásait, s azokkal vitázva próbálja újszerűen rekonstruálni Gramsci egész elméletét.

Mielőtt rátérnénk Badaloni gondolatmenetének részletesebb tárgyalására, néhány szóban összefoglaljuk a szerző munkahipotézisét. Abból kiindulva, hogy jelenleg

Olaszországban a társadalmi és politikai helyzet a kapitalizmusból a szocializmusba való *átmenet* sajátosságait mutatja, arra a következtetésre jut, hogy Gramsci filozófiája útmutatóul szolgálhat a kommunista párt taktikája és stratégiája kidolgozásához. Azt mondja: „Gramsci abszolút historicizmusa ... az átmenet filozófiája.” (145.) Gramsci elméleti *aktualitása* érdekli Badalonit a források és a szintézis vizsgálatakor egyaránt.

1. Gramsci filozófiájának forrásait kutatva Badaloni elsőnek *Labriola* gondolatmenetét elemzi. Kimutatja, hogy Labriola már az átmenet filozófusa, aki az új társadalmi formához szükséges „formációk” alapját a tudatos praxisban véli felfedezni. Ezen túl Labriola hangsúlyozza az osztályharc szükségességét és annak a munkásság tudatos cselekvéséhez való viszonyát. Röviden így lehetne összefoglalni Labriola elméletének azokat a főbb megállapításait, amelyeket Gramsci a későbbiekben hasznosít. Badaloni azonban filológiai nem támasztja alá Labriola és Gramsci ilyen szoros kapcsolatát, s így érvelése kissé veszít erejéből, hiszen tudjuk, hogy a tudatosság kérdése, a társadalom cselekvő átalakításának kérdése a századforduló olasz gondolkodásának általános sajátossága.

A források közül a nagy hatású G. Sorel felfogását középponti jelentőségűnek ítéli meg Badaloni. Elsősorban azonban az imperializmussal kapcsolatos kérdések felvetésével, mint inkább e kérdések megoldásával állapítható meg kapcsolat Sorel és Gramsci között. Hiszen Gramsci — éppúgy mint Labriola — bírálja Sorelt, mert az a társadalom megváltoztatását „vallási színezetű megideologizálással”, a mítosszal próbálja elérni; elutasítja spontaneitás-kultuszát, pártellenes felfogását, értelmiség-koncepcióját.

Gramsci alapvetően másként fogja föl a „történelmi blokk” kérdését. Sorel ugyanis elsősorban a termelési viszonyokat kívánja megváltoztatni a mindennapi tudat forradalmasításának segítségével. Gramsci ezzel szemben a politikai kultúra megteremtésére és kiszélesítésére teszi a

* Nicola Badaloni: „Il marxismo di Gramsci”. Dal mito alla ricomposizione politica, Torino 1975, Einaudi.

hangsúlyt Lenin alapján, s Soreltól a technológiai tudás fontosságát veszi csak át. Lényeges azonban az, hogy az átmenetre jellemző morális aspektusokat a soreli filozófiából veszi kölcsön Gramsci. Így jut el a „kollektív értelmiség” szükségességéhez, ami a „politikai szféra társadalmasításának” az alapja, és a „termelő moráljának” szükségességéhez, ami a „gazdasági szféra társadalmasításának” az alapja. Gramscinál — helyesen mutat rá Badaloni — e két momentum alapvető szerepet játszik. Sorel azonban véleményünk szerint csak negatív értelemben érdekes, ugyanis — mint azt Hermann István kimutatta — éppen Sorel volt az, aki jelentős mértékben hozzájárult a marxizmus totalitásának megbontásához.

A gramsci filozófia Badaloni által elemzett harmadik forrása B. Croce, akihez Gramsci szintén kritikailag viszonyul. Gramsci kiemeli, hogy a burzsoázia analógiájára az „új alapvető osztály” a *munkásság vezetési képességének* kifejlesztése az átmeneti társadalom legfőbb feladata. Ez nem passzív forradalmat jelentene, vagy a társadalom etikai-politikai megváltoztatását, mint azt Croce elképzelte, hanem a *gazdasági szféra* meghatározott irányítását. Ez a Crocétól öröklött „historicismo” Gramsci-féle változatának a tartalma, azaz az új termelők politikai és gazdasági vezetőképességének kialakítása.

A gramsci elmélet forrásainak elemzésénél vitára adhat alkalmat néhány lényeges, sőt bizonyos vonatkozásban döntő forrás tárgyalásának elhanyagolása. Gondolunk itt elsősorban G. Gentilére, vagy még korábbi Spaventára, akiket Badaloni meg sem említ. Nagyobb teret kellett volna adni Marx és Lenin Gramscira gyakorolt hatásának még akkor is, ha ezt a szerző evidensnek vette.

2. Badaloni a könyv második részében azt vizsgálja, milyen rendszerben foglalnak helyet a különböző források és milyen módosításokat hajtott végre rajtuk Gramsci. Az új termelők vezetési és irányítási képességének kialakulását, kifejlődését vizsgálva Gramsci hangsúlyozza — éppen Sorellel szemben —, hogy nem elég, ha a gyárakból elűzik a tulajdonost és fejlesztik a termelési viszonyokat. Még az is kell, hogy létrehozzák a tanácsokat, amelyeken mint alapokon felépülhet a proletariatus egységes tudata. Gramsci tehát — ezt fontos leszögeznünk — nem ringatta magát illúziókban, mint számos kortársa, hanem a proletártudatosságot a gazdasági szférához kötötte. Gramsci jól tudta, hogy az új alapvető osztály felemelkedése nagymértékben függ a gazdasági vezetés és irányítás képességének megszerzésétől.

Úgy véljük, Badaloni nagyon helyesen hangsúlyozza a gazdasági momentum primátusát, a gazdaság és a politika összefüggését Gramscinál, hiszen ezt a kutatás általában nem veszi figyelembe (N. Bobbio, M. Salvadori stb.). Ezért ez burkolt polémiát jelent a Gramsci-féle elméletet szubjektívizáló felfogásokkal. Badaloni kimutatja, hogy Gramsci az *értelmiség* kérdését is a gazdasági struktúrával összefüggésben tárgyalja. Sorellel szemben hangsúlyozza, hogy az értelmiség az átmeneti időszakban a termelőerők támaszát jelenti, főleg az új, ún. organikus értelmiség. Badaloni ezen fejtegetéseit nem ismertetjük részletesebben, hiszen erről a témáról közismerten nálunk is sokan (főleg Huszár Tibor) írtak.

Kiemelésre érdemes azonban Badaloni-nál az, hogy többször aláhúzza: Gramsci a *termelőerők szubjektív oldalát* döntő fontosságúnak ítéli meg az átmeneti társadalom formálásában, ami az értelmiség kollektív fellépését igényli (kollektív értelmiség = párt). Ez biztosítéka lenne a termelők tudatosságának, a gazdasági és politikai szféra társadalmasításának, s ezzel megvalósíthatóvá válna a termelési és csereszonyok társadalmi szabályozásának új formája. Gramscinak tehát az a véleménye, hogy nem egyszerűen a termelőerők objektív, anyagi oldalát kell fejleszteni, hanem elsősorban „a társadalomnak a termelők oldaláról történő komplex irányítását”. (133.) Ezért a hegemoniát is úgy kell felfogni, mint az emberi akarat és a gazdasági struktúra közötti kapcsolatteremtést, azaz mint az alap által meghatározott szuperstrukturális változást. Gramsci a kettő összhangjának megteremtésében nem zárja ki az erő szerepét, de a társadalmi méretű változás kezdetén a munkásság vezetőképességének kialakítása a fontos, ami a hatalom megragadása után válik csak dominanciává, uralommá. Badaloni ezzel a felfogásával burkolt polémiát folytat azokkal a felfogásokkal, amelyek szerint Gramscinál a hegemonia középponti kategória. Ez annyiban helytálló is, amennyiben a mai olasz társadalmi-politikai helyzet különbségeket mutat a Gramsci-korabelivel szemben. Napjainkban ugyanis már nemcsak a munkásosztály, hanem más haladó társadalmi rétegek és csoportok is felismerték a változás szükségességét. Ezért élő és aktuális a Gramsci által szorgalmazott vezetési képesség *egyidejű* létrehozása a különböző társadalmi csoportokban és rétegekben. Ez a történelmi blokk alapja, ami felöleli a termelőerők objektív és szubjektív elemét egyaránt. Ez azonban tipikusan az átmenet problémája, hiszen Gramsci tisztán látja, hogy „az uralkodó viszonyokat a termelőerők fejlődése nem

dönti meg, hanem csak előkészíti a helyet a későbbi változásokhoz". (152.) A források szintetizálását Badaloni szerint Gramsci abban is elvégzi, hogy Sorelrel szemben újból hangsúlyozza a *tömegpárt* létrehozásának fontosságát. Ez az állóháború időszakában saját autonómiájának megteremtését és a tömegek támogatásának megnyerését tűzi ki célul maga elé.

Gramsci koncepciójának a forrásokból eredő logikai rekonstruálásával Badaloni-nak sikerült a legkülönbélebb témákban kimutatnia, hogy a nagy forradalmár-gondolkodó mennyiben „alkotta újra”, teremtette meg a „megbontott” filozófiai totalitás olasz helyzetnek megfelelő új egységét.

Badaloni könyvében nagyon figyelemre méltó, hogy kiemeli a gazdasági alap felépítményt meghatározó jellegét, azt, hogy az átmenet változásai nem képzelhetők el a gazdasági és a politikai aspektusok primátusának elismerése nélkül.

Hangsúlyozni kell, hogy Gramsci ember-felfogásában nem „az ember” általában szerepel, hanem a Marx által is exponált „konkrét egyén”, a termelő, aki mindenféle társadalmi, politikai és morális determináltsággal véghezviszi a fennálló gyakorlati megváltoztatását. Felfogásában található hangsúlyeltolódások ellenére ezekért mondhatjuk — a késői Togliatti szellemében —, hogy Gramsci a marxizmus legjobb hagyományait folytatja.

SUMMARIES

Attila Ágh: Feuerbach and the Young Hegelian Movement

In this study investigations are made into the development of Feuerbach's philosophy from the end of the 1830's, when Feuerbach got into contact with the Young Hegelian movement, until 1846. His materialistic turn in 1838 and his anthropological writings of 1843—1844 are emphasized as of crucial importance in the development of his philosophy while, contrary to traditional opinions, his work *The Essence of Christianity* is considered as less significant in the context of his life-work and the Young Hegelian movement.

Feuerbach's philosophical progress is examined parallel with the development of Marx, similar and different tendencies being revealed in both. Instead of claiming *The Essence of Christianity* to have been the starting point of Feuerbach's influence on Marx and in this way attributing a decisive role to that influence in the latter's development, the author underlines the independent nature of Marx's development by pointing to the „philosophical revolution” which emerged in the writings of 1838 and 1843—1844 of Feuerbach, as most important to Marx and to the German philosophical circles of the day.

Andrea Szegő: Historical Philosophical Problems of Goal-Rational Action in Max Weber's Sociology

The author first tackles questions of presuppositions in Weber's social science which are important in interpreting the Weberian approach to modern management and bureaucratization. She then compares the analyses of capitalism by Marx and by Weber and sets out to demonstrate that Weber often put the same problems in his own terminology as the ones Marx had analyzed, although the views of the

two thinkers were basically different. Especial attention is paid to Weber's ideas concerning the typology of rule and the sociology of organizations as well as to his criticism of socialist planned economy.

Rózsa H. Varró: Teilhard de Chardin and Biologism

The author's point of departure is a summary of the main statement of her larger work, in preparation, on biologism, namely that biologism is a method in social theory which relies on the laws of biology, and on the authority of this science, in interpreting social phenomena. In a quite inadmissible way, biologism transposes features of living Nature to society or sometimes vice versa, projects characteristics of society, mainly of the psyche, to Nature.

The crucial question the article poses is whether Teilhard is a representative of biologism or not and, as a biologist-anthropologist theologian, to what extent he applies the typical methods of biologism.

In view of this problem, the philosophical purport of „*The Phenomenon of Man*” is analyzed and it is suggested that Teilhard sought to unite the intrinsic dialectic of modern science with a dialecticized religious approach. He brought a unified theory of development into religion so that he could bring religion into dialectics. The result is a special union of a dialectic and modernized theory of creation with a Hegelized theory of evolution animated with religion.

Thus the framework of his biologist attitude is this compound system of thought even though Teilhard is not a typical representative of biologism. In his theory biologism, far from being the basic methodology, is just a corollary, indeed a side track. It first of all consists in his extending the concept of evolution to the

whole universe, and in it, to human society. In this way he „elevates” many phenomena to a biological level, nonetheless taking the opposite course to biologism, i.e. psychologizing biological phenomena. Being an idealist, his philosophy evolves this latter tendency as dominant.

In his theory, psychologism is the guise of a modernized belief in god while direct biologism is to contribute to a scientific appearance and the materialization of mind.

Teilhard's social message remains free from the extremities of biologism, he even took a stand against racialism. Indirectly, though, this biologism is retrograde in virtue of its being an attempt, however brilliant and honest in its intention, to reconcile religion with science.

István Hülvely: Gábor Gaál and the „Korunk”

This paper scrutinizes the work, mainly in the 1930's, of the Marxist editor and critic, Gábor Gaál. His theoretical and editorial activities with the journal „Korunk” in Kolozsvár are shown to have been related with the development of the theory and practice of the labour movement of the day, helping the rise of Marxist culture in the Hungarian language. The trend of progress is displayed by the relation of the period of popular front policy to the period preceding it. The „Korunk” also played a significant role in shaping the framework of the popular front. It gradually shifted emphasis from the priority of the established forms of ideology to a more proper consideration of the subtle bonds of the various intellectual currents and groups. Here the editor is seen to have an open attitude that surpasses his work as a critic in that the latter is altogether lacking in admitting the *theoretical* consequences of popular front policy.

The present study considers the former (editorial) aspect of Gaál's work as his greatest achievement while the latter is seen, in connection with the problems of the age, as a contradiction in his progress as critic.

László Bakos: Element — System — Interrelation — Mode of Organization

The present study is the introductory part, somewhat abridged and adapted, of the dissertation „Some Problems of the Marxist Theory of Development”.

Considering that every existent is the specifically organized sum of specifically compound parts or elements that are characteristic of it, we can introduce four basic concepts: element, system, interrelation, and mode of organization.

These and an outline of their interdependence will allow us to interpret further concepts. On the one hand, we can introduce concepts characterizing systems in general such as structure, stability etc., and on the other, some basic concepts of dialectic can be clarified with their help.

Especially important is the concept (and degree) of complexity as the concrete mode and form, in the given system, of the universal capability of interrelation of matter since in this way a more exact discussion of the theory of development will be possible.

The four basic concepts allow for a specific approach to the concepts of content and form, of attribute, quantity (quantitative change), quality (qualitative change). There are also two apparently universal laws of existence (that of opposition and of finality) which follow from the assumption that existents are systems. Finally, the basic concepts enable us to establish the interrelations (causal, necessary or random), too.

РЕЗЮМЕ

Аттила Аг: Фейербах и движение младогегельянцев

Статья исследует философское развитие Фейербаха начиная с конца 1830-ых годов, то есть от начала его связи с движением младогегельянцев, вплоть до 1846-ого года. Большое значение в философском развитии молодого Фейербаха придает автор происшедшему в 1838-м году материалистическому повороту и антропологическим

работам Фейербаха 1843—1844 годов. В отличие от стандартного подхода, автор не придает определяющего значения работе «Сущность христианства» ни с точки зрения творчества самого Фейербаха, ни с точки зрения движения младогегельянцев.

Философское развитие Фейербаха статья исследует, отавя его в параллель с развитием Маркса и указывая совпадающие и расходящиеся тенденции этих двух путей развития. Влияние Фейербаха на Маркса

автор датирует не от «Сущности христианства», придавая определяющее значение в развитии Маркса влиянию Фейербаха, а подчеркивает самостоятельный характер марковского развития, указывая в то же время значение содержащейся в Фейербаховских работах 1838-ого и 1843—1844-ых годов «философской революции» как для развития Маркса, так и с точки зрения философского общественного мнения этой эпохи.

Андреа Сеге: Философическо-исторические проблемы намеренно-рациональных действий в социологии Макса Вебера

Статья исследует те проблемы предпосылок общественной науки Вебера, которые необходимы для истолкования веберовского понимания типологии власти, профессионального управления и бюрократизации. Она сравнивает анализ капитализма данный Марксом и тот, данный Вебером и на этой основе пытается доказать, что Вебер при помощи своей собственной системы понятий часто поднимает те же самые проблемы, которые были анализированы Марксом, хотя конечно пропуск этих двух мыслителей к тем же самым проблемам является совершенно различным. Особое внимание придает автор идеям Вебера, относительно типологии власти, социологии организации и веберовской критике социалистического планового хозяйства.

Роза Х. Варроу: Тейяр де Шарден и биологизм

В начале статьи автор суммирует основные положения, подготовляемой нею большой работы, посвященной биологизму. Согласно этой работе, биологизм является таким общественно-научным методом, который истолкует общественные явления, исходя из биологических закономерностей и опираясь на авторитет науки биологии. Биологизм недопустимым образом переносит специфические черты живой природы на общество а местами особенности психики на органическую жизнь.

Главный вопрос, который поднимается автором направляется на определение того, можно-ли считать Тейяра де Шардена представителем биологизма, насколько он — будучи одновременно биологом-антропологом и теологом — применяет характерные методы биологизма?

В поисках ответа на этот вопрос, статья анализирует философское содержание работы Тейяра: «Феномен человека» и указы-

вает на то, что её автор пытается соединить внутреннюю диалектику современной науки и диалектизированные религиозные взгляды. Он вводит в религию единую теорию развития для того, чтобы ввести в диалектику религию. Результатом этого является своеобразное сочетание диалектической модернизированной теории творения и гегелизированной, одушевлённой религией, теории эволюции.

Таким образом, хотя Тейяр не является типичным представителем биологизма, биологический подход находит себе место в рамках его сложной системы. Биологизм в его теории не является главным методом, а скорее всего побочной линией, переулком. Его биологизм заключается прежде всего в распространении явления эволюции на весь мир и на человеческое общество. В ходе этого, он целый ряд явлений «поднимает» в ряд биологических феноменов, в то же время осуществляя оборотную тенденцию биологизма — психологизму биологические явления. Так как он идеалист, в конце концов эта другая тенденция преобладает в его философии.

В теории Тейяра де Шардена психологизм является завуалированной формой модернизированной веры в бога, а прямой биологизм проявлением научности и материализации духа.

Общественные взгляды Тейяра однако лишены крайностей биологизма, он даже разработал взгляды, противопоставленные расистской теории. Посредственно осё-таки и его биологизм является ретроградным, ибо он представляет собой попытку — хотя и безусловно честную и высококачественную попытку — соединить религию и науку.

Иштван Хюлвели: Габор Галь и журнал «Корунк» (Современность)

Статья исследует творчество марксистского редактора и критика Габора Галя, прежде всего его творчество, относящееся к тридцатым годам. Автор связывает редакторскую и теоретическую деятельность Галя коложварском «Корунк» с теоретическим и практическим развитием современного рабочего движения, с развитием марксистской культуры на венгерском языке. Линия развития может быть найдена в связи между периодом до образования народного фронта и периодом его существования. В разработке рамок фронта единства «Корунк» играл значительную роль. На место первичности зафиксированных форм идеологии в принципах журнала постепенно вступает принятие во внимание более глубоких связей определенных идейных течений и группировок. Тем самым, редактор

журнала обнаруживает открытость, которая превосходит содержание его критической деятельности, в которой, в конце концов, отсутствуют теоретические выводы из политики народного фронта.

Статья в редакционной деятельности Галя видит вершину его творчества, а в последней — в связи с проблематикой эпохи — усматривает противоречия завершения его критической деятельности.

Ласло Бакош: Элемент — система — взаимодействие — способ организованности

Статья является несколько сокращенной и округленной версией вступительной части диссертации, носящей заглавие: «Некоторые проблемы марксистской теории развития».

Исходя из того, что всё существующее каким-то образом сложно, что оно является совокупностью определенным способом организованных характерных для него частей и элементов, мы можем ввести четыре основные понятия: элемент, система, взаимодействие и способ организованности.

Эти понятия а также и исследование их взаимодействия, дает возможность истолкования дальнейших понятий. С одной стороны, могут быть введены понятия, характеризующие системы вообще, а с другой, с их помощью мы можем истолковать несколько основных понятий диалектики.

Особенно важным является понятие сложности (и её мера) как конкретного способа и формы способности материи к всеобщему взаимодействию (или же к отражению) внутри данной системы, ибо тем самым более экзактным становится изложение теории развития.

Четыре основных понятия дают возможность особого подхода к понятиям содержания и формы, свойства, количества (количественное изменение), качества (качественное изменение).

Из системного бытия существующего вытекают два закона бытия, кажущиеся универсальными (закон противоречия и конечности).

Наконец, опираясь на основные понятия, могут быть введены и взаимосвязи причинность, необходимость-случайность).

E SZÁMUNK SZERZŐI

Ágh Attila, MTA Fil. Intézet, tudományos főmunkatárs, fil. tud. kandidátusa · *Bakos László*, Győri Köznevelési Főiskola, docens · *Darai Lajos-Mihály*, egy. hallg. · *Hülvely István*, MSZMP Társadalomtudományi Intézet, tudományos munkatárs · *Kelen András*, Ybl Miklós Főiskola, tanársegéd · *Müller Antal*, MTA Fil. Intézet, tudományos főmunkatárs, fil. tud. kandidátusa · *Szabó Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, adjunktus · *Szegő Andrea*, aspiráns · *H. Varró Rózsa*, Iparművészeti Főiskola, tanszékvezető egyetemi tanár, fil. tud. kandidátusa · *Vermes Zsuzsa*, egy. hallgató.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Salyó István

A kézirat nyomdába érkezett: 1977. VI. 15. — Terjedelem: 10,5 (A/5) ív
77. 4627 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

ATTILA ÁGH: Feuerbach and the Young Hegelian Movement	615
ANDREA SZEGŐ: Historical Philosophical Problems of Goal-Rational Action in Max Weber's Sociology	635
RÓZSA H. VARRÓ: Teilhard de Chardin and Biologism	665
ISTVÁN HÜLVELY: Gábor Gaál and the „Korunk”	677
LÁSZLÓ BAKOS: Element—System—Interrelation—Mode of Organization	695

REVIEWS

ANTAL MÜLLER: Eftichios Bitsakis: Modern Physics and Dialectical Materialism ...	715
ANDRÁS KELEN: Walter Tuchscheerer: The Evolution of Marx's Economical Theory	718
LAJOS DARAI: From the Philosophical Writings of Sartre	721
ZSUZSA VERMES: Ernst Topitsch: The Presuppositions of Transcendental Philosophy. Kant in the Light of World View Analysis	726
TIBOR SZABÓ: Gramsci's Marxism	728

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Аттила Аг</i> : Фейербах и движение младогегельянцев	615
<i>Андреа Сэгэ</i> : Философическо-исторические проблемы намеренно-рациональных действий в социологии Макса Вебера	635
<i>Розса Х. Варро</i> : Тейяр де Шарден и биологизм	665
<i>Иштван Хювельи</i> : Габор Галь и журнал «Корунк»	677
<i>Ласло Бакош</i> : Элемент — система — взаимодействие — способ организованности ..	695

ОБЗОРЫ

<i>Антал Мюллер</i> : Эстециоз Битсакис: Современная физика и диалектический материализм	715
<i>Андраш Келен</i> : Вальтер Тухшерер: Развитие экономической теории Маркса 1843—1858 гг.	718
<i>Лайош Дарай</i> : Из философских работ Сартра	721
<i>Жужса Вермеш</i> : Эрнст Топич: Предпосылки трансцендентальной философии. Кант к свете анализа мировоззрения	726
<i>Тибор Сабо</i> : Марксизм Грамши	728

Ára: 18 Ft
Előfizetés egy évre 84 Ft

INDEX: 25.535
ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül, vagy postaltalványon, valamint átutalással a KHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a KHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 84 Ft

1 szám ára: 18 Ft

Index szám: 25.535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,
H-1389 Budapest, Pf. 149.